

De la resistencia a la alternativa.
Entre «etnoresistencia» discursiva y «etnoestrategia»
operativa: construcción de la identidad sociopolítica y
dinámicas de la acción colectiva en el
llamado «movimiento maya».*

Jesús García-Ruiz**

En este fin de siglo, uno de los procesos particularmente significativos es la emergencia, por una parte, de representaciones que priorizan los referentes individuales (como ocurre con los procesos de conversión a las diferentes iglesias-sectas y/o en el interior de la Iglesia Católica con el desarrollo de la renovación carismática o el desarrollo del *New Age*, por ejemplo) y por otra, la emergencia de referentes asociados a representaciones étnicas intra-nacionales (como ocurre con los movimientos indígenas y populares). La individualización de las referencias a nivel de los individuos y/o de los grupos sociales ha hecho posible que la historia sea replanteada a *rebrousse*¹ *poil*, para emplear la expresión de Walter Benjamin, a través de procesos de auto-valoración mediatizados por nuevas formas de conciencia. Esta reapropiación de la historia significa –e implica también– una batalla por la apropiación de las significaciones. Y en esta batalla, los herederos de los vencidos de ayer –quinientos años después– cuestionan la «victoria» y las versiones sobre lo ocurrido, su explicación, su interpretación; la legitimidad de lo heredado y sus consecuencias, al tiempo que se afirman, se organizan, se posicionan, retoman la iniciativa, etc., con la voluntad explícita de asumir su rol en el destino de las sociedades locales y nacionales, en la defensa de identidades, de pertenencias y de representaciones-herencia que fueron descalificadas y a las que se intentó hacer desaparecer.

* Este artículo fue presentado por el autor en el coloquio *De l'ethnique au national: politiques, territoires et traditions dans les sociétés colonisées*, organizado por el Laboratorio de Desclasificación Comparada en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, 19 y 20 de noviembre 2002.

** Director de Investigación en el Centre National pour la Recherche Scientifique y en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Francia).

1. «A contrapelo» [NdE].

La identidad social ha sido analizada a partir de perspectivas y terminologías también diferenciadas. La diversidad se expresa, en primer lugar, en la terminología utilizada: identidad, concepción social de sí, representaciones sociales de sí, ego. Por otra parte, los trabajos elaborados en la perspectiva de Claude Lévi-Strauss², muestran cómo las identidades son lábiles y aparecen como funciones inestables y dinámicas; están situadas en contextos socio-históricos, en circunstancias particulares (lugares y momentos), a los roles sociales, a las relaciones establecidas por los sujetos. No obstante, las identidades están implicadas en –e implican– funciones importantes desde el punto de vista tanto de la persona como de la sociedad, del sujeto individual como del sujeto colectivo, de la relación con él mismo y con los otros, que encuentra una acuidad particularmente actual en las interrogaciones sobre los lazos sociales. No obstante, la problemática central sigue en pie: ¿cómo se constituyen, cómo se definen esas identidades sociales?

La sociología de la *déviance*³, por una parte, ha mostrado que la marginalización, producto de la estigmatización, resulta de la implosión (y de la interiorización) de un orden propiamente discursivo (loco, idiota, animal) que acaba por predecir y condicionar «efectos de realidad». Por otra parte, la sociología de la acción ha mostrado la imbricación estrecha entre identidad, teoría de la acción y cambio social. En fin, la psicología social ha articulado una tradición en la que, a partir de conceptos imprecisos –como percepción social, conocimiento social, relaciones entre grupos y estereotipos– reorganizó un campo analítico, a partir de investigaciones experimentales, sobre la «identidad social».

1.- Lo étnico en los contextos sociopolíticos contemporáneos:

La sociedad guatemalteca, como la gran mayoría de las formaciones sociales latinoamericanas, está caracterizada por ser una formación social dual y dicotómica: los grupos sociales que la integran se encuentran en posición de dominantes o de dominados en el interior del espacio nacional y las modalidades históricas de las formas de dominación han determinado desigualdades estructurales ante las riquezas nacionales, ante la ley y ante la pertenencia a la nación. Uno de los mecanismos de legitimización de dicha dominación ha sido el de la construcción de representaciones y discursos de «minorización» descalificadores del otro, «minorización» que le descalifica como hombre (inteligencia, cultura, lengua, etc.) y como ciudadano (responsabilidad, conciencia ante la nación y la sociedad, etc.).

La búsqueda de raíces no se limita a lo étnico-nacional, puede ir más allá, puede orientarse hacia raíces etno-regionales (como es la dimensión pan-maya) percibidas o consideradas como más profundas. Es en esta perspectiva que tienen que ser analizadas las tendencias y procesos de «cierre» y de exclusión sociopolíticas y culturales que se encuentran operando tanto

2. Lévi-Strauss, C. (ed.) 1977. - *L'identité*. - Paris: Grasset.

3. «Desviación» [NdE].

en los países del Este como en África y en movimientos sociales latinoamericanos. En los países del Este la existencia de imperios históricamente superados y estados plurinacionales, pluriculturales y plurireligiosos permite comprender mejor los procesos debido a las rupturas rápidas y evidentes. Sin embargo, en otras regiones los procesos se perfilan a partir de horizontes cercanos. Esto ha llevado a autores como G. Rusconi, refiriéndose a Italia, de que una nación pueda dejar de existir por el deseo de grupos sociales de buscar raíces étnicas más originales, más primordiales que las naciones históricas⁴. A. Smith abunda en este mismo sentido cuando hace referencia a que la etnicidad es cronológica y lógicamente primero, y que las naciones se han construido reorganizando elementos étnicos pre-existentes. N. Kokosalakis⁵, por su parte, situándose en un registro más general, avanza la idea de que «*el mundo, siendo cada vez más interdependiente y el carácter utópico de la modernidad cada vez más explícito, las luchas étnicas y las afirmación de las identidades se están convirtiendo en un marcador determinante del mundo contemporáneo*». Dicho en otros términos, estas luchas sociales es necesario situarlas también en la perspectiva de las tensiones permanentes que atraviesan las sociedades en sus lógicas de interacción entre universalismo y particularismo, entre globalismo y localismo que equivale a lo que D. Ungaro⁶ llama disputa teórico-filosófica entre liberalismo y comunitarismo sobre los fundamentos últimos de las sociedades democráticas contemporáneas. M. Torelli⁷ por su parte se interroga: «*saliendo de las guerras patrióticas y de aquellas producidas por la oposición entre dos ideologías mesiánicas, ¿el mundo no está sobre la vía de ser sumergido por nuevas guerras religiosas?*». Los contextos específicos de interacción de lo étnico son diversos, sin duda, pero corresponden también –aunque no únicamente- a movilizaciones que en los contextos globales diversas sociedades en el planeta están llevando a cabo. Ciertamente existen temporalidades, espacialidades e historias que las diferencian, pero, al mismo tiempo, las lógicas de transformación de las sociedades corresponden cada vez más a proyectos inducidos desde lo global que desde lo nacional (influencia de los organismos internacionales, del capital, del comercio, de las estrategias geopolíticas de los estados hegemónicos y las religiones que se piensan y pretenden universales, etc.). Estas políticas voluntaristas de re-composición y re-direccionalización tienen una capacidad de incidencia real, sobre todo, en procesos de transición. Pero esta incidencia no es «unidireccional», es decir, que las ideas, los programas, proyectos políticos, etc., articulados por estos sectores dominantes, utilizando las fuerzas presentes en los marcos nacionales, tienen que ser sometidos a análisis para acercarse seriamente a las posibilidades de producción de

4. Cf. Enrico, G. 1993. - «Will Italy Remain a Nation?» - en: *Archives Européennes de Sociologie*, 34 : 2, p. 309.

5. Kokosalakis, N. 1993. - «The Historical Continuity and Cultural Specificity of Eastern Orthodox Christianity» - Comunicación en el congreso *Religion sans frontières*, Roma, Universidad La Sapienza.

6. Ungaro, D. 1994. - «Identità e differenza. Le radici sociali degli etnonazionalismi conflictuali» - en: *Mare di guerra, mare di religioni*. Firenze: Edizioni Cultura della Pace, p. 105-107.

7. Torelli, M. 1992. - «Introduction» - en: *Religion et guerre*. Nice: Mame, p. 11.

«efectos perversos», para utilizar la expresión de A. Hirschmann.⁸ Se trata de desarrollar un tipo de análisis que pueda operar una ruptura entre la identificación de estrategias políticas⁹ –presentadas como sociales y humanitarias– dominantes en los procesos de transición, y su validez *a priori* como «liberadoras y productivas», por un lado, y «democráticas», por otro. Esta distanciamiento necesaria insiste sobre los lazos existentes y las lógicas implicadas, entre las estrategias aplicadas y las consecuencias concretas de su implantación. A. Giddens¹⁰ ha ilustrado estas interrogantes con la figura del nacionalismo como un fenómeno con doble rostro, como el dios Janus, lo que nos obliga a guardar la distancia necesaria de los análisis que sólo tomarían en cuenta uno de los rostros de las estrategias de la mundialización, la que me interesa y que es el «rostro bueno», porque es mi opción.

La percepción de la realidad étnica por la observación exterior y su consagración institucional son analizables como procesos internos que responden a necesidades de identificación subjetiva y de voluntad expresada de desarrollo de formas de organización como pasaje necesario y obligado para la movilización social. No es, en efecto, sino cuando los mismos interesados han tomado conciencia de su existencia como grupo viviente, con una personalidad, con referentes y referencias operativas de identidad, que es necesario «preservar-defender» así como desarrollar sus potencialidades; sólo a partir de ahí se pueden expresar y avanzar reivindicaciones precisas susceptibles de ser movilizables y estratégicamente viables. Y, frente a esta necesaria mutación, toda la fuerza-autoridad de los estados, es decir, de los grupos dominantes o de aquellos que les representan, se concentra en relativizar la importancia de las singularidades que son presentadas como objeto de «conservación» a temporizar, en tanto que reminiscencias, por la vía de su capitalización folklórico-turística. En las sociedades «modernas», los procesos de aculturación a la lengua nacional por la enseñanza son victoriosos en pocas generaciones¹¹.

El proceso de «minorización» se articuló históricamente, en parte, sobre la descalificación y desvalorización de las comunidades «tradicionales» por ser pensadas como antimodernas y conservadoras. Frecuentemente les ha sido contestada toda personalidad propia, toda homogeneidad, todo número preciso de miembros, todo territorio exclusivo o mayoritario, toda tradición histórica continua, toda lengua de cultura, es decir, susceptible de ser vehículo escrito de todo saber y no un dialecto, o jerga informe y sin capacidad

8. Hirschmann, A. 1991. - *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* - Paris: Fayard, p. 22.

9. Esta vigilancia epistemológica es particularmente necesaria si tenemos en cuenta que muchos de los «difusores-legitimadores» de esas políticas son académicos que desde los años setenta se han incorporado como empleados-funcionarios de organismos internacionales y cuyo rol es, en gran medida, el de contribuir a la legitimación y –en consecuencia– a la aceptación-imposición de dichas políticas y programas. Legitimación que es presentada como «garantizada» por la competencia social y científica de que dichos funcionarios serían portadores y/o estarían investidos.

10. Giddens, A. 1989. - *Nation, State and Violence* - Londres: Polity Press, p. 218.

11. Cf. Caratini, R. 1986. - *La force des faibles: encyclopedie mondiale des minorités* - Paris: Larrousse; Giordan, H. (ed.) 1992. - *Les minorités en Europe: droits linguistiques et droits de l'homme* - Paris: Kiné.

para «significar» en el mundo moderno. Lo mismo ocurre con los proyectos y la representatividad de aquellos que avanzan reivindicaciones en su favor. La mirada crítica exterior es, en este contexto, percibida como *plaidoyers*¹² por «sueños» o «imaginaciones» de pseudo-nacionalismos, de particularismos étnicos, de «tribalismos»; reverso inquietante de una folklorización convertida en *dérision*¹³. Siendo el Estado-Nación, históricamente, el único «titular-propietario» de la legitimidad de todo aquello que puede pretender ser nacional, niega a toda otra entidad y, al conjunto de sus miembros, el derecho de ser una «nación» desde la legitimidad de lo social.

Establecer una jerarquía etnia / pueblo / nación entre las comunidades étnicas del mundo hace referencia a consideraciones políticas y no científicas. Desde el punto de vista antropológico es evidente que todas las comunidades humanas se encuentran situadas en el mismo nivel como productoras de «cultura», de formas de existencia social y de relaciones sociales. No se puede tampoco considerar que la humanidad entera está dividida en etnias más o menos homogéneas que constituyen sociedades diferenciadas, unidas, en principio, por el uso de una lengua común. Si bien es cierto que el criterio de la lengua es fundamental no es ni suficiente ni exclusivo y debe, en cada caso, ser comparado a otros que son, por ejemplo, la tradición religiosa o política, el territorio particular, la ascendencia común, las adscripciones voluntarias fraguadas a través de historias y procesos vividos conjuntamente y que se han convertido en componentes que integran un patrimonio común reconocido y reapropiado.

El error es confundir los estados, entidades transitorias de la historia, con los países o regiones naturales en su dimensión espacio-temporal, por una parte, y por otra, con los pueblos y conjuntos étnicos que dependen los unos y los otros de sistemas diferentes pero con los cuales el sistema de estados está unido congénitamente. Ya que, el sistema de estados, dividiendo claramente la espacialidad territorial, las poblaciones y hoy incluso los espíritus, da la ilusión de constituir la diferenciación necesaria, incontestable, omnipresente y definitiva de la humanidad.

Desde el punto de vista analítico, cuatro tipologías pueden, globalmente, caracterizar el tipo de Estado en función de la composición étnica: estados *monoétnicos*, en los que territorio y pertenencia étnica son uniformes; estados *fraccionarios*, en los que una misma etnia está presente configurando varios estados; estados *pluriétnicos*, integrados, en un territorio, por varios grupos étnicos o etnolingüísticos reconocidos; estados *anétnicos*, cuya configuración no está determinada por los elementos étnicos sino por otros factores territoriales e históricos.

Los estados *pluriétnicos*, que es el caso que nos interesa en relación con Guatemala, son estados que conservan una diferenciación étnica independientemente de la dinámica nacional que llevó históricamente a la unidad política de los territorios poblados, ya sea por unificación de territorios, en los que diversos grupos estaban presentes con anterioridad, o como con-

12. «Alegato» [NdE].

13. «Parodia» [NdE].

secuencia de procesos de conquista y consolidación de estructuras imperiales, con las migraciones consiguientes, como en el caso de América Latina, o de los países que surgen del desmantelamiento de los imperios (otomano, austro-húngaro, soviético, etc.).

Entre los casos de estados poliétnicos, uno de los más interesantes es el de Suiza, confederación de cantones soberanos desde hace más de siete siglos, entre los cuales, e incluso en el interior de los cuales, las diferencias entre las tres lenguas que están presentes son consideradas como permanentes y cuasi-naturales ya que la pertenencia de cada región a una región lingüística es considerada como un hecho inmutable e inalienable en el interior de una región lingüística, realidad legitimizada por el principio de territorialidad de la lengua. La desarticulación de los imperios de los hasburgos, de los zares, de los otomanos y de los soviéticos fue, en gran parte y, a pesar de las declaraciones y buenas intenciones, debido a su incapacidad para administrar con coherencia la diversidad étnica, es decir, la diferenciación de las pertenencias y de las identificaciones.

Otro caso significativo es Finlandia¹⁴ donde, desde la independencia en 1920, fueron reconocidas dos lenguas como lenguas nacionales en igualdad de condiciones: el finés, lengua hablada por la mayoría autóctona, y el sueco¹⁵, lengua de los antiguos colonos. Al contrario, Canadá y Bélgica¹⁶ representan casos inversos: las paridades lingüísticas han sido el resultado de luchas sociales y políticas. En el caso belga el logro ha sido real, mientras que en Canadá, fuera de Québec y de Nouveau-Brunswick, la situación es ilusoria.

La India fue pensada, desde la independencia, como una nación unificada pero plurilingüe lo que conllevó el reconocimiento constitucional del derecho a la lengua a través de la definición de los estados lingüísticos. Este modelo, con sus propias variables, lo encontramos en Filipinas, Pakistán, Indonesia y Birmania.

Atención particular merece el conjunto de los países que desarrollaron, bajo la influencia del marxismo-leninismo, la doctrina del Estado «multinacional». Se trata, sin duda, de experiencias que han conllevado a fracasos indiscutibles (tanto la Unión Soviética como la Yugoslavia¹⁷ de Tito o la antigua Checoslovaquia), ya que el multinacionalismo proclamado no era sino «una cortina de humo» para legitimar la dominación por parte de las etnias dominantes (rusa, serbia o checa). Con variables específicas¹⁸, pero con resultados semejantes lo observamos en China, Laos y Vietnam, como lo muestra el control y represión del nacionalismo tibetano.

14. Cf. Gunnemark, E. 1992. - *Countries, Peoples and their Languages: The Geolinguistic Handbook* - Göteborg: Geolingua.

15. Esta lengua ha experimentado un proceso de repliegue: de 14% por ciento ha pasado actualmente a ser hablada por el 6% de la población.

16. Sobre la realidad en Bélgica, además de los numerosos estudios publicados en estos últimos 20 años, la Revista *Le Débat* publicó en su n° 97, bajo el título «Le débat du Débat: sur la nation belge» en el que expresan sus opiniones José Fontaine y Luc de Heusch. Ver también Baggioni, D. 1997. - *Langues et Nations en Europe* - Paris: Payot; Balibar, R. 1993. - *Le Colonialisme* - Paris: PUF.

17. Cf. Krulic, J. 1990. - «Deux sociétés civiles, plusieurs nations. Les luttes nationales dans la Yougoslavie post-titiste» - en: *Le Débat*, n° 59, pp. 31-49.

18. Durante el período de influencia comunista fue también la misma lógica en Afganistán.

Actualmente el discurso se orienta hacia el «multiculturalismo» como forma de organización de la coexistencia de grupos étnicos en el interior de espacios nacionales. El «multiculturalismo» es la política expresa de la constitución canadiense y australiana y, de manera hipotética y contradictoria, en los Estados Unidos, pero es necesario también interrogarse sobre su realidad profunda: ¿no será simplemente una construcción «filosóficamente correcta» de la inveterada política de asimilación, como un cierto número de estudios dejan entrever?¹⁹.

En este mismo contexto, el caso europeo presenta sin duda un interés real: el gran desafío planteado es el de construir una entidad política fundamentalmente multilingüe y multicultural, sin lengua dominante, dejando, al mismo tiempo, un espacio funcional con diferentes niveles a más de cuarenta lenguas nacionales y regionales.

Cinco, me parecen ser, fundamentalmente, las «miradas» posibles que los diversos grupos sociales pueden adoptar frente a los otros. Preferimos llamarles «miradas», es decir, formas de percepción, categorización generadora de actitudes frente y en relación a / con los otros:

- «la mirada de captura»: esta terminología hace referencia a la posición que lleva a un grupo a considerar que él es el modelo de referencia, la mejor y única representación de la referencia humana posible, lo que le conduce a excluir a todos aquellos que no son como él. Es evidente que esta «mirada» ha existido en numerosos momentos de la historia y que, probablemente, continuará existiendo;
- «la mirada de condescendencia» o de «tolerancia» en el sentido más negativo de la palabra, es decir, que se soporta al otro sin aceptarle desde la posición de autosuficiencia que genera la autoconciencia de superioridad;
- «la mirada de la asimilación» que fue la mirada del imperio romano, de ciertas sociedades prehispánicas y de los procesos de colonización que se piensan como portadores de un «destino manifiesto» y responsables de una obra civilizatoria que es necesario llevar a cabo. Se trata, en definitiva, de la política que quiere «hacer del otro, otro-yo». Pero esta política se ha tenido que enfrentar frecuentemente con resistencias y con comportamientos estratégicos múltiples por la simple razón de que el otro no quiere ser «otro-yo», sino permanecer siendo él mismo. Estrategia clara de la identidad que ha sido el fundamento de los procesos de descolonización.

19. La concepción norteamericana del «multiculturalismo» plantea interrogantes y despierta polémicas. Un estudio particularmente interesante es el de Lacorne, D. 1997. - *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme* - Paris: Fayard. La revista *Débat* (n° 97, noviembre-diciembre, 1997) publicó una serie de estudios bajo el título genérico *L'avenir du multiculturalisme* entre los que son particularmente interesantes los de Eric Fassin «Du multiculturalisme à la discrimination»; Christian Jelen «La régression multiculturaliste»; Elise Mariestras «La singularité américaine»; Philippe Raynaud «Multiculturalisme et démocratie»; Denis Lacorde «Pour un multiculturalisme modéré»; Charles Lindholm y John A. Hall «Les Etats-Unis sont-ils en train de se désintégrer?».

- «la mirada de rechazo» a través de la cual un grupo se encierra en la especificidad de su diferencia autovalorada y sacralizada. Se trata, sin duda, de una forma de racismo al revés. Rechaza y/o niega a los otros a través de un proceso de auto-magnificación; magnificación de su particularismo, lo que en definitiva le lleva a negar la existencia de la humanidad, del derecho natural, etc., es decir, del conjunto de las visiones unificantes cuya referencia niega. Este proceso lleva a encerrarse en una torre de marfil, en un universo cerrado, en una configuración autocentrada y excluyente que reduce los grupos humanos a «ciudadelas» inexpugnables.
- «la mirada de la apertura» que considera que la diferencia no es una ruptura, que no debe conllevar la exclusión ni la negación del otro sino, por el contrario, resituar en un contexto dialéctico la identidad y el parentesco, que son las dos dimensiones inseparables del hombre. Identidad y parentesco constituyen el verdadero corazón de la doble pertenencia, la cual no se realiza plenamente sino a través de la relación. Lo cual significa que no se trata de una realidad definitiva y construida, sino de un proceso que se encuentra, a su vez, en proceso de realización.

Esta tipología, estas cinco «miradas», es necesario pensarlas como móviles, es decir, que están inscritas en procesos temporales; son reversibles lo que significa que lo que hoy es la posición de uno de los grupos puede variar mañana y convertirse en la actitud de aquellos sobre quienes antes recaía el estigma; estas miradas no son simplemente diacrónicas ni lineales, siguen lógicas reversibles y pueden ser patrimonio de sectores sociales de grupos determinados, mientras que, en otros sectores de esos mismos grupos, contextos de evolución diferenciados les hizo modificar las representaciones, las estrategias y las prácticas sociales con anterioridad. Se trata, en definitiva, de «ideales-tipo» –retomando la terminología de Max Weber– operadores conceptuales que permiten categorizar procesos y organizar tipologías pertinentes para acercarse a las lógicas que históricamente han organizado –y organizan– la realidad guatemalteca.

1.1. Entre «minorización y discriminación»: la mirada de captura.

El movimiento indígena, en tanto que movimiento, emerge como estrategia social y política de salida de la situación de dominación, explotación e instrumentalización social y política, que era también una situación de «minorización-descalificación» y, en ciertos casos, hasta de diabolización.²⁰

20. Este proceso lo hemos analizado en un trabajo titulado «'Arrachés au diable': l'évangélisation de l'Amérique Espagnole» (1992, en: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 77, Paris: CNRS, pp. 5-15). Hasta mediados del siglo XIX la Iglesia Católica consideraba el conjunto de creencias y prácticas indígenas como «parte del mundo del diablo»; a finales del siglo XIX las consideraba como supersticiones y consecuencia de la incultura; a partir de los años treinta son calificadas nuevamente de paganas y diabólicas. Es necesario esperar el Concilio Vaticano II para que se comience a hablar de «religión popular», la Conferencia de Medellín las calificará como «teología popular», mientras que la Conferencia de Manila (1982) retomará la

En efecto, la descalificación en tanto que «indios» correspondía a estrategias de grupos sociales que se presentaban –y se pensaban– como «superiores» a partir de argumentaciones y percepciones socioculturales y/o ideológico-políticas. La toma de conciencia de una situación de injusticia implica disponer individualmente de los instrumentos para calificar, pensar e instituir socialmente, dicha injusticia. En efecto, los implícitos de la discriminación se insertan en la estrategia identitaria: soy discriminado, eso significa que soy diferente; soy diferente, lo que significa que tengo derecho a oponerme a los otros. La discriminación permite explorar el espacio móvil de la diferencia. Como lo ha señalado Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, obra construida sobre los conceptos de discriminación y de alienación:

*«El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otros hombres, a fin de hacerse reconocer por ellos. Mientras no es reconocido efectivamente por el otro, es este otro que es el tema de su acción. Es de este Otro, es del reconocimiento por este otro, que depende su valor y su realidad humana. Es en este otro que se condensa el sentido de su vida».*²¹

La discriminación se acompaña, por lo tanto, de un reconocimiento del Otro, pero este reconocimiento es, a veces, tan descalificador que desemboca en su fatal negación²². Reconocimiento y negación son las dos vertientes de una operación simbólica que es un componente de toda estrategia identitaria. La táctica de la discriminación es utilizada frecuentemente como medio de delimitación de espacio colectivo –o individual– por confrontación y oposición a los otros espacios concurrentes.

Esta lógica de descalificación la encontramos en la historia contemporánea de Guatemala en un doble nivel: por parte de los grupos dominantes y no-indígenas a través de un proceso de «minorización» del que ya hemos hablado, y en los grupos revolucionarios a través de la descalificación como sociedades incapaces de «ser revolucionarias». El primer caso corresponde a la posición generalizada del grupo no-indígena que había elaborado una visión descalificadora que pasaba, en gran parte, por una construcción «racista»²³, es decir, una descalificación por la pertenencia y por las prácticas socioculturales. La «naturaleza» misma del otro era descalificada: el racismo

fórmula del cardenal de Manila que habló de «inculturación del evangelio», terminología que se reapropiará posteriormente el Vaticano y la Iglesia oficial.

21. Fanon, F. 1952. - *Peau noire, masques blancs* - Paris: Seuil, pp. 175-176.

22. Cf. Richard, G. (ed.) 1992. - *L'Histoire inhumaine: massacres, holocaustes et génocides des origines à nos jours* - Paris: A. Colin; Ternon, Y. 1995. - *L'Etat criminel: les génocides au XXe siècle* - Paris: Seuil.

23. Se trata de un concepto que el uso intensivo e indiferenciado ha «desemantizado» científica y políticamente. Ocurre, como prevenía Hegel, con una especie de juego de palabras, en el prefacio de *La Fenomenología del espíritu* de que «lo que es bien conocido en general, justamente, porque es bien conocido, no es conocido». Invención occidental, el racismo como ideología y conjunto de prácticas sociopolíticas se ha universalizado posteriormente. Sus esquemas constitutivos han sido difundidos por todas partes a nivel mundial por medio del imperialismo colonial, por el sistema esclavista y el nacionalismo y, más recientemente, a través de la banalización de las utopías eugenistas y etnicistas que hacían referencia a «la purificación de la raza», la pureza de un origen étnico, la pureza de una cultura.

se manifiesta por la mediación del etnocentrismo²⁴ que, en la realidad guatemalteca, hace referencia a un contexto global, es decir, implica una sobrevaloración de su grupo y de sí mismo y una descalificación del otro a nivel cognitivo, afectivo, volitivo y normativo, lo que conlleva la deshumanización del otro, a quien se puede explotar sin complacencia, porque «sólo sirve para eso». Esta «desnaturalización» es evidente en el conjunto de metáforas bestializantes y patologizantes con que es descrito el maya: bruto, sucio, indio, ignorante, indiada, «indio cerote», «indio pisado», «le salió el indio», «el que amaga es hijo de indio», etc. Pero en la modernidad la deshumanización del otro se lleva a cabo por la fabricación político-pseudocientífica de categorías de «sub-hombres»: y es esta invención de la «sub-humanidad», apostillada por la ciencia clasificatoria, la faz oscura del humanismo moderno, su reverso negativo.

En el segundo caso, la descalificación del «indio» era ideológico-política: en cuanto que era incapaz e «incompetente para incorporarse al proceso revolucionario», lo que implicaba automáticamente una descalificación para asumir puestos de responsabilidad y de dirección.²⁵ La concepción de la transformación revolucionaria de la sociedad era pensada como la consecuencia de la incorporación de los proletarios al proceso y el acceso de los mismos al poder por la lucha de clases. Los campesinos eran pensados como «reminiscencia», «freno», rémora *en y de* la historia, como un lastre del que había que deshacerse y cuya única alternativa era «convertirlos en proletarios» como posibilidad para poder ser y, en consecuencia, reconocerlos como, revolucionarios. Esta forma de discriminación, que en ciertos casos adquirió dimensiones paternalistas incontestables, ha sido analizada y denunciada por numerosos dirigentes e intelectuales del movimiento maya. La «reconversión» posterior a análisis diferenciados fue considerado, por muchos dirigentes mayas, como el resultado de cambios tácticos en el movimiento revolucionario, más que como la consecuencia de una trasfor-

24. El concepto de «etnocentrismo» hace referencia a tres niveles de significación: en primer lugar, conlleva la tendencia a evaluar la realidad a partir de los valores y las normas del grupo de pertenencia del actor, como si su grupo fuese el referente y el modelo único. Un segundo nivel de significación hace referencia a la tendencia, propia a todos los miembros de un grupo humano, de considerarse mejores o incluso a imaginarse que son los «únicos hombres verdaderos», como es el caso de las construcciones míticas de muchos grupos humanos y a lo que ha hecho referencia Levi-Strauss (1973 - «Race et Histoire» - en: *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, p. 383). El tercer nivel de significación se refiere a la «coincidencia» de actitudes favorables y positivas frente al «endogrupo» y de actitudes desfavorables o negativas frente a los «exogrupos», los cuales son objeto de prejuicios y de estereotipos negativos, acompañados frecuentemente de desprecio y/o de animaversión. El segundo nivel de significación había servido a William Graham Sumner en 1906 para definir el etnocentrismo en su obra *Folkways* (1906, Boston: Ginn & Co., p. 13) en la que decía textualmente: «Punto de vista según el cual el grupo al que se pertenece es el centro del mundo y la medida a la cual uno se refiere para juzgar a todos los otros, merece, en lenguaje técnico, el nombre de "etnocentrismo". Costumbres populares le corresponden, destinadas a justificar a la vez las relaciones en el interior del grupo y en relación con el exterior...». Es evidente que el «etnocentrismo» puede ser «racista», pero el «racismo» no se restringe ni reduce al «etnocentrismo».

25. Una de las razones por las que dirigentes indígenas no se incorporaron a la guerrilla en los años setenta fue porque en las negociaciones, dichos dirigentes indígenas solicitaron que se les diese puestos de responsabilidad y, a pesar de las tractaciones, no les fueron cedidos.

mación del marco teórico-conceptual de referencia para el análisis de la formación social guatemalteca.

Este doble proceso de discriminación ha marcado conciencias y posiciones, referentes y referencias, incompatibilidades y exclusiones, al tiempo que ha generado estrategias autónomas e independientes en el desarrollo de la «identidad política».

1.2.- De la *etnoresistencia* a la *etnoestrategia*.

En el contexto guatemalteco, la diversidad está caracterizada por una realidad histórica en la que los procesos de conquista generaron la presencia, en un mismo territorio, de grupos sociales sometidos por la confrontación militar, por un lado, y por el otro, de descendientes de los conquistadores que se establecieron definitivamente en los nuevos territorios. A esto es necesario añadir los procesos de mestizaje y de reproducción social que generaron un tercer componente intermedio que intentó situarse y posicionarse en relación con el grupo heredero de los conquistadores. Estos procesos generaron una sociedad profundamente des-igualitaria en diferentes niveles: desarrollo, estatuto y reconocimiento, lo que ha hecho que se desarrollen formas históricas de *etnoresistencia* que no son sino formas de *etnoestrategia*. Esta diferenciación conceptual es, creemos, necesaria; en efecto, la noción de *etnoresistencia* hace referencia a procesos históricos y contemporáneos caracterizados por «comportamientos pasivos», en la mayor parte de los casos²⁶; comportamientos que tienden a «resistir» frente a los intentos desarticuladores y desestructurantes, que son las políticas de agresión, de aculturación, de integración, etc., provenientes tanto del Estado como de instituciones religiosas, políticas, organismos internacionales, ONG's, etc. Al mismo tiempo, el concepto hace referencia a un «repliegue autodefensivo», lo que en ciertos casos significó «disimular», en otros «esconder», en otros «condescender», etc., como instrumentos de defensa y perennidad de valores, de creencias, de prácticas y de relaciones sociales.

Es evidente que el concepto presenta una capacidad explicativa para un conjunto de procesos vividos en Guatemala por las sociedades mayas, pues hace posible la inclusión, en el análisis, de las intencionalidades, de las rupturas y de las continuidades.

En este sentido, la noción de *etnoestrategia* –estrategia²⁷ étnica– es un concepto más amplio: puede englobar la *etnoresistencia* en tanto que estrategia consciente y/o inconsciente de autodefensa y, al mismo tiempo –y so-

26. Es evidente, como lo muestran los «motines de indios» que Severo Martínez ha analizado, y diversos levantamientos a lo largo de la historia que, frente a contextos específicos, la resistencia no fue únicamente pasiva, sino que fueron tomadas iniciativas, tanto a nivel institucional orgánico como individual, para hacer frente a contextos de explotación y de dominación así como para la defensa de identidades y de formas sociales de existencia.

27. El término viene del griego *strategos*, término compuesto por *stratos*, ejército y *agein* forma verbal que significa conducir. Si bien es cierto que la estrategia nació en el campo de batalla, no es menos cierto que hoy sobrepasa ampliamente «el arte de la guerra». Se trata de un término que ha adquirido una gran visibilidad y que es utilizado para hacer referencia a actores y contextos muy diversificados. No obstante, esta utilización polisémica conlleva un peligro: que

bre todo– hace referencia a las modalidades de intervención, planificada o no, pero que corresponde a intereses coyunturales, de mediano y largo plazo que los grupos étnicos elaboran a partir de sus referentes culturales, sociales, políticos y de comportamiento. Hace referencia a las dinámicas externas de un grupo étnico en procesos de desarrollo, de autonomía y de expansión, al tiempo que permite pensar las relaciones entre proyecto político de un grupo étnico y los contextos geopolíticos en el que los procesos se configuran.

Se trata de un concepto que aporta perspectivas explicativas tanto en relación con los procesos históricos como con los contextos contemporáneos. En efecto, asistimos desde hace varias décadas al desarrollo de una «revolución de la democratización» y del acceso a la información, gracias al desarrollo de los medios de comunicación masiva, lo que ha contribuido también a la emergencia de nuevos actores en el campo social y político, actores que utilizan referentes e ideología social transnacionales, es decir, ideología producida desde la mundialización. Asistimos al desarrollo, cada vez más complejo, de estrategias colectivas, las cuales incorporan también las estrategias individuales de hombres y mujeres que deciden progresivamente construir su destino de seres libres y acceder también –tanto en su comportamiento como en su planificación– al «pensamiento estratégico» que ya no es «propiedad exclusiva» de grupos reducidos de responsables o de visionarios. Esta autonomización del «pensamiento estratégico» es, sin duda, un gran factor de esperanza pues los seres humanos, apropiándose colectiva y/o individualmente los instrumentos de planificación y acción para el desarrollo de sus derechos e intereses, se incorporan activamente a la redefinición operativa de «lo democrático» y de lo societal.

Michel Crozier, que durante numerosos años ha trabajado sobre la sociología de las organizaciones interesándose primero a los movimientos obreros y socialistas y posteriormente al sindicalismo norteamericano, publicó, en 1963, *El fenómeno burocrático*²⁸ donde se interroga sobre el sistema burocrático, sus funciones y sus disfunciones a través del análisis de cómo los hombres son capaces de utilizar, en sus interacciones, las lógicas de la

el término sea desmantelado y que pierda su especificidad. De hecho se está utilizando para describir cualquier situación que implique una finalidad, medios o, simplemente, toda situación en la que un objetivo está presente. El término se convierte, de esta manera, en sinónimo de planificación, programación, gestión, decisión racional, método, modo de uso, etc. Frente a esta polisemia existen tentaciones fundamentalistas que reivindican que el término sea, si no únicamente reservado al campo militar, por lo menos que sea utilizado en contextos en los que se ejercen relaciones de fuerza. En este sentido se sitúa la definición que da del término L. Poirier (1996 - *Strategie théorique III* - Paris: Economica) como «conjunto de operaciones intelectuales y físicas necesarias para concebir, preparar y conducir toda actividad colectiva finalizada en contexto de conflicto». Otros autores reivindican como posible y legítimo, la posibilidad de ampliar la definición operativa del concepto más allá de su dimensión colectiva y coercitiva. Existen estrategias económicas e individuales que pueden recurrir a medios no necesariamente coercitivos. En este sentido, J. P. Charnay (1995 - *La stratégie* - Paris: PUF), afirma que: «La estrategia persigue la actualización del deseo» y para ello, actúa sobre el Otro. Es aquí que se sitúa el límite que sirve de referencia para delimitar el concepto: la estrategia nace de la presencia del otro y es, esencialmente, relación de alteridad, relación que es fundamentalmente dialéctica. No se puede hablar de estrategia frente a las cosas o contra la Naturaleza. Su finalidad puede ser la adquisición o el desarrollo de un territorio en tanto que «otro» lo posee o lo controla.

28 Crozier, M., 1963. - *Le phénomène bureaucratique* - Paris: Seuil.

cooperación o del conflicto en las relaciones de poder. Analiza lo que él llama las «zonas de incertidumbre» al tiempo que defiende el carácter limitado de la racionalidad. Afirma que «*el hombre debe hacer frente, al mismo tiempo, y a todos los niveles, a las exigencias de una racionalidad utilitaria, indispensable a la realización de las finalidades colectivas y a la resistencia de los medios humanos que deben, también, utilizar*» ya que los problemas del poder son la trama perpetua del arbitraje que debe realizar permanentemente. Sus análisis posteriores le llevan a interesarse, cada vez más, a la dimensión estratégica del comportamiento de los actores, preocupación que se confirma claramente en *Estado modesto. Estado moderno*²⁹, publicado en 1987.

La perspectiva del «análisis estratégico» desacredita toda idea de determinismo estructural o social: no existen sistemas sociales totalmente invariables o totalmente controlados. Los actores individuales o colectivos que los componen no pueden nunca ser reducidos a funciones abstractas o desencarnadas: son actores específicos que, en el interior de las contradicciones y de los límites que les impone el sistema, disponen de un margen de libertad que utilizan de manera estratégica en sus interacciones con los otros³⁰. La persistencia de esta libertad desarticula las planificaciones más coherentes y articuladas que se intenta imponer a los actores. Esta «libertad» es elemento central en la perspectiva del «análisis estratégico», lo que lleva a Crozier a pensar como contingente el resultado de las interacciones de las construcciones sociales. Sus análisis muestran que los actores tienen un margen de libertad que abre la posibilidad de alejarse de los comportamientos preestablecidos y optar por lógicas de acción en función de sus intereses y de los márgenes operativos potenciales.

Estas perspectivas son particularmente interesantes para el acercamiento al análisis del llamado «movimiento maya», movimiento en el que la pluralidad de actores, la diversidad de intereses y, en consecuencia, de estrategias y de temporalidades, nos obligan a una gran vigilancia epistemológica y a una gran prudencia interpretativa.

El comportamiento estratégico así entendido es, en definitiva, la conducción y la «institución», por las mediaciones más adecuadas, de una interacción política. Apoyándose en la habilidad táctica, la estrategia es un medio cuyos fines están determinados por la política. La utilización intensiva de los términos estrategia y táctica en el vocabulario contemporáneo se debe, probablemente, al hecho de que, más que en otras épocas, la racionalización de las opciones, las lógicas de la acción, el cálculo y la evaluación de los medios y del contexto, son necesarios, debido a los procesos de cambio acelerados que caracterizan la realidad contemporánea. Pero la idea central a que hace referencia esta perspectiva es que este tipo de análisis postula, implícita o explícitamente, que las sociedades humanas pueden, en cierta medida, direccionalizar, conducir y mediatizar-modelar la historia.

Es, en gran medida, en esta perspectiva que se sitúa nuestro acercamiento a la caracterización de los procesos y temporalidades de la configuración de la identidad política en las formas de acción colectiva del movimiento maya guatemalteco.

29 Crozier, M., 1987. - *Etat modeste. Etat moderne* - Paris: Fayard.

30 Cf. Crozier, M. & E. Friedberg 1977. - *L'acteur et le système* - Paris: Le Seuil, p. 25.

2.- Lógicas de construcción de la «identidad política» en el desarrollo del movimiento maya: entre *etnoestrategia* e iniciativa social.

El acercamiento al análisis de las «dinámicas identitarias» constituye, actualmente, uno de los campos importantes de investigación para las diferentes ciencias sociales³¹: identidad individual³², identidad jurídica, pertenencias familiares, profesionales³³, deportivas, religiosas y al mismo tiempo colectivas, culturales, políticas, etc. Y es bajo este último ángulo que se sitúa la actual intervención: la emergencia del movimiento indígena precisa ser analizada, también, a partir de la perspectiva de las lógicas de «configuración de la identidad política»³⁴ que han sido desarrolladas por diferentes escuelas y corrientes.

La noción de identidad es, sin duda, multiforme y su uso lo encontramos en realidades tan diferentes como la conformación de la personalidad en el niño o la actitud de poblaciones enteras frente a los conflictos guerreros. Sabemos que la noción de identidad ha sido conceptualizada primero por la psicología social, que ha puesto en evidencia los procesos de subjetivación; sabemos también que la sociología y la antropología recurren al concepto de identidad cultural sistemáticamente, concepto que fue forjado, en parte, por la antropología cultural norteamericana. Numerosas investigaciones contemporáneas abordan la identidad a partir del nivel individual, de grupo y/o de sociedad. Pero la perspectiva de análisis de la identidad ocupa un lugar

31. Del 27 al 29 de noviembre del 2002, el Centre National de la Recherche Scientifique de Francia, el Centro Marc Bloch y la Fundación Max Plank de Alemania organizaron un seminario sobre «Mobilisations et institutionalisations de la mémoire» en el que M. Beylin de la Academia de Ciencias de Polonia presentó una comunicación sobre «Batallas de memoria», T. Lindenberger del Centrum für Zeithistorische Forschung Postdam sobre «La invención de la identidad este-alemana», P. Michel del CNRS-EHESS sobre «Aprehensiones de lo contemporáneo y recomposiciones de la relación al tiempo» y nosotros sobre «Movilización de la memoria y proyecto político: el ejemplo de las sociedades mayas contemporáneas». El conjunto de las intervenciones plantearon como telón de fondo explícito las lógicas operativas en la reconstrucción de la identidad, reconstrucción que recurre indistintamente a procesos y raíces de lo político, de lo cultural, de lo religioso, de lo histórico, etc.

32. Cf. Zazzo, R. 1973. - «La Genèse de la conscience de soi» - en: *Psychologie de la connaissance de soi*, Symposium, Paris: PUF; Mead, G. H. 1963. - *L'Esprit, le soi et la Société* - Paris: PUF.

33. Han sido los especialistas de la sociología del trabajo, como Renaud Sainsaulieu en su obra *L'identité au Travail* (1977, Paris: Presses de Sciences-Po), quienes han demostrado cómo la confrontación con los procesos productivos conllevaba la formación de verdaderas identidades socioprofesionales.

34. Al igual que la cuestión de la identidad (la verdadera fecha de nacimiento de la noción de identidad es incontestablemente la obra de Erik H. Erikson), la problemática de la «identidad política» emerge como verdadero objeto de estudio en los Estados Unidos en los años cincuenta. En la mayor parte de las investigaciones efectuadas desde 1949-1950 hasta nuestros días, el interrogante central que marca dichos trabajos es «la personalidad política». Se trata de una formulación que recubre la totalidad del campo de la «identidad política» y de la «identificación política» con el conjunto conceptual que le está asociado: «politización», «socialización política» e «ideologización», entre otros. Es R. E. Lane (1972 - *Political Man* - New York: The Free Press, p. 328) quien define, por primera vez, marcado por la tradición *behaviorista* (conductista), la noción de la «personalidad política» en términos de actitudes, de estímulo-respuesta y de contexto. La personalidad política, afirma, se diferencia de la simple «actitud» por el hecho que es infinitamente más compleja, y también por el «rol» que le es asignado por la sociedad. Posteriormente

preeminente en los análisis contemporáneos relacionados con las organizaciones políticas y tanto la sociología como el derecho, las ciencias políticas, la antropología y la historia aportan interpretaciones.

A nivel político, la identidad había sido analizada tradicionalmente, por los historiadores sobre todo, en la perspectiva de «la construcción nacional»³⁵, pero actualmente, la identidad en política es analizada bajo numerosos ángulos: desde la pertenencia comunitaria hasta la adscripción política individual y desde los comportamientos *etnoestratégicos* hasta las identidades regionales o supranacionales como es el caso de Europa. Estas nuevas interrogaciones³⁶ están estrechamente ligadas en primer lugar, a los debates contemporáneos sobre el multiculturalismo, a la realidad, cada vez más incierta e indeterminada de la soberanía de los estados en el contexto de la globalización y a los efectos de la mundialización económica.

Estos análisis contemporáneos muestran que la identidad no es una realidad sustantiva, un atributo inmutable del individuo, de las co-

Jeane J. Kirkpatrick escribe, sobre el modelo de Lane, en *Political Woman* (1974, New York: Basic Books, p. 274) en el que retoma los grandes temas de la psicología política norteamericana. El mismo año, W. F. Stone, publica *The Psychology of Politics* (1974, New York: The Free Press) en el que se consagra al análisis de los factores constitutivos de la identidad e insiste sobre tres factores: el Ego, equivalente de la identidad, los factores cognitivos y los factores emocionales; y aunque intitula su libro «psicología de la política», en realidad no aborda sino la psicología de la persona. El aporte más sólido y serio en materia de «identidad política» es el de Smith M. Brewster (1972 - «A 'Maps' for thinking about Personality and Politics» - en: S. A. Kirkpatrick & L. K. Pettit (ed.) 1972. *The social psychology of political life*, Belmont: Duxbury Press, pp. 35-44, aunque inicialmente publicado en 1968 en la *Journal of Social Issues*, n° 24, pp. 15-18) que elaboró, en un sólo cuadro todos los factores que contribuyen a forjar una identidad política, percibida como la sola relación de la personalidad definitivamente adquirida. La transmisión de los valores políticos, afirma, se hace por intermedio de la célula familiar a través del proceso de socialización política. Su perspectiva de análisis, que permite evaluar las interrelaciones entre la personalidad y la política, ha sido retomada y discutida por F. I. Greenstein en 1969 - *Personality and Politics. Problems of Evidence, Inference and Conceptualization* - Chicago: Markhan Publishing. Significativo es también el artículo de Vytantas Kavolis 1980 - «Logics of Selfhood and modes of order: Civilizational Structures for Individual Identities» - en: Robertson R. & Burkart H. 1980. *Identity and Authority. Exploration in the Theory of Society*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 40-60. Numerosos estudios han seguido después, provenientes de diversas corrientes y escuelas, que citamos a lo largo del presente trabajo. Interesante también, para comprender la perspectiva con que la psicología soviética abordaba *la identidad política en el sistema soviético* es el conjunto de estudios publicados por A. Léontiev, A. Luria y A. Smirnov bajo el título *Recherches psychologiques en URSS* (1996, Moscú: Ed. del Progreso).

35. Un análisis particularmente interesante es el reciente trabajo de Dominique Schnapper 1994. - *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation* - Paris: Gallimard. Uno de los aspectos que señala es que, desde hace algunas décadas y bajo la influencia directa o indirecta del pensamiento marxista que privilegiaba la dimensión económica y social, se había sub-estimado en las ciencias humanas la dimensión nacional de la identidad individual. No obstante, el sentimiento de pertenencia nacional es una de las múltiples dimensiones de la identidad, al mismo nivel que la identidad religiosa, sexual, familiar, social, regional o las referencias históricas supranacionales o infranacionales. Poseemos todos, en nuestra identidad, un componente nacional.

36. Jacques Chevalier, editor de *L'identité politique* (1994, Paris: PUF), plantea que la noción de identidad es central para los politólogos ya que se trata de una problemática intrínsecamente política, ya que lo que está en juego en la identidad es, en efecto, la construcción de los lazos sociales, los procesos de integración social, las relaciones de dominación y el poder. Desde este punto de vista, afirma, es estéril intentar aislar en la identidad lo que hace referencia específicamente a lo político, sino que la identidad debe ser considerada como política por esencia.

lectividades o de la nación. Muestran también que la imagen y la «estima de sí», las identidades comunitarias o políticas, se elaboran en los procesos de interacción de los individuos, de los grupos sociales y de los espacios nacionales. Es evidente tanto en relación con los individuos –quienes modifican la «auto-imagen» en función de la edad, de la posición sociopolítica que puede ocupar, de las múltiples adscripciones a que puede referirse y de los intereses estratégicos que están en juego– y con los grupos y las sociedades, para quienes la redefinición permanente de la identidad constituye un *enjeux* permanente.

El priorizar en este trabajo el acercamiento a la «identidad política» se debe a la necesidad de acercarnos a un sector de la realidad que, imbricado *en* y *con* otros, contribuye a esclarecer procesos recientes que, en Guatemala, son centrales.

Pero antes de abordar algunos de esos procesos formalizadores quiero insistir sobre algunos aspectos específicos de esta dimensión de la identidad. El universo político es un universo particularmente dinámico y evoluciona con gran rapidez. Los intereses y las lógicas de funcionamiento y los espacios de poder sobrepasan las opciones de los actores. Y esto plantea interrogantes: ¿cómo se configura una conciencia individual antes de que se convierta en conciencia corporativa en el militante o en el líder? Aunque determinada por las estructuras mentales y los procesos socio-psicológicos, la identidad personal se construye en el marco de experiencias, en gran medida, personales. El individuo se encuentra inserto en instituciones que canalizan su acción y le aportan construcciones y justificaciones simbólicas. A pesar de las crisis contemporáneas, las instituciones (familia, religión, Estado) continúan ejerciendo influencia central en los dispositivos de identificación social. Las crisis de identidad nacional, las recomposiciones religiosas, familiares y políticas, etc., todo ello incide, a su manera, en la recomposición de la identidad individual. Más aún, los procesos de redefinición de la identidad son elementos centrales de las transformaciones y mutaciones sociales contemporáneas.

La construcción de la «identidad política» conlleva una serie de procesos que, en el caso del desarrollo de un movimiento social, podríamos caracterizar a partir de ciertas variables que consideramos centrales. Podríamos explicitarlo diciendo que la construcción de la identidad política, tanto a nivel individual como de grupo, es el resultado de un proceso, y este proceso, implica «pasajes».

2.1.- La «toma de conciencia crítica»:

Fue Edouard Claparède, gran psicólogo ginebrés, quien introdujo esta terminología en 1916 insistiendo en que son las diferencias, los contrastes y las oposiciones los que forjan los embriones de la «toma de conciencia». Pero, entre la toma de conciencia y el juicio dado sobre la situación debe producirse necesariamente un salto cualitativo para que el juicio de valores se imponga. Este indispensable salto cualitativo es, generalmente provocado por la intervención de factores externos. Estas observaciones y análisis fueron confirmadas, medio siglo más tarde, por Jean Piaget que escribía en 1974, en su obra *La toma de conciencia*:

«En definitiva, el mecanismo de la toma de conciencia se manifiesta en todos sus aspectos como un proceso de conceptualización reconstruyendo primero y superando después, en el plano de la semiotización y de la representación, lo que había sido logrado por los esquemas de la acción. En esta perspectiva no existen por lo tanto diferencias de naturaleza entre la toma de conciencia de la acción propia y la toma de conciencia de las secuencias exteriores al sujeto, las dos conllevan una elaboración gradual de nociones a partir de un hecho, el cual consiste en aspectos materiales de la acción ejecutada por el sujeto o acciones que se ejecutan entre los objetos»³⁷.

La formación de la identidad política es un ejemplo claro de la profundización y del progreso especulativo del juicio de los actores bajo la influencia del contexto. La toma de conciencia puede ser progresiva y no necesariamente «una comprensión inmediata»; la identidad política se forma por estratos, esquema tras esquema, cotidianamente, en el contacto con la realidad. «*La toma de conciencia*», dice Janet en el vocabulario de su época, «*se aplica a todo, a fenómenos elementales y a fenómenos superiores, pero no es la misma en todas las formas y en todos los casos. La toma de conciencia es una serie de operaciones que tienen en común el de ser un cierto perfeccionamiento de la conducta*»³⁸.

En Guatemala, la emergencia del llamado «movimiento indígena» primero y, posteriormente, «movimiento maya», es el resultado de este proceso de «toma de conciencia» y de juicio sobre la realidad social, producido a través de cauces diferenciados, cauces que van a marcar profundamente posiciones, relaciones y compromisos.³⁹ En efecto, uno de los niveles centrales que contribuyó a la toma de conciencia y al juicio sobre la realidad fue la Iglesia Católica con sus instituciones diversas y diferenciadas (Acción Católica, capacitación de agentes de la palabra, catequistas, instituciones de capacitación como el Centro de Capacitación social de Sololá, de la capital y de Huehuetenango, etc.).

La Acción Católica⁴⁰ fue el primer movimiento orgánico y organizado que articuló la sociedad rural guatemalteca y que, como lo reconoce la jerarquía de la Iglesia guatemalteca en la Carta Pastoral colectiva que los obispos de Guatemala publican bajo el título *500 años sembrando el Evangelio*, consagran el apartado 2.3.1 a «La Acción Católica» afirmando explícitamente:

37. Piaget J., et al., 1974. - *La prise de conscience* - Paris: PUF, p. 271.

38. Janet, J. 1929. - *L'évolution psychologique de la personnalité* - Paris: A. Chahine, p. 159. El capítulo VIII lleva por título «La prise de consciences».

39. Como lo han demostrado los trabajos de Demetrio Cojtí, José Serech, Manuel Salazar Tezagüic, Richard Adams entre otros.

40. Sobre las lógicas del movimiento de Acción Católica, su desarrollo a través de los «Propagandistas de la Fe», el rol de Mons. Estrada Cabrera, el rol del movimiento, etc., hemos desarrollado una investigación específica: «Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el rol de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala», publicada en: F. López (ed.) 1988. - *Los retos de la globalización. Ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*. - tomo II, Caracas: Unesco, pp. 767-817.

*«Hace 50 años, cuando apenas comenzaban a disiparse las tinieblas de la larga noche de liberalismo, gracias al impulso de un humilde obispo Mons. Rafael González Estrada, se gestó en Guatemala un movimiento de excepcional importancia para la vida religiosa del país. Nos referimos a la organización de diversos grupos de Acción Católica, especialmente rural y obrera⁴¹, que iniciaron una renovación cristiana en el campo y en las comunidades pobres. Fue una verdadera revolución religiosa, con sus luces y sus sombras, como todo proyecto humano, y cuyas consecuencias, válidas en su mayoría, todavía permanecen».*⁴²

La historia de vida de una gran mayoría de los líderes de las primeras generaciones del movimiento indígena evidencian que una gran parte de ellos vienen de este horizonte formativo. En efecto, las organizaciones del movimiento social de la Iglesia Católica contribuyeron a cambiar el estigma (ser indio) en bandera (dignidad de serlo).

La «toma de conciencia» no es, por lo tanto, un a priori, su desarrollo y consolidación no es necesariamente evidente. Es necesario adquirirla individualmente poniendo en acción, al mismo tiempo, las actitudes intelectuales y el sentido práctico. La toma de conciencia nos reenvía a los fenómenos sociales, –de una manera repetitiva– y sirve de base explicativa a lo que el marxismo llamaba «la conciencia de clase»⁴³. En síntesis, se puede afirmar que no puede existir una conciencia de clase sin que antes se produzca una «toma de conciencia» compartida y profunda. Vemos, entonces, que una de las formas de «toma de conciencia» es, sin duda, lo que Giddens⁴⁴ llama «conciencia de especie o conciencia práctica», no obstante, otra es la «politización», que representa el marco de una práctica de la toma de conciencia en virtud de programas de gobierno, de prácticas del poder, de formas históricas o contemporáneas de dominación, etc. Entre estos dos niveles conceptuales hay relaciones estrechas y significantes. La «politización» es un concepto preciso, que hace referencia a un proyecto específico y limitado del campo de la acción política, mientras que la «toma de conciencia» puede englobar niveles y temáticas diferentes.

41. A diferencia de lo que ocurrió en la mayoría de los países de América Latina, donde el Movimiento Universitario de Acción Católica desempeñó un rol central que fue consagrado a la Teología de la Liberación, como lo hemos demostrado en el artículo que publicamos en el n° 71 de *Archives des Sciences Sociales des Religions* bajo el título «Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la liberation», en Guatemala tuvo mucha menos importancia. Fuego y Cráter, en Guatemala, fueron movimientos generados por la Acción Católica Universitaria, pero la incorporación de algunos de sus miembros al proceso armado y la represión subsiguiente, hizo que no tuviese la dinámica social que tuvo en otras regiones del continente.

42. CEG (Conferencia Episcopal de Guatemala) 1992. - *500 años sembrando el Evangelio, Carta Pastoral colectiva de los obispos de Guatemala*. - Guatemala: CEG.

43. Cf. Fiore-Delcourt, A. 1948. - «La conscience chez Marx» - en: *Esprit*, n° 145, pp. 852-869; Fromm, E. 1974. - *La conception de l'homme chez Marx* - Paris: PBP; Sève, L. 1972. - *Marxisme et théorie de la personnalité* - Paris: Ed. Sociales.

44. Giddens, A. 1991. - *La cuestión de la sociedad* - Buenos Aires: Amorrortu, p. 80.

Suponemos que el concepto de «toma de conciencia» contiene el de «politización», que no es sino un instrumento de una toma de conciencia específica orientada hacia la articulación y la relación de fuerzas en el terreno social al tiempo que los medios utilizados para mantenerlas o hacerlas desaparecer. En consecuencia, la noción de «toma de conciencia» puede significar también «una buena formación de la inteligencia política», una mirada globalizante sobre lo social, para utilizar la expresión de Fougeyrollas.⁴⁵

Estas perspectivas nos permiten afirmar que la identidad política está constituida por *insights* (inteligibles), de toma de conciencia lenta o fulgurante, en grupo o aisladamente, de asociaciones más o menos pertinentes. Por otra parte, habiendo insistido sobre el aporte indispensable del medio y del contexto a toda toma de conciencia, podemos inferir que, en materia de identidad política, procesos unitarios del pensamiento sobre la realidad movediza de la sociedad, se trata de un todo coherente y evolutivo, estructurado en su base pero con la capacidad de remodelarse incesantemente, en virtud de las tensiones, de las oposiciones, de las paradojas desarticuladoras o catalizadoras que interaccionan en y sobre la misma.

Pero, la toma de conciencia, como hemos indicado, conlleva el juicio sobre la realidad, es decir, el posicionamiento frente a la realidad, frente al contexto de dominación y exclusión en que las sociedades indígenas se encontraban. Las instituciones y los intelectuales de las organizaciones de la Iglesia Católica primero y del movimiento revolucionario después, contribuyeron significativamente a la configuración de este «juicio sobre la realidad». Tal juicio implicó, a su vez, el desarrollo de procesos tácticos que, a nivel endógeno y/o con el apoyo exógeno, se desarrollaron en forma acumulativa y paulatina.

Estas tácticas y estrategias fueron complementarias y queremos acercarnos a ellas esquemáticamente.

2.2.- Entre historia y memoria o la movilización política del pasado.

Nacida de una reflexión epistemológica sobre la naturaleza del trabajo del historiador y sobre la relatividad del conocimiento en historia⁴⁶ con los aportes posteriores de Paul Ricoeur⁴⁷ (que desarrolló análisis sobre la reconstrucción del pasado), la historia de la memoria, menos preocupada por construir la realidad del pasado que la verdad del presente, se impone como una forma de historia de «segundo nivel»⁴⁸; historia que es, de hecho,

45. Fougeyrollas, P. 1963. - *La conscience politique dans la France contemporaine* - Paris: Denoël, p. 325.

46. Conforme a los desarrollos de la obra de Valensi, L. 1992. - *Les fables de la memoire. La glorieuse bataille des trois rois* - Paris: Seuil, pp. 277-278; Nora, P. 1989. - «Mémoire-Histoire» - en: Afanassiev, Y. & M. Ferro, *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la Glasnost*. Paris-Moscú: Payot-Progress, pp. 411-418.

47. Ricoeur, P. 1985. - *Temps et récit III: Le temps raconté* - Paris: Seuil y 1990 - «Evenement et sens» - en: *L'espace et le temps*, Actes du XXII Colloque de l'Association des sociétés de philosophie de la langue française, Paris: Vrin, pp. 9-20.

48. Nora, P. 1992. - *Les lieux de mémoire* - t. III, *Les France*, vol. 3, Paris: Gallimard, p. 25.

la historia de las utilizaciones políticas del pasado. Pero en esta misma perspectiva, la memoria, porque siempre está unida a lo sensible y a lo vivido, puede también reenviarnos a una retrospectiva, por medio de la cual una comunidad viviente se reapropia su pasado⁴⁹, los recursos que de ese pasado conservan los individuos frente a la manipulación política de la historia por otros grupos sociales.

Mientras que historia se presenta a ella misma como el acercamiento al pasado real de lo que ocurrió, la memoria se invierte en el presente y no es sino presencia, siempre incierta, del pasado. Ahora bien, la «presencia del pasado» es tanto «traza» como «evocación» de ese pasado. Recuerdos, evocaciones, reconstrucciones, narraciones: la memoria es también, como lo ha analizado S. Freud⁵⁰, «traducción» del pasado, es decir, que es a partir del presente que el pasado toma forma.

El simple hecho de la existencia de generaciones, la memoria colectiva está, de una manera o de otra, estratificada y las memorias individuales que inciden en la memoria colectiva están también marcadas por los diversos «presentes» del individuo: socialización de origen (transmisión familiar, aprendizajes, etc.), socialización política, adhesión a tal o cual movimiento y actividad militante, discurso sobre la historia –individual o colectiva– que el individuo suscita. Esta dimensión había sido señalada por Maurice Halbwachs en *La memoria colectiva* cuando señala:

«A medida que el niño se desarrolla y, sobre todo, cuando llega a adulto, participa de manera más diferenciada y más reflexionada a la vida y al pensamiento de esos grupos de los que formaba parte sin darse cuenta. ¿Cómo la idea que se hace de su pasado no se modificará? Lo hemos repetido frecuentemente: el recuerdo es, en gran medida, una reconstrucción del pasado a la idea de los elementos tomados del presente, y preparado por otras construcciones hechas en épocas anteriores de las cuales la imagen de ‘antes’ había salido ya alterada»⁵¹.

La organización del discurso del movimiento indígena se articuló a través de una reapropiación-reconstrucción de la historia de las sociedades mayas. Esta reapropiación-construcción fue un proceso –y sigue siéndolo– de construcciones intelectuales resultado de la apropiación de marcadores específicos de la historia social e intelectual de las sociedades mayas prehispánicas y de los hechos, pensados como gloriosos y valorizantes, de dirigentes mayas a lo largo de los procesos de dominación colonial y contemporánea.

Reivindicar un pasado, un pasado glorioso, reencontrar los «resortes» de las dinámicas tradicionales a través de la explicitación del sistema de valores modelado por los nuevos contextos y reinvertir estas dinámicas

49. Lavabre, M-C. 1994. - «Usages du passé, usages de la mémoire» - en: *Revue Française de Sciences Politiques*, No 3, Paris.

50. Freud, S. 1979. - «Lettre à Fliess du 16 décembre 1896» - en: *Naissance de la psychanalyse*, Paris: PUF, pp. 153-155.

51. Halbwachs, M. 1968. - *La mémoire collective* - Paris: PUF, p. 57.

en una práctica concertada fue el proceso desarrollado por los diversos actores indígenas. La tradición funciona, en numerosos casos, como una protección del orden social, el orden social del que se quiere excluir a los que no pertenecen al grupo y, en el caso de Guatemala, también ha funcionado como mecanismo de reivindicación de un espacio político local y nacional. Esta reivindicación del pasado se articuló también a través de la lengua y de la cultura. Esta última era pensada como forma de vida, sistema de valores, sistema ético, forma de organización social, herencia de las realizaciones de los ancestros, dignificación de tal herencia y fidelidad a los «abuelos y abuelas» (nombre genérico con que son designados los antepasados muertos y ancianos vivos).

En este sentido, el movimiento indígena ha «funcionado» a partir de lógicas de grupo «minoritario»⁵² que, tomando la iniciativa, ha construido un espacio de conflicto, y a través del él ha construido un espacio por contra-distinción.

Es a Serge Moscovici⁵³ a quien corresponde el mérito de haber elaborado una teoría de las «lógicas de influencia de las minorías». En uno de sus estudios, y a partir de la evaluación de los colores, demuestra que todo individuo o grupo puede convertirse en una fuente de influencia aún cuando no disponga de ningún tipo de poder o de estatuto, a condición de generar un conflicto que ponga en tela de juicio el sistema de valores de la persona o del grupo sobre el cual quiere ejercer su influencia. Numerosas investigaciones experimentales posteriores se han interesado en el rol del conflicto en la influencia de grupos minoritarios poniendo en evidencia la importancia de dos factores centrales: la «consistencia sincrónica» y la «consistencia diacrónica». La «consistencia sincrónica» exige que el grupo minoritario sea unánime: para ser influyentes, los miembros de un grupo minoritario deben «unificar sus puntos de vista» o, por lo menos, dar la impresión de una estricta homogeneidad de juicio de la realidad. La «consistencia diacrónica», por su parte, implica el mantenimiento sistemático del mismo plan de análisis y de respuestas en el tiempo. En efecto, aunque sea paradójico, se ha evidenciado que cuanto más un grupo es persistente en la forma de juzgar, aún cuando algunos de dichas valoraciones sean erróneas, más obliga a los otros a buscar respuestas y contra-argumentaciones.

Por su «estilo consistente», una minoría sin autoridad se vuelve visible al crear un conflicto social. Defendiendo obstinadamente su punto de vista, la minoría activa, mantiene el conflicto abierto y provoca en sus adversarios el examen detallado de sus posiciones para denigrarlas. En un nivel manifiesto, el grupo mayoritario, tiene que rebatir las opiniones de la

52. No estoy afirmando que en Guatemala las sociedades mayas sean minoritarias, lo que quiero decir al hablar de «minoritario», es que el comportamiento estratégico corresponde al de los grupos sociales que se encuentran en esa posición social o política.

53. Moscovici, S. 1979. - *Psychologie des minorités actives* - Paris: PUF; Moscovici S. & B. Personnaz 1980. - «Studies in social influence, V: minority influence and conversion behavior in a perceptual task» - en: *Journal of Experimental Social Psychology*, n° 16, pp. 270-282; ver también Mugny, G.; D. Oberlé & J.-L. Beauvois 1995. - «Relations humaines, groupes et influence sociale» - en: *La Psychologie sociale*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

minoría. Pero a nivel latente, se concentran en su contenido, lo que significa que llegan a apropiarse involuntariamente los principios normativos de la minoría, lo que a la larga, desemboca en una difusión de sus puntos de vista. Es de esta manera que se explica el fenómeno espectacular de la recuperación política: numerosos movimientos, inicialmente marginales y despreciados e incluso perseguidos, han acabado por hacer pasar parte de sus ideas a la «opinión autorizada». Diversos estudios⁵⁴ han mostrado, en efecto, que la influencia latente de una minoría se fortalece cuanto más se la critica, es decir, que existe una relación directa en función de la intensidad del conflicto sostenido con ella. Los desarrollos recientes de esta teoría han desembocado en una integración de los efectos de dependencia y de los efectos de conflicto. La idea general es que el conflicto es el instrumento de influencia por excelencia donde la salida de la relación de influencia depende de la reacción del objetivo.

Pero, en realidad, nos encontramos en un mundo que se caracteriza y define por «una historia no planificada». Muchos han creído, desde el siglo pasado, en la «historia-promesa» construida ideológicamente por Hegel y Marx. Pero esa historia promesa, es decir, ese devenir, no se ha concretizado, lo que ha conllevado en numerosos casos una «pérdida de fe» en el futuro, implicando frecuentemente una tendencia a volverse hacia el pasado, lo que significa que el devenir es pensado a partir del pasado referencial. Esta actitud podemos observarla a nivel mundial y en numerosos casos constatamos que conduce al integrismo por la reconstrucción-enraizamiento en una tradición sacralizada. Es, sin duda, la historia-herencia en la cual a menudo lo que se busca un refugio.

Este proceso es posible porque las lógicas de la construcción de la identidad maya se configuran a partir de modalidades de pertenencia y no de adhesión, lo que significa que no existe jerarquía estabilizada: todo aquel «que es maya» puede reivindicar la totalidad de la historia, de la memoria, de la legitimidad y de la representación.

2.3.- La confrontación-descalificación del otro:

Este siguiente proceso, consecuencia de la «auto-valoración» de una herencia reapropiada, reconstruida e instrumentalizada, conlleva el desarrollo de un proceso táctico a través del cual, después de haber tomado conciencia de que «soy discriminado porque soy diferente» y de que ser discriminado me convierte en diferente, se auto-valora la diferencia. En efecto, la discriminación permite explorar el espacio móvil de la diferencia la cual es construida como uno de los baluartes de referencia de la identidad a través de un proceso de contradistinción. En otros términos, la discriminación es acompañada de un reconocimiento del otro, pero este reconocimiento conlleva frecuentemente, en los diferentes casos posibles, una negación del otro. Reconocimiento

54. Cf. Pérez, J. 1993. - *Influences sociales. La théorie de l'élaboration du conflit* - Ginebra: Delachaux et Niestlé.

y negación son dos vertientes de una operación simbólica que encontramos constantemente en la configuración de estrategias identitarias.

Las construcciones intelectuales generadas en el movimiento maya, y retomadas y formuladas por no indígenas, de descalificación del ladino⁵⁵ como incapaz de definir su identidad y, en consecuencia, carente de la misma, corresponde a este nivel de construcción de significado por contradistinción. La negación de la identidad del otro valoriza la «mía» que es presentada y pensada como monolítica, definida, concreta y modelo de referencia. Esta táctica de la negación de la identidad del otro es utilizada frecuentemente como forma de delimitación de un espacio colectivo por confrontación y/o por oposición frente a los otros espacios y actores posibles concurrentes.

Consecuencia de este mismo proceso es la reivindicación de la unicidad de «fidelidades»: diversos dirigentes indígenas han «exigido» (o al menos deseado explícitamente) que las fidelidades de los mayas se concentren «en los mayas», es decir, que las lealtades sean obligatoriamente endógenas. Pero esto significa obviar (y tal vez olvidar) la existencia de intereses y de estrategias individuales que, en un momento determinado del proceso, pueden considerar como social y políticamente más rentable construir lealtades y alianzas exógenas. Es evidente que, en el desarrollo de estas estrategias individuales, el contexto y la posición temporal de los dirigentes es fundamental y que están determinadas por lógicas complementarias: historia y recorridos individuales, sectores de interacción y actividad, relaciones y espacios sociales de pertenencia, de adhesión y de concretización de intereses y de expectativas.

En el movimiento maya ha pasado, y en ciertos casos sectores sigue pasando aún: es necesario pensar las temporalidades diferenciadas por las que la polisemia y la poliginia del movimiento evoluciona. Es necesario, también, tener en cuenta, que en función de contextos estratégicos endógenos y/o exógenos, sectores y actores del movimiento pueden retro-activar representaciones discursivas como resultado de opciones tácticas coyunturales.

2.4.- Las lógicas de la desposesión-posesión:

Se trata de otra de las lógicas que encontramos en el desarrollo de las tácticas identitarias del movimiento maya. Esta oposición es el resultado, generalmente de la observación fina de la situación económica social y política en que se encuentra el grupo social: pobreza, desempleo, exclusión de la educación y del acceso a la formación universitaria, etc. Numerosos dirigentes mayas han señalado reiteradamente la situación de pobreza, analfabetismo, discriminación en el acceso a los estudios universitarios, etc., y la descalificación de su sistema tradicional de conocimientos, de prácticas sociales, del patrimonio, del sistema de valores, la desposesión de espacios territoriales, de los espacios de poder y de los medios de acceso a nuevas formas de relación social. Es sin duda una realidad social de la que también se ha amparado la estrategia de la configuración de la «identidad política»

55. *ladino*: «blanco» o «mestizo» por oposición al indígena [NdE].

como medio de re-identificación colectiva. Esta desposesión es particularmente evidenciada, a nivel del espacio político y del poder, por un sector del movimiento, lo que ha conllevado la configuración de estrategia de reconquista de lo local ya que lo nacional les sigue cerrando las puertas. El poder local es visto y pensado como espacio de reconquista, como terreno-territorio de experimentación-formación y, más ampliamente, como trampolín posible, eficaz y legitimizante de reconquista

La conciencia de la desposesión histórica del poder es, también, el resultado de un nuevo estadio de esa toma de conciencia que conlleva e implica un juicio de valores de la situación. En el terreno político, el movimiento maya se sitúa a partir de dos grandes lógicas diferenciadas: el llamado «movimiento popular» tiene una visión más inmediata como consecuencia de su relación ideológica con el movimiento revolucionario y se sitúa específicamente en el terreno del poder político nacional, mientras que el llamado «movimiento no alineado» tiene una visión más mediatizada por la cultura y planifica su inserción política nacional sobre el mediano plazo priorizando, en consecuencia, los procesos de apropiación del poder local a través de los comités cívicos, de las formas de organización local, de los espacios de intervención social, de formación, de capacitación, de planificación, etc.

2.5.- La reivindicación de la autenticidad y la descalificación por la «inautenticidad», o las lógicas de lo «puro / impuro»:

La reivindicación y la lucha por los valores constitutivos de un grupo de pertenencia conlleva frecuentemente, en el caso de un pueblo o un grupo humano que está en proceso de constitución de su «identidad política», a los procesos descritos por la teoría marxista en su análisis de la «toma de conciencia política». La relación a la «autenticidad» es un componente central tanto de las luchas colectivas como de las estrategias individuales el cual genera un discurso que tomará formas múltiples en función de los contextos y de los procesos. Tratándose de una realidad valorada subjetivamente, al igual que la tradición y la discriminación, el recurso a la autenticidad de que se es portador colectiva e individualmente, debe ser considerado también como una especie de «maniobra simbólica» que tiende a constituirse en un espacio purificado del cual la «inautenticidad» es desechada por ser considerada como incoherencia social deslegitimizante. Históricamente, la reivindicación de la autenticidad es también una táctica específica de constitución de un espacio político específico y la descalificación del otro como incompetente (por no «purificado») para ocupar el espacio político de la interacción social.

Este proceso ha sido –y es– también el resultado de la confrontación simbólica en el terreno político entre esas dos entidades imaginarias, socialmente hablando, pero reales, y que en el terreno operativo se auto reconocen como mundo indígena y mundo ladino. La autenticidad, el mundo indígena la reivindica como fidelidad, como capacidad de creencia, como capacidad de respeto con los ancestros, como capacidad de respeto-gratitud de / con la naturaleza, como portador de valores y de fidelidades familiares y comunitarias-colectivas, como, en definitiva, una capacidad de ser

más humanos, más auténticos y más dignos. Este componente estuvo –y en parte está– omnipresente en el discurso maya y continúa siendo una de las creencias interiorizadas de un gran número de actores que, en ciertos casos, son identificados por organismos y actores internacionales como «encarnación» de un imaginario primitivo y como concretización de su propia «utopía perdida» y culpabilizante.

Este proceso es necesario situarlo también en el contexto más global de lucha por la apertura democrática de las sociedades –«sociedades abiertas» las llamó Karl Popper–, proceso en el que la confrontación de la corrupción se presenta como necesidad redistributiva de las riquezas de la nación.

2.6.- De la descalificación al pluralismo:

Pero todo este recorrido es un recorrido «político», es decir, de apertura de espacios de participación y de incidencia social de representaciones, construcciones intelectuales y referentes sociales. La relativización de los valores y referentes del otro por la «apertura de espacios a los míos» es, también, el resultado de una lucha por las significaciones y por la primacía de los imaginarios sociales. Y esta apertura de espacios posibles conlleva también una recomposición de estrategias y de priorización de intereses y objetivos. Las luchas sociales con sus logros permanentes y/o temporales hace posible las recomposiciones y las transiciones, las cuales, a su vez, hacen posible también la toma de iniciativa en función de las nuevas coyunturas contextuales.

Es evidente que el movimiento, o ciertos sectores del mismo, han transitado de actores sociales a actores políticos y que este pasaje conlleva la recomposición discursiva, argumentativa y táctica. En la medida en que visiones e interpretaciones defendidas por el movimiento se han convertido en referentes incorporados y reapropiados por franjas significativas de la sociedad; en la medida en que los *Acuerdos de Paz*⁵⁶ –sobre todo el Acuerdo de *Identidad y Derechos Indígenas*– han formalizado contenidos analíticos sobre la realidad de la sociedad guatemalteca y que dicha formalización ha sido discutida en el contexto de los grupos sociales; en la medida en que sectores sociales significativos se han apropiado dicha formalización; en la medida en que la discusión ha esclarecido conceptos y posiciones, etc., se ha producido una interiorización y un esclarecimiento, lo que está incidiendo significativamente en la ideología social de la sociedad guatemalteca.

Como la identidad, la memoria familiar, étnica, religiosa, etc., se construyen siempre oponiéndose a otras memorias o asimilándolas. La búsqueda de legitimidad es una preocupación constante –y un riesgo permanente– de los actores políticos como posibilidad de permanencia contra el tiempo. Toda pretensión de ejercicio del poder conlleva necesariamente una modalidad específica de reconocimiento y «las alianzas» son también uno de los cauces

56. Acuerdos firmados en diciembre de 1996 entre el estado guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca con el fin de poner término a más de tres décadas de conflicto armado al interior del país [NdE].

posibles. Dicho en otros términos, el reconocimiento de la pluralidad es una garantía en la negociación y en las alianzas, lo que significa también, que es un espacio posible de consolidación de la legitimidad.

3.- Discurso identitario, discurso político y formalización de la identidad política.

El lenguaje produce visiones del mundo social a partir de las cuales los comportamientos pueden organizarse o se organizan: ¿qué sería de realidades tan «duras» como el Estado-Nación, derecha-izquierda en política, democracia, etc., sin los discursos que las construyen? A otro nivel, ¿qué es la identidad de un individuo sino el resultado de una impregnación de discursos y de prácticas afirmando –y confirmando– lo que es y lo que puede ser, lo que es pensable que sea?

La construcción discursiva de la realidad se lleva a cabo, por lo tanto, a partir de la demarcación de una frontera entre lo que es significativo y lo que no lo es, lo que existe socialmente y lo que no (es el trabajo por / para la socialización de los ciudadanos) y consiste en el intento por imponer una visión de la realidad, lo que conlleva a veces, so pretexto de pluralismo, la legitimación de lo políticamente –la política– pensable.

La sociología política⁵⁷ ha demostrado que el trabajo de representación de un grupo (trabajo del político) es, en primer lugar, trabajo (discursivo) para hacer existir el grupo, para dotarle de una coherencia mínima. De esta manera, el grupo acaba existiendo «realmente» como un conjunto de actores colectivos reificados que son actores concretos, actores efectivos por y gracias a la fuerza del discurso.

La identidad es también un discurso, es decir, un cierto tipo de relato de y desde la sociedad. Su rol –y su mérito– es el de hacer inteligible situaciones y realidades sociales que el discurso oficial es incapaz de circunscribir, analizar, valorar y asumir. En este contexto, el discurso identitario se presenta también como una «ruptura de significado» en la esfera social y política: se refiere permanentemente a la necesaria desestructuración de lo social y de lo político en sus referentes y lógicas «oficiales», es decir, tradicionales.

El discurso político identitario está caracterizado por una serie de variables explícitas, ya que la identidad política no es evidente, es decir, no es automática, como hemos señalado, sino que es el resultado de un proceso de construcción. En efecto, no puede emerger sino como consecuencia de una reflexión estratégica de grupos, por una parte y, sobre todo, de individuos en el contexto de crisis y de conflictos, por otra. Y esta identidad no puede ser identificada sino en el marco específico del lenguaje y de los discursos que son formulados y que ella misma genera y formula, ni independiente-

57. Cf. entre otros, Baugnet, L. 1994. - «Sentiments d'appartenances et représentations» - en: CURAPP (Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie), *L'identité politique*. Paris: PUF, pp. 111-124; Doise, W. & F. Lorenzi-Cioldi 1991. - «L'identité comme représentation sociale» - en: Aebischer, V., P-P. Deconchy & E.M. Lipiansky (eds.), *Idéologie et représentations sociales*. Cousset: Delval, pp. 273-286.

mente de los mitos, los rituales y las ideologías que le dan significado. La identidad en general y la identidad política en particular es un «discurso», como lo señala Denis Constant Martin⁵⁸, quien ha elaborado una especie de tipología de las funciones del discurso identitario en política. Esta tipología la fundamenta en el concepto de «identidad narrativa» que Paul Ricoeur⁵⁹ ha elaborado en su obra *Temps et récit*.

En las sociedades contemporáneas, el discurso identitario se enraíza sobre la recreación de un pasado (del que hemos hablado anteriormente) generalmente mítico o mitificado. Proporcionando respuestas simples, pensadas como definitivas e inevitables sobre el pasado, permite formular la incertidumbre y la angustia afirmando «*el deseo de lazos, de significado y de valores compartidos*».

El individuo se encuentra siempre en las fronteras de interacción de varios grupos de pertenencia, pero es el discurso identitario el que le permite orientar sus opciones, hacer «*necesario, normal, lógico e inevitable el sentimiento de pertenencia a un grupo*»⁶⁰.

Hutu o tutsi, maya o ladino, hindú o musulmán, etc., la separación de aquello que estaba íntimamente imbricado supone, ya es conocido, un trabajo retórico e ideológico considerable que se convierte en contenido del discurso político identitario.

Definiendo al otro, eligiendo su grupo de identificación y de pertenencia, el discurso identitario reconstituye, para hacerlos compatibles, los cuatro pilares de la experiencia humana: el tiempo, el espacio, la cultura y los sistemas de creencias. La historia es recreada, los «lugares de memoria» activados, los valores y las creencias reinventadas, en función de la operatividad que la coyuntura exige.

Las estrategias étnicas, nacionalistas o comunitarias son movilizaciones políticas para contestar, confrontar o conquistar el poder. Los discursos identitarios se modifican en relación con la permanencia y la temporalidad de las confrontaciones o las victorias de las organizaciones políticas portadoras de las ideologías identitarias. Los discursos identitarios no tienen la fuerza que tenían las ideologías de la primera mitad del siglo XX (comunismo, nacionalismo) pero continúan planteando la cuestión de la articulación entre el pasado y el presente que la sobreabundancia de información vuelve cada vez menos legible.

En este sentido, el discurso de numerosos actores y dirigentes mayas se sitúa claramente en «territorios» caracterizados por la necesidad funcional de una eficacia de mediano y largo plazo, eficacia pensada a partir de parámetros discursivos que podríamos sintetizar así: decir las cosas para crear lazos y unificar voluntades; hacer que se produzca un proceso electivo determinado por la pertenencia más que por la adscripción; distinguir entre los unos y los otros señalando la no compatibilidad de los unos y de los otros;

58. Constant Martin, D. (ed.) 1995. - *Cartes d'identité, comment dit-on «nous» en politique* - Paris: Presses de Sciences-Po.

59. Ricoeur, P. 1985, op.cit., t. III, *Le temps raconté*, p. 355.

60. Taifel, H. 1982. - *Social Identity and Intergroup Relations* - Cambridge: Cambridge University Press.

unificar a través de los «lazos de la memoria reactivada»; en fin, obtener a través de la articulación del pasado y del presente las dinámicas de adhesión que son la condición de la victoria.

Situada en la interfase de lo individual y lo colectivo-social, de la conciencia y de lo inconsciente, de lo racional y lo pulsional, de lo imaginario y de lo discursivo, las representaciones sociales son, a la vez, construcciones mentales y contenidos intelectuales del proceso de conocimiento y de pensamiento. A tal punto que no es posible pensar representaciones sociales sin procesos cognitivos y viceversa. Se trata, por lo tanto, de elementos centrales de la «vida mental» y social de los individuos y de las colectividades. Determinadas en ciertos casos, determinantes en otros, son ellas las que orientan comportamientos, conocimientos y relaciones.

Ahora bien, las representaciones sociales son, en todos los casos, representaciones de y con «algo» para «alguien». Su configuración es el resultado de procesos en los que actores y grupos sociales recurren a «materiales» diversos e incluso heteróclitos: recuerdos colectivos (mitos, cuentos), construcciones sociales, reminiscencias y percepciones individuales, imágenes, formulaciones semánticas, ideas resultantes de los procesos de socialización (dichos, creencias, supersticiones), clichés presentes en las percepciones sociales (prejuicios, estereotipos, etc.), reappropriaciones, etc. Estas representaciones son múltiples y emergen condicionadas también por los contextos políticos y/o sociohistóricos.

En su dimensión epistemológica, no es la dimensión «verdadero-falso» ni su relación con los criterios de «verdad» aquello que permite acercarse al análisis de las representaciones: la naturaleza misma de «representación», es decir, construcciones significantes de y sobre la realidad, las califica, al mismo tiempo, como falsas-verdaderas: falsas porque en ningún momento se refieren a la naturaleza del objeto; verdaderas ya que son los referentes, para los sujetos sociales, de un tipo de conocimiento válido que articula las lógicas de su comportamiento.

Este conjunto de construcciones-representaciones es la materia prima de la identidad individual y colectiva. Es a través de ellas que los actores se piensan y piensan lo social. Pero como lo hemos señalado, el que unas u otras sean los referentes discursivos e identificadores en un momento determinado, está condicionado, en gran medida, por los contextos políticos y sociohistóricos. Esto significa también que la identidad es preciso pensarla a partir de estos procesos de movilización y que las representaciones individuales o colectivas que son avanzadas en los contextos coyunturales es necesario analizarlas a partir de las variables estratégicas que las condicionan.

La identidad sociopolítica se presenta, también, como un recurso que los actores políticos y sociales se esfuerzan de explotar, en el marco de las estrategias de poder, es decir, de salida de la dominación y de ascensión a los espacios de poder existentes o contruidos específicamente como futuros trampolines de pasajes posibles. En esta perspectiva podemos afirmar también que la identidad en general y la identidad política en particular, se presentan como un recurso ideológico al cual recurrirá sistemáticamente el discurso político identitario: la evocación de una identidad erigida en valor

supremo de referencia puede desempeñar también un rol de «argumento de autoridad» en el debate político, es decir, en el acceso a espacios denegados que es necesario conquistar.

En este fin de siglo, en el que la «revolución democrática» ha implicado la toma de conciencia masiva de los derechos democráticos por parte de grupos mayoritarios de las sociedades, es también necesario señalar la emergencia de grupos sociales y actores individuales capaces de elaborar estrategias concurrentes frente al poder y frente a otros grupos sociales, lo que conlleva una profundización indiscutible de la democracia social. El desarrollo del movimiento maya es un caso particularmente significativo de estos procesos y sus reivindicaciones se sitúan también en la perspectiva de una profundización de la democracia social y participativa que, aunque en ciertos casos ha conllevado formas de atomización evidentes, ha permitido, en otros, configurar nuevas formas de institucionalidad articuladas a partir de redes representativas y portadoras de nuevas formas de legitimidad. Estos procesos permiten también pensar que nuevas expectativas son posibles y que son las luchas sociales, las reivindicaciones y la concertación las que abren esperanzas nuevas de coparticipación y de responsabilidad en la construcción de sociedades más abiertas, más equitativas y más justas.

Bibliografía

- Baggioni, D. 1997. - *Langues et Nations en Europe* - Paris: Payot.
- Balibar, R. 1993. - *Le Colingisme* - Paris: PUF.
- Baugnet, L. 1994. - «Sentiments d'appartenances et représentations» - en: CURAPP (Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie), *L'identité politique*. Paris: PUF, pp. 111-124.
- Brewster, S. M. 1972. - «A 'Maps' for thinking about Personality and Politics» - en: S. A. Kirpatrick & L.K. Pettit (eds.), *The social psychology of political life*. Belmont: Duxbury Press, pp. 35-44.
- Caratini, R. 1986. - *La force des faibles: encyclopedie mondiale des minorités* - Paris: Larousse.
- Conferencia Episcopal de Guatemala 1992. - 500 años sembrando el Evangelio, *Carta Pastoral colectiva de los obispos de Guatemala*. - Guatemala: CEG.
- Charnay, J. P. 1995. - *La stratégie* - Paris: PUF.
- Chevalier, J. (ed.) 1994. - *L'identité politique* - Paris: PUF.
- Constant Martin, D. (ed.) 1995. - *Cartes d'identité, comment dit-on «nous» en politique* - Paris: Presses de Sciences-Po.
- Crozier, M., 1963. - *Le phénomène bureaucratique* - Paris: Éd. du Seuil.
- Crozier, M., 1987. - *Etat modeste. Etat moderne* - Paris: Fayard.
- Crozier, M. & Friedberg, E. 1977. - *L'acteur et le système* - Paris: Éd. du Seuil.
- Doise, W. & Lorenzi-Cioldi, F. 1991. - «L'identité comme représentation sociale» - en: Aebischer, V., Deconchy, P-P & Lipiansky, E. M. (eds.), *Idéologie et représentations sociales*. Cousset: Delval, pp. 273-286.
- Enrico, G. 1993. - «Will Italy Remain a Nation?» - en: *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 34, n° 2, pp. 309-321.
- Fanon, F. 1952. - *Peau noire, masques blancs* - Paris: Ed. du Seuil.
- Fiole-Delcourt, A. 1948. - «La conscience chez Marx» - en: *Esprit*, n° 145, pp. 852-869.
- Fougeyrollas, P. 1963. - *La conscience politique dans la France contemporaine* - Paris: Denoël.
- Freud, S. 1979. - *Naissance de la psychanalyse* - Paris: PUF.
- Fromm, E. 1974. - *La conception de l'homme chez Marx* - Paris: PBF.
- García-Ruiz, J. 1998. - «Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el rol de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala» - en: F. López (ed.), *Los retos de la globalización. Ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, tomo II. Caracas: Unesco, pp. 767-817.
- Giddens, A. 1989. - *Nation, State and Violence* - Londres: Polity Press.

- Giddens, A. 1991. - *La cuestión de la sociedad* - Buenos Aires: Amorrortu.
- Giordan, H. (ed.) 1992. - *Les minorités en Europe: droits linguistiques et droits de l'homme* - Paris: Kiné.
- Greenstein, F. I. 1969. - *Personality and Politics. Problems of Evidence, Inference and Conceptualization* - Chicago: Markhan Publishing.
- Gunnemark, E. 1992. - *Countries, Peoples and their Languages: The Geolinguistic Handbook* - Göteborg: Geolinguua.
- Halbwachs, M. 1968. - *La mémoire collective* - Paris: PUF.
- Hirschmann, A. 1991. - *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* - Paris: Fayard.
- Janet, J. 1929. - *L'évolution psychologique de la personnalité* - Paris: A. Chahine.
- Kavolis, V. 1980. - «Logics of Selfhood and Modes of Order: Civilizational Structures for Individual Identities» - en: Robertson R. & H. Burkart (eds.), *Identity and Authority. Exploration in the Theory of Society*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 40-60.
- Kirkpatrick, J. J. 1974. - *Political Woman* - New York: Basic Books.
- Kokosalakis, N. 1993. - «The Historical Continuity and Cultural Specificity of Eastern Orthodox Christianity» - comunicación en el congreso *Religion sans frontières*, Roma: Universidad La Sapienza.
- Krulic, J. 1990. - «Deux sociétés civiles, plusieurs nations. Les luttes nationales dans la Yougoslavie post-titiste» - en: *Le Débat*, n° 59, pp. 31-49.
- Lacorne, D. 1997. - *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme* - Paris: Fayard
- Lane, R. E. 1972. - *Political Man* - New York: The Free Press.
- Lavabre, M-C. 1994. - «Usages du passé, usages de la mémoire» - en: *Revue Française de Sciences Politiques*, No. 3, Paris.
- Lévi-Strauss, C. 1973. - *Anthropologie structurale deux* - Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (ed.) 1977. - *L'identité* - Paris: Grasset.
- Mead, G. H. 1963. - *L'Esprit, le soi et la Société* - Paris: PUF.
- Moscovici, S. 1979. - *Psychologie des minorités actives* - Paris: PUF.
- Moscovici S. & B. Personnaz 1980. - «Studies in social influence, V: minority influence and conversion behavior in a perceptual task» - en: *Journal of Experimental Social Psychology*, N° 16, pp. 270-282.
- Nora, P. 1989. - «Mémoire-Histoire» - en: Afanassiev, Y & M. Ferro (eds.), *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la Glasnost.*, Paris & Moscú: Payot & Progress, pp. 411-418.
- Pérez, J. 1993. - *Influences sociales. La théorie de l'élaboration du conflit* - Ginebra: Delachaux & Niestlé.
- Piaget J., et al., 1974. - *La prise de conscience* - Paris: PUF.
- Poirier, L. 1996. - *Stratégie théorique III* - Paris: Economica.

- Richard, G. (ed) 1992. - *La Histoire inhumaine: massacres, holocaustes et génocides des origines à nos jours* - Paris: A. Colin.
- Ricoeur, P. 1985. - *Temps et récit* - Paris: Éd. du Seuil.
- Ricoeur, P. 1990. - «Evenement et sens» - en: *L'espace et le temps, Actes du XXII Colloque de l'Association des sociétés de philosophie de la langue française*. Paris : Vrin, pp. 9-20.
- Sainsaulieu, R. 1977. - *L'identité au Travail* - Paris: Presses de Sciences-Po.
- Schnapper, D. 1994. - *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation* - Paris: Gallimard.
- Sève, L. 1972. - *Marxisme et théorie de la personnalité* - Paris: Ed. Sociales.
- Stone, W. F. 1974. - *The Psychology of Politics* - New York: The Free Press.
- Sumner, W.G. 1906. - *Folkways* - Boston: Ginn & Co.
- Taifel, H. 1982. - *Social Identity and Intergroup Relations* - Cambridge: Cambridge University Press.
- Ternon, Y. 1995. - *L'Etat criminel: les génocides au XXe siècle* - Paris: Le Seuil.
- Torelli, M. 1992. - «Introduction» - en: *Religion et guerre*. Nice: Mame.
- Ungaro, D. 1994. - «Identità e differenza. Le radici sociali degli etnonazionalismi conflictuali» - en: *Mare di guerra, mare di religioni*. Firenze : Edizioni Cultura della Pace.
- Valensi, L. 1992. - *Les fables de la memoire. La glorieuse bataille des trois rois* - Paris: Seuil.
- Zazzo, R. 1973. - «La Genèse de la conscience de soi» - en: *Psychologie de la connaissance de soi*, Symposium. Paris: PUF.