

LAS REPRESENTACIONES DEL INDÍGENA  
DESDE LA ANTROPOLOGÍA EN GUATEMALA

*REPRESENTATIONS OF INDIGENOUS PEOPLES IN GUATEMALAN  
ANTHROPOLOGY*

*Julián López García*  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

*Gemma Celigueta Comerma*  
*Universidad de Barcelona*

*Lorenzo Mariano Juárez*  
*Universidad de Extremadura*

*Recibido:* 9 marzo 2015

*Aceptado:* 10 abril 2015

*Resumen:*

Este artículo reflexiona sobre cómo ha representado la antropología al indígena en Guatemala. El texto identifica tres períodos clave en esta representación que van desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad. Hasta los años 1970, podemos identificar cómo las imágenes del indígena que proyectó la antropología (entre el infantilismo y la degradación) imposibilitaron la misma integración social que los antropólogos decían defender. Las imágenes sobre el indígena cambiarían a partir de los años 1970, condicionadas por la guerra y el desarrollismo pero también por la emergencia de un movimiento indígena que cuestionaría las repre-

*Abstract:*

This article reflects on the ways in which anthropology has represented indigenous people in Guatemala, identifying three key periods in this representation ranging from the early twentieth century to the present. Until the 1970s, we can observe how anthropological images of indigenous people ranging from infantilizing to degrading prevented the very social integration that anthropologists claimed to defend. Images of indigenous people began to change after 1970 under the effects of war and economic development policies but also as a result of the emergence of an indigenous movement that questioned the

sentaciones de esta primera antropología. Finalmente, el éxito y la aceptación general del término maya en el período de post-guerra apunta a un renacimiento “cultural” pero también a una multiplicidad de objetos de estudio que, desde la antropología, parecen sugerir la dificultad por continuar utilizando las mismas categorías del pasado.

*Palabras clave:* pueblos indígenas, Guatemala, Representaciones, Historia de la Antropología, Mayas.

representations of pre-1970s anthropology. Finally, the success and general acceptance of the term “Maya” in the postwar period points to a “cultural” renaissance but also to various objects of study that suggest the difficulty of continuing to use the same anthropological categories used in the past.

*Keywords:* indigenous peoples, Guatemala, representations, history of anthropology, the Maya.

Este artículo trata de cómo ha visto y ha representado la antropología al indígena en Guatemala desde comienzos del s. XX, momento en que la disciplina tiene una presencia más formal en el país centroamericano, hasta la actualidad. Las dificultades son, evidentemente, grandes y variadas: tratar un periodo tan largo de tiempo, abordar un grupo humano tan diverso e igualmente un grupo profesional, el de los antropólogos, cambiante en función de las modas epistemológicas y las procedencias nacionales. Así mismo la propia identificación del objeto de este recorrido impresionista que iniciamos, “el indígena”, es cuestionable: ellos mismos se han denominado –y los antropólogos los han denominado- de diferente manera a lo largo de estos 100 años que abordamos: indio, indígena, maya, poblador originario... son algunos de los nombres con que han sido y son identificados. Hemos optado por usar “indígena” porque responde al uso mayormente aceptado en el tiempo que consideramos y porque no está tan connotado como “indio” o “maya”. Evidentemente, como decíamos más arriba, el objetivo se tornaría inabarcable si pretendiésemos cubrir exhaustivamente todo lo que los antropólogos han dicho de los indígenas. Por eso nuestro texto tendrá un aire impresionista que dibujará tendencias y campos de sentido que nos han parecido sugerentes.

El texto lo hemos dividido en tres apartados que responden a los tres periodos que desde nuestro punto de vista son distintivos en la contemplación y análisis del indígena guatemalteco. En la primera parte nos adentramos en el periodo que va desde comienzos de siglo a 1970. La fecha de inicio tiene que ver con el hecho de que socialmente lo indígena cobre importancia en una doble dimensión: el pasado maya se destaca gracias al ímpetu de las excavaciones arqueológicas y al mismo tiempo, en el marco del primer

centenario de la independencia. Así, la idea de la nación guatemalteca se construye con imágenes del pasado prehispánico pero también se vuelve necesario replantear cual debe ser el lugar y la relación con los indígenas del presente. En este replanteamiento la antropología jugará un papel de primera importancia gracias a una intensa presencia de notables antropólogos culturalistas norteamericanos.

Elegimos 1970 como comienzo de la segunda etapa porque en el terreno político coincide con el momento especialmente duro del conflicto armado tras la llegada a la presidencia de Carlos Arana Osorio, pero también es el momento en que se publican dos obras emblemáticas en Guatemala: *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez y *Guatemala. Una interpretación histórico-social* de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. Estos autores son una muestra de cómo la antropología caminó en esta época a la par de los procesos sociales a veces sugiriendo modelos y otras dando fe de situaciones supuestamente irreversibles en relación a los pueblos indígenas. También esos autores ejemplifican el viraje de la antropología en Guatemala: la antropología norteamericana saldrá de Guatemala y tomarán protagonismo autores locales que pronto también, y por distintas razones, se verán obligados al exilio exterior o interior. La fecha clave del pasaje del segundo al tercer periodo, 1996, tiene que ver evidentemente con el fin de la guerra y la firma de la paz, pero también con los orígenes del llamado “renacimiento maya”. Los indígenas comenzarán a ser llamados mayas por las élites activistas autóctonas y por intelectuales extranjeros. Particularmente serán antropólogos quienes acuñen el término que pronto tendrá implicaciones también políticas.

En fin, a lo largo de las siguientes páginas vamos a asistir a una sucesión caleidoscópica de imágenes de los indígenas de Guatemala, trazadas por la antropología que advierten de la problemática relación entre ciencia y sociedad. Ello nos permite reflexionar hasta qué punto la antropología en Guatemala ha actuado como variable independiente que provoca transformaciones sociales y hasta qué punto son los procesos sociales quienes orientan las narrativas antropológicas.

### *1. Exotismo, esencialismos culturales y estigmas: primeras imágenes del indígena guatemalteco desde la antropología*

Coincidiendo con la difusión de los trabajos de Morley a comienzos del s. XX y los descubrimientos de Tikal y Uaxactum, se genera entre la intelectualidad guatemalteca cierto desconcierto por no poder explicar la relación entre esos mayas antiguos y los llamados indios del presente. Antes, incluso, en la que puede considerarse como la pri-

mera etnografía sobre los indígenas de Guatemala (*Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala* - “La etnografía de las tribus indígenas de Guatemala”), escrita por Otto Stoll en 1889 y publicada en español en 1935<sup>1</sup>, ya se había planteado el interés por buscar las trazas de aquellos esplendorosos mayas en los indígenas contemporáneos (1958: XLIX-L).

Ese deseo de buscar conexiones culturales del pasado en el presente modificará radicalmente la postura eugenésica que había tenido cierto predicamento en los años 1920, relegada solo 10 años más tarde. Baste decir que el famoso alegato eugenésico de Miguel Ángel Asturias en su tesis de Licenciatura de 1923, *El problema del indio*, se vio radicalmente modificada en el ensayo que Asturias presentó al concurso de *Nuestro Diario* en 1930. En su trabajo “Una voz de afuera” (1929), manifestaba su oposición a considerar al indígena un ser inferior y de manera nítida se oponía a la inmigración extranjera y a la eugenesia (Casaus 2005: 236).

En la redefinición “del problema del indio”, la antropología en Guatemala tendrá una protagónica y explícita contribución, especialmente en el debate originado a raíz de la intensa polémica periodística en 1937 centrada en las siguientes cuestiones: ¿Es posible que los indígenas tengan nacionalidad? ¿Había una verdadera nacionalidad antes de la llegada de los españoles? ¿Hasta dónde era realidad o leyenda negra el exterminio de los indígenas provocado por los colonizadores españoles? En el debate fue fundamental la participación de Antonio Goubaud Carrera, el primer antropólogo guatemalteco que formalizaría una posición de cercanía hacia el indígena. Esta posición le valió descalificaciones del tipo: *sensiblería indígena, tiranía precolombina, indianista sentimental, hispanófono o indigenófilo*. En realidad la postura de Goubaud no era nada radical. Simplemente aludía a la conveniencia de estudiar al maya del pasado y al indígena del presente y sus relaciones y abogaba por la creación de instituciones que favoreciesen esos estudios (Gutiérrez Mendoza 2009: 45). En buena medida, su presión y la de quienes lo apoyaron en aquel intenso debate de 1937 posibilitarían la creación de las dos instituciones centradas en resolver el “problema del indio”: el Instituto Indigenista Nacional (IIN) en 1945 (del cual Goubaud fue su primer director) y el Seminario de Integración Social de Guatemala (SISG) en 1956.

En cualquier caso el indigenismo de Goubaud Carrera se modificaría como consecuencia de su paso por la universidad de Chicago a partir de 1943 y la vinculación intelectual y quizá también ideológica con Robert Redfield y Sol Tax. El estudio del

---

1. La difusión amplia de su obra fue en 1958, al ser publicada por el Seminario de Integración Social. Para Gutiérrez Mendoza, el primer antropólogo moderno que trabajó en Guatemala sería otro alemán Alfred Trozzer con su trabajo sobre el área maya-lacandona (2009: 30).

indígena iría parejo a la búsqueda de formas de integración en una nueva Guatemala homogénea (González Ponciano 1998: 26).

En su discurso de toma de posesión como director del IIN, Antonio Goubaud también planteó la idea de buscar el bien del indígena a partir de su integración cultural, lo que implicaría, “eliminar idiomas extraños”, “trajes de fantasía que los señalan del resto de la población”, dejar atrás “el tormento de creencias que una ilustración media elimina” y el abandono de “una atadura tecnológica que data de miles de años” (Goubaud 1946: 17-25). No obstante, el triunfo de la revolución modificaría los planes del proselitismo integracionista. En los años que van hasta el triunfo de Castillo Armas, el indigenismo del IIN tendrá una orientación más flexible y, aunque no se alejará de ciertas metas integracionistas, privilegiará ante todo el conocimiento del mundo indígena para favorecer nuevos proyectos políticos como el de la reforma agraria (Pérez de Lara 1988: 58).

En cualquier caso la acción ideológica más contundente y la presencia más significativa de la antropología en relación con el indígena guatemalteco fue la creación del Seminario de Integración Social en 1956 por iniciativa de eminentes antropólogos norteamericanos como Richard Adams, Sol Tax, Nathan Whetten y George Foster. El Seminario, cuyo objetivo claro era acelerar el proceso de integración social del indígena a partir del conocimiento antropológico, se empeñó en una intensa labor de publicación de obras antropológicas como nunca volvería a repetirse en Guatemala. Así, en sus dos primeros años de vida, el Seminario publicó nueve obras con un tiraje de 38.000 ejemplares cada una. Aunque en el secretariado general del SISG figuraban los principales representantes del indigenismo en Guatemala con la presencia de Jorge Luis Arriola o Juan de Dios Rosales se adivinaba el poder programático, organizativo y seguramente también financiero de antropólogos norteamericanos. De hecho, las acciones y publicaciones de antropólogos norteamericanos en el SISG serán el argumento para que años después se acuñe el término de “Antropología de la ocupación” (Gutiérrez Mendoza 2009: 87-88 y Zelaya 1989).

En el primer volumen del Seminario, *Cultura indígena de Guatemala*, se reproducían artículos de algunos de los más destacados antropólogos que habían sido publicados en Estados Unidos entre 1940 y 1954: Redfield, La Farge, Tumin, Tax, Gillin, Paul, Adams, Siegel y Goubaud. En ese volumen destacan especialmente los textos de Redfield y Tax que junto a Richard Adams y Goubaud Carrera estaban en la base de la fundamentación intelectual e ideológica del SISG. El atraso y el primitivismo indígena y la propuesta de sendas para la ladinización serán asuntos clave en sus textos (Redfield 1956; Tax 1956) pero también su consideración de que son “civilizados” para cuestiones que tienen que

ver con el comercio, el dinero y las relaciones sociales. Así, se trataría de un pueblo “cuya visión del mundo es de tipo primitivo, y cuyas relaciones sociales son y han sido, durante largo tiempo, de tipo civilizado” (Tax 1956: 117).

El segundo de los títulos fue la *Encuesta sobre la cultura de los ladinos* en Guatemala, escrita por Richard Adams, donde según el prólogo, “se plantea de forma sencilla y admirable los procesos mediante los cuales los miembros del grupo indígena se están convirtiendo en miembros del grupo ladino” (1956: 5). Efectivamente se trata de un libro que justifica de alguna manera la inevitabilidad de la ladinización sin que en ningún momento se lamente la pérdida cultural que estaría implicando ese horizonte.

El tercer volumen se tituló precisamente *Integración social en Guatemala* y recogía los trabajos que en junio de 1956 un amplio grupo de antropólogos presentó en una conferencia para tratar diversos aspectos de la integración social en el país. Entre otros participaron como conferenciantes y comentaristas, Ángel Palerm, Joaquín Noval, David Vela, Juan Comas, Juan de Dios Rosales, Nathan Whetten, Charles Wagley, Sol Tax, George Foster, Mario Monteforte Toledo, Ralph Beals, Manning Nash, Melvin Tumin, Richard Adams, John Gillin, George Britnell y Jorge Luis Arriola. Los mismo textos con más comentarios se volverían a publicar en el volumen 9 de la colección que se tituló *Integración social de Guatemala 2* (1958).

El cuarto volumen, publicado en 1954, inauguraba la espléndida colección de monografías norteamericanas clásicas con la publicación de *Santiago Chimaltenango*, de Charles Wagley, basada en su trabajo de campo en esa comunidad en 1937. Se trata de una obra de corte culturalista, sin referencias explícitas a las bondades de la ladinización pero sí con variadas referencias al exotismo indígena (López García 2011, 2014).

Los volúmenes 5 y 8 se dedicaron a la publicación de las dos primeras etnografías sobre indígenas de Guatemala escritas por los antropólogos alemanes Otto Stoll (*Etnografía de Guatemala. Estudio de las áreas lingüísticas del país*, 1958) y Franz Termer (*Etnología y Etnografía de Guatemala*, 1957). Termer representaría a los indígenas como una raza añorada, egoísta, supersticiosa, frugal y de poca resistencia al alcohol (1957: 254).

Aunque el trabajo de John Gillin (1958: 354) con los pokomanes, que se publicaría en el volumen 7 de la colección con el título de *San Luis Jilotepeque*, no tuvo ese tono negativista y estigmatizador, sí vuelve a referirse a algunos tópicos en torno a los indígenas guatemaltecos, que acabarían convirtiéndose en estigmas como la inherente tristeza, la falta de sentimientos o ciertas referencias al primitivismo económico. Según el antropólogo, habría una diferencia radical en torno al valor que otorgan al trabajo ladinos e indígenas: los primeros usarían el trabajo para obtener dinero que emplearían entre otras cosas para adquirir y usar tecnología mientras que los indígenas usarían el

dinero para “satisfacer su devoción religiosa, respaldar sus obligaciones en las cofradías, y estar en disposición de hacerse cargo de los deberes más importantes de la sociedad indígena” (1958: 153).

En todo caso, las lógicas económicas de los indígenas fueron objeto de un interesantísimo debate en la colección del Seminario. Frente a las posiciones de Redfield y Tax que defendieron la modernidad económica indígena expresada en cierta lógica capitalista (de ahí que Tax titulase su investigación sobre Panajachel *El capitalismo del centavo*, también publicada en la colección del SISG en los volúmenes 12 y 14), otras muchas publicaciones se decantaron por plantear las lógicas premodernas o precapitalistas de la economía indígena. Por ejemplo, entre 1930 y 1932 trabajó en Guatemala Ruth Bunzel<sup>2</sup>, quien escribiría años después su monografía sobre Chichicastenango. Respecto al mercado indígena en general y al de Chichicastenango en particular consideraba que “el mercado es la respuesta a la necesidad de vida social” (1981: 107). Por aquellas mismas fechas, entre 1931 y 1933, Charles Wisdom (1961: 55) hizo su trabajo de campo entre los ch’orti’ (que fue publicado en el vol. X del SISG) en donde también sugiere que habría cierta irracionalidad económica, visible por ejemplo en el mercado de Jocotán.

Para el periodo que estamos considerando, el SISG solo publicó una monografía de un antropólogo guatemalteco, la de Rubén E. Reina quien trabajó en Chinautla entre 1953 y 1955. Para él, la modernidad tenía límites que venían impuestos por algún principio tradicionalista esencial: “Cuando la innovación se lleva al punto en el cual está en contra de los elementos básicos de la tradición social, se detiene” (1973: 105).

Aunque se pueda pensar que las obras que eligió el SISG eran especialmente proclives al fomento de la ladinización y cargadas de tono en adjetivaciones negativas, cabe decir dos cosas a favor de aquella ingente empresa. Primero, que junto a esas marcas de incorrección, y falta de sensibilidad relativista, lo cierto es que fue posible que entre 1956 y 1965 saliesen a la luz en español el repertorio de datos culturales más importante que se ha escrito nunca en Guatemala y, segundo, que posiblemente no haya razón para pensar en una selección tendenciosa orientada desde los Estados Unidos. Otros trabajos que no fueron seleccionados por el Seminario planteaban similares marcadores estigmatizantes como por ejemplo la obra de Oliver La Farge sobre Santa Eulalia (1932: 26-27).

En fin, las etnografías de Guatemala basadas en trabajos de campo hasta los años 1950 y publicadas básicamente hasta 1965 nos presentaron a ese “niño con barba” al que se había referido el padre Ximenez (en Termer 1957: 148) o a ese indio cruel y violento que igualmente se nos había retratado desde la conquista, pero también a un indígena con una complejidad social y una sofisticación religiosa que desconcertó. Y junto a

---

2. Curiosamente la obra de Bunzel fue una de las últimas que publicó el SISG nada menos que en 1981.

esa producción de trabajos de antropólogos extranjeros o que se habían formado en el extranjero (lo que Méndez Domínguez -1975- llamó *big tradition*), encontramos una *little tradition* de autoría guatemalteca cuyo cauce de expresión sería la revista *Guatemala Indígena*, órgano fundamental del IIN desde 1961 a 1963 y desde 1968 a 1983, en donde escribirían entre otros Jorge Luis Arriola, Joaquín Noval, Juan de Dios Rosales, Rubén Reina, Francisco Rodríguez Rouanet y David Vela.

La ralentización y cierre de los canales de expresión de la antropología indigenista a partir de 1962 avisaba de la crisis del indigenismo y del Seminario de Integración Social. Varios antropólogos de la débil academia guatemalteca empezaban a hablar con desdén de la antropología culturalista. Luis Cardoza y Aragón refería la necesidad de abolir el “jicarismo y el tipiquismo” en los estudios sobre el indígena e igualmente la conveniencia de “desmarimbizar” la mentalidad del guatemalteco (Gutiérrez Mendoza 2009: 32). Al mismo tiempo que surgían esas voces críticas se comprobaba por esos años 1960 cómo el plan de integración había fracasado. Se adivinaba que un nuevo enfoque de estudio y representación del indígena se hacía necesario.

## 2. *El indígena como sujeto político y el contexto de la guerra (1970-1996)*

La década de los 1970 se caracteriza por el aumento generalizado de la violencia pero también de la movilización social en un contexto en el que empiezan a vislumbrarse los límites del crecimiento económico iniciado en la década de 1950. Los militares afianzan su control del gobierno y responden con contundencia ante el resurgimiento de la lucha guerrillera (Ejército Guerrillero de los Pobres en 1972 y Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas en 1979) en el occidente del país, de población mayoritariamente indígena. La década de los 1970 es también un momento de gran efervescencia organizativa por parte de diversos sectores de la sociedad, entre ellos los indígenas, ante la ineficacia de los gobiernos militares para enfrentar las terribles consecuencias del terremoto de 1976.

En este contexto, el anterior debate sobre quiénes eran los indígenas, su probable transformación en ladinos y su posible integración en el país, se enlaza con la lucha por la representación política indígena tanto a nivel local como nacional e internacional. Además, el cuestionamiento de un enfoque mayoritariamente culturalista por parte de la antropología permite escuchar otras voces que hablan del indígena desde disciplinas como la sociología y la historia. Entre todas estas voces, destacan autores guatemaltecos que toman protagonismo frente a los autores norteamericanos del período precedente. Sin menospreciar la continuidad de la tradición anterior en espacios como el Seminario

de Integración Social o la revista *Tradiciones de Guatemala* del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos, nos vamos a encontrar, por un lado, con un desplazamiento generalizado -ya sea desde posiciones desarrollistas o revolucionarias- de lo indio hacia lo campesino, priorizando un análisis de clase social. Por otro lado, la movi- lización indígena, dirigida en buena parte por líderes que no son campesinos, cuestionará dicho desplazamiento, visibilizando una emergencia indígena que resurgirá, en la década de los 1990, con la llegada de los primeros gobiernos democráticos, centrada en lo maya.

El inicio de este período (1970) viene marcado por la publicación de dos obras capi- tales en el país que, desde el mismo marco teórico del materialismo histórico, señalan diferentes caminos en lo que a representación del indígena se refiere. Nos referimos a *La Patria del Criollo* de Severo Martínez Peláez y *Guatemala. Una interpretación histórico- social* de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. Ambas obras marcarán, durante por lo menos las dos décadas siguientes, los debates sobre la relación entre identidad nacional y diversidad étnica en la que participarán sobretodo antropólogos, sociólogos e historiadores guatemaltecos (Taracena et alii 2004: 95-103). De hecho, ésta será la forma que tomará en Guatemala el debate latinoamericano sobre si los indígenas son ante todo campesinos o indígenas.

A Severo Martínez Peláez no le convencía que el énfasis explicativo de lo indígena propuesto por los antropólogos de las décadas anteriores se centrara en la cultura y no en la política, la sociedad y la economía. En *La Patria del Criollo*, critica a los antropólogos -“los estudiosos de la cultura”- por describir al indio, pero no explicarlo (Martínez Peláez 1998 [1970]: 489). Para este autor era el sistema de explotación colonial aún vigente, el responsable de la existencia de los indios y por tanto, la esperable desaparición del mismo había de traer también consigo la desaparición de los indígenas. “Pensar que puede conseguirse la transformación económica del indio y al mismo tiempo pueda permanecer el indio en sí, es pensar fantasías” (Martínez Peláez 1998: 502-508). Al situar al indígena en el corazón de la lucha de clases, Martínez Peláez eliminaba de un plumazo la problemática cultural o racial subrayada por los antropólogos de las décadas anteriores. Por ello, y a pesar de reaccionar contra la antropología de la primera mitad del siglo XX, Martínez Peláez continuaba sin poder imaginar al indígena más allá de la dicotomía señalada anteriormente: El indio como paradigma del salvajismo y la degeneración o de lo auténtico, genuino y natural, ambas representaciones incompatibles, en todo caso, con el progreso y la modernidad.

El mismo año de 1970, el libro de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert introdujo otra “interpretación histórico-social” a esta problemática indígena. Aunque dichos autores también centraban sus análisis en las contradicciones de la estructura de

clases guatemalteca, resaltaban como factor principal la explotación de los indígenas por parte de los ladinos provocada tanto por el colonialismo interno como externo. Influidos por el incipiente movimiento indígena, puntualizaban, no obstante, que la aparición de lo que llamaban “burguesía indígena” invalidaba la teoría de la desaparición del indio, ya fuera por ladinización cultural o por progreso material, vaticinando el nacimiento de una “actitud nacionalista” indígena.

Además de Severo Martínez Peláez, otros autores marxistas reaccionaron contra esta “actitud nacionalista” y especialmente contra la interpretación del rol que había de jugar esta “burguesía indígena” en el país. Por ejemplo, en un artículo con el sugerente título de “El nacionalismo indígena: una ideología burguesa” (1982), el intelectual guerrillero Mario Solórzano Foppa, comentaba: “como si ser explotado por un patrón indígena fuera mejor que serlo por un patrón ladino” (citado en Arias 1990: 297). Por otro lado, el antropólogo guatemalteco Joaquín Noval, también criticaba en 1972, la posición de Böckler y Herbert al subrayar que los indígenas de Totonicapán y de Quetzaltenango, por mucha burguesía que fueran, compartían una estructura de poder con los ladinos que más les impulsaba a aumentar su poder dentro de la nación que a separarse de ella (citado en Falla 1985: 440).

A pesar de todo, tanto los autores que han escrito sobre el movimiento indígena (Falla 1985: 440, Taracena et alii 2004: 96-98), como también algunos de sus líderes, mencionan el libro de Guzmán Böckler y Herbert como uno de los más influyentes en la movilización indígena de los años 1970. En efecto, algunos futuros dirigentes se alinearon con esta nueva “interpretación” de su rol histórico. Por ejemplo, Ricardo Cajas, fundador del Comité Cívico *Xel-ju* de Quetzaltenango, menciona este libro como uno de los precedentes del movimiento indígena. De hecho, lo considera como el marco teórico de salida que les permitió pensar lo indígena como una lucha social independiente de “los esquemas invisibilizadores de la izquierda tradicional” (Celigueta 2009).

Más adelante, el intelectual maya kaqchikel Demetrio Cojtí, en la propia presentación de la edición guatemalteca de *Guatemala: una interpretación histórico-social* (1995: 9), se desmarcaría de la influencia de esta obra en el pensamiento mayanista actual. Cojtí argumentaba primero, que era colonialista el no conceder a los mayas la capacidad para concebir sus propias líneas de pensamiento y segundo, que no estaba de acuerdo con el análisis marxista de los autores que continuaban relacionando la existencia de los indígenas con el sistema capitalista en lugar de considerar a los Mayas como Pueblo o Nacionalidad.

En todo caso, es indudable que la irrupción del movimiento indígena en América Latina marcaría profundamente, y con carácter propio, la representación del indio en

Guatemala. En este período aparecen algunos autores indígenas cuya principal tarea será cuestionar en libros, revistas y conferencias, las representaciones que hasta entonces se habían hecho de los indígenas, incluidas las de los antropólogos. Estos autores reaccionarán especialmente contra las teorías de la “ladinización” y la “desindianización” todavía presentes y sembrarán, con sus ideas, las semillas de la próxima etapa de emergencia maya. Nos detendremos un momento en algunos de ellos, particularmente representativos por pioneros.

Uno de los más importantes es sin duda el profesor Adrián Inés Chávez quien destacó como estudioso de la lengua *k'iche'*. Precursor de la normalización lingüística de las lenguas mayas, creó un nuevo alfabeto para poder transcribir los sonidos propios del *k'iche'* mediante nuevas grafías inventadas por él. Pero la obra que le daría mayor prestigio sería sin duda la publicación en 1981 de una versión-traducción del *Popol Vuh* que él llamaría *Pop Wuj* escrita a cuatro columnas en *K'iche'* y en castellano (Guzmán Böckler 1997: xvii).

Es indudable la importancia que la versión del *Pop Wuj* de Chávez y su misma persona han tenido y tienen todavía para las organizaciones mayas. La publicación de su versión del *Pop Wuj* y su figura de investigador reconocido marcarían de hecho dos de las estrategias a seguir por el movimiento: la recuperación y reinterpretación de la propia historia (García-Ruiz 1999: 53) y la valoración de aquellos indígenas que destacaban nacional o internacionalmente por su vida y obra. Indígenas que hasta ese entonces habían sido escasos o invisibilizados (Falla 1985: 445). En una lectura descolonizadora, Chávez devuelve el *Pop Wuj* a los descendientes de los mayas y a partir de entonces se convierte en lectura obligada, citada y reinterpretada a la luz de este nuevo contexto de movilización.

Otro texto particularmente representativo de esta tendencia es la ponencia “Réplica del indio a una disertación ladina” presentada por Antonio Pop Caal en el XLI Congreso Internacional de Americanistas celebrado en México en 1974<sup>3</sup>. En este texto, Pop Caal cuestiona la validez de las representaciones del indígena hechas por aquellos que no lo son, atacando especialmente a la teoría de la ladinización.

Finalmente, vale la pena destacar, por pionera, la lucha por la representación de lo indígena que se daría en una de las primeras revistas indianistas de Guatemala, la revista *Ixim*, editada en la década de 1970. En la editorial de febrero de 1978 por ejemplo, la revista insistiría en distinguir a los indios de los pobres y campesinos criticando a los

---

3. Esta ponencia fue publicada en un libro de Guillermo Bonfil Batalla (1981) y ha sido rescatada por organizaciones mayas actuales (Revista Baqtun, s.f.).

“falsos marxistas que tienen posiciones paternalistas como los de la Universidad San Carlos que dicen que los indios no existen” (*Ixim* n° 5, febrero de 1978) y sostendría la unidad de todos los indios de Guatemala más allá de las lenguas y comunidades existentes (*Ixim* n°2, nov. 1977), precediendo en este sentido su reivindicación como Pueblo Maya.

De estos tres ejemplos, podemos concluir que los indígenas guatemaltecos van a irrumpir en el escenario de las ciencias sociales cuestionando la dicotomía que se arrasaba desde los inicios de la antropología: el indio como buen salvaje o el indio como mal salvaje, ambos anclados en el tiempo y opuestos a la civilización. Un indio que ya no podrá volver a representarse como ajeno al devenir de la historia, la modernidad y el Estado. A partir de entonces, muchos de los antropólogos, extranjeros y también guatemaltecos como Carlos Cabarrús (1979) o Ricardo Falla (1978), ambos jesuitas, tendrían en cuenta esta novedosa forma de ser y de estar indígena. Por ejemplo, Ricardo Falla (1995: 21) mostraría el impulso para la movilización que supuso el trabajo de la Acción Católica en las comunidades o describiría y analizaría directamente al movimiento indígena (Falla 1985). Otros autores nacionales y extranjeros (Smith 1990; Arias 1990; Bastos y Camus 1996, 2003) continuarían esta línea de análisis que, desde una perspectiva a la vez histórica y antropológica, relacionaba etnicidad con nación, estado y poder.

Finalmente, la brutalidad de la violencia, la guerra y los abusos a los derechos humanos de finales de los 1970 y principios de los 1980, impregnarían hasta tal punto la realidad guatemalteca que incluso un antropólogo norteamericano como Robert Carmack, que en los años 1970 había publicado libros de etnohistoria sobre los *k'iche'* (Carmack 1979), publicaría en 1988 la edición en inglés de *Guatemala: cosechas de violencia. Los indios mayas y la crisis guatemalteca* (1995). Por ello, si tuviéramos que destacar tres características de la representación del indígena a finales del período que hemos esbozado serían: primero, el cuestionamiento de los propios indígenas sobre las representaciones que de ellos se habían hecho; segundo, la necesidad de analizar, entender y describir la reciente etapa de violencia que afectó especialmente a las zonas indígenas; y, tercero, el desplazamiento de lo indígena hacia lo maya.

### 3. La década de los noventa y lo indígena a partir de los Acuerdos de Paz

La década de los 1990 sentará las bases del proceso por el cual el “problema de lo indio” y las definiciones de lo indígena van a emborronarse y diluirse. En efecto, la atención y la acumulación de reflexión antropológica sobre estos objetos ha desembo-

cado en un resultado ciertamente irónico: hemos pasado de las definiciones claras y las categorías sin discusión a un “fuzzy object” que resulta cada vez más inaprensible. Si en las primeras décadas del siglo XX sabíamos con certeza qué era un indígena [quién/qué era un indio], en los primeros compases de este siglo no parece estar nada claro.

La profusión de objetos de estudio indígenas en este periodo va a estar definida por la consolidación de un cambio epistemológico crucial, el de la transformación de “lo nativo a observar” en lo “indígena como sujeto político”. Ello incluirá también un cambio en las relaciones de los etnógrafos con sus objetos, definidos desde entonces como sujetos o colaboradores. Las preocupaciones centrales de los años cercanos a la firma de los Acuerdos de Paz podrían agruparse en dos grandes bloques: los efectos del conflicto armado en el tejido social (Carmack 1991, Sanford 2003 y 2003b, Manz 2004, Wilkinson 2004) – con la consecuente definición de la “memoria” como un concepto epistemológico central y su inclusión como un marcador de la identidad maya-y dos, la intensificación del persistente debate sobre “lo nacional”. Un proceso en el que la trama guatemalteca va a estar marcada por la evolución del movimiento Maya.

El “abrazo impregnado de miedo” con el que Adams (1990) describía las relaciones indígenas y ladinas bien podría valer para parte de las relaciones de los antropólogos con lo indígena a finales de los 1990, esta vez al calor del emergente debate sobre voces, representaciones y autoridad. La sospecha hacia la “antropología de la ocupación” resurgiría con la publicación en 1999 del trabajo de David Stoll *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalan*, que ponía en cuestión la veracidad de la autobiografía de la Premio Nobel Rigoberta Menchú escrita junto a Elisabeth Burgos en 1983. El conflicto Stoll-Rigoberta y los debates generados en torno a nociones como “verdad” o “testimonio” (Arias 2001) no pueden sin embargo oscurecer el clima de diálogo de toda una hornada de antropólogos norteamericanos (Fischer, E. y R. McKenna Brown 1999; Warren, K. 1998; Nelson, D. 1999) a comienzos de esa década, que colaboraron junto a intelectuales indígenas en la emergencia del activismo Maya.

Así, el contexto nacional – la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas o la ratificación del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en 1995- y el internacional – el Quinto Centenario, la declaración del “Año Internacional de los Pueblos Indígenas en 1993 o el nombramiento de la “Década de los pueblos Indígenas” por la ONU a partir de 1994- crearon el espacio propicio para la irrupción del movimiento por los derechos culturales del pueblo Maya. No obstante, el activismo por los derechos culturales de los mayas también abrió la brecha entre las posiciones de los antropólogos y otras representaciones sociales. En un editorial de la Hora citado por trabajos de Sam Colop (1991) o Nelson (1999) se prevenía

contra ese “entusiasmo por las lenguas indígenas... juego político peligroso, contrario a la unidad nacional y también perjudicial para el destino de nuestros indígenas”. El movimiento maya también era entendido por lo tanto como “un dedo en la llaga” en la articulación étnica de la “Guatemala del Quinto Centenario”. Una cruzada abierta entre las posiciones conservadoras de la derecha y la nueva emergencia de lo indio.

Antes de que los antropólogos se interesaran por los elementos políticos y los procesos organizativos de las diversas organizaciones Mayas (Bastos y Camus 1995, 2003; Bastos y Brett 2010) o por los debates en torno a su definición como movimientos izquierdistas y populares o definidos por su carácter cultural (Warren 1998), la discusión entre antropólogos norteamericanos e intelectuales indígenas puso el foco sobre las aproximaciones constructivistas frente a las visiones esencialistas (Fischer 1999, 2001) y en el debate generado en estos años se incluyó el asunto de la “posición política” de los etnógrafos. Frente a los ataques provenientes de la hegemonía guatemalteca, que representaba el movimiento Maya como una suerte de invención, los activistas e intelectuales indígenas recreaban el discurso de la continuidad cultural, persistente en símbolos aún visibles a pesar de la dominación colonial. Fruto de la colaboración entre antropólogos y activistas, estos trabajos intentaron abrir puentes entre ambas perspectivas, reconociendo la continuidad de la tradición cultural maya mientras que “los nuevos criterios de identidad gravitan alrededor de los signos tradicionales de comunidad, aunque a veces pueden expresar significados opuestos” (Wilson 1995: 11). El movimiento Panmayanista se definía como autodeterminista, donde la identidad de lo indígena debía ser pensada más allá de la dicotomía colonial frente a lo ladino o lo no indígena (Warren 1998:11).

Trabajos como el de Diane Nelson también suponían un intento por acabar con las representaciones identitarias en torno al concepto de “etnostalgia” entre los activistas mayas. Tratando de superar la dualidad indígena/pasado *versus* ladino/modernidad Nelson utiliza la etiqueta “maya-hacker” (2009:407). Esta autora muestra una identidad indígena apegada, desde el activismo, al conocimiento de las nuevas tecnologías de la información y las redes. Pero nadie parecía poner en cuestión que “lo maya” había irrumpido para quedarse. En palabras de Adams: “la consecuencia de todo esto es que los mayas de Guatemala triunfaron en la invención de un nuevo grupo étnico, el maya, que no existía en 1950, pero que muchos reconocen como existente ahora” (1995: 410). Las diferencias serían notables entonces:

“...“maya” es una autodefinición con una connotación política no sólo evidente, sino conscientemente asumida por quien la usa. Frente al “indígenas”, es una etiqueta auto-otorgada o no impuesta, y que hace referencia a un pasado común y glorioso; frente al origen

colonial y por tanto la carga de subordinación que contienen “indio” e “indígena”... significa sentirse parte de un colectivo histórico identificado por unos antepasados, una historia y una cultura común y diferenciada, que supera lo local y las fronteras lingüísticas; y que tiene una serie de derechos que hasta ahora han sido negados tanto por la Corona de Castilla como por la República de Guatemala.” (Bastos y Camus 2003: 18)

Otro rasgo distintivo sobre la construcción de la identidad indígena va a sobresalir en la década de los noventa, con especial relevancia para la disciplina: los indígenas quieren hablar por sí mismos, decidir *lo que son* (Cojtí 1997, Esquit 2002, Sam Colop 1991, Velásquez Nimatuj 2002). Diversos intelectuales interesados por los métodos y aproximaciones de la antropología criticarán en esa época los trabajos de *kaxlanes* –no mayas-, bajo la memoria de las perspectivas asimilacionistas de los primeros trabajos antropológicos (Montejo 1999: 17). Debate complejizado aún más, como ha señalado Casaus (2001: 222), al incluir las reelaboraciones de la dualidad ladino indígena (por ejemplo con las tesis de Morales que critican el concepto de “Pueblo Maya” opuesto al “Pueblo Ladino” mediante atributos esencialistas de carácter cultural, político y religioso), los argumentos basados en la pureza étnica de lo maya de los trabajos de Cojtí (1997) o las posibles identificaciones e identidades de contenido más o menos étnico que contienen estas etiquetas (Adams y Bastos, 2003). Sus definiciones también serían revisadas en los trabajos enmarcados dentro de la nueva “ideología multicultural” que vendría a ocupar los espacios de la ideología liberal (Bastos y Cumes 2007; Hale 2003) en los albores del siglo XXI.

Si algunas versiones indígenas enfatizan la continuidad esencialista como argumento identitario central, la respuesta de cierta Academia sería la crítica por la ingenuidad y el romanticismo de tales postulados, al trabajar lo auténtico sin cuestionar las bases epistemológicas del concepto de autenticidad en sí (Fischer 2001b: 305). En palabras de Victor Montejo (1999: 13): “como mayas, nos es difícil lidiar con el mundo académico, porque si les decimos a los “expertos” lo que es lo maya, se resisten a escucharnos; en cambio, les parece más científico (¿o quizás más cómodo?) decirnos qué se supone que es un maya o como se define la cultura maya”. Como detalle más que anecdótico de ese cambio de paradigma, señalar aquí que en las reediciones de la biografía de Rigoberta Menchú apartan de la coautoría a la antropóloga con la que trabajó.

Frente a cierto olvido de las etnografías de los 1940 y los 1960, este es el tiempo en que se asientan los análisis de la etnicidad en términos de asimetrías políticas y económicas (Bastos 2000: 109). Lo indígena pasa a ser visto como un elemento al que rescatar de su ubicación en la subalternidad. Un colectivo social presente, pero subyugado

y subordinado, movido bajo los intereses del Estado, entre la segregación y las tibias intenciones de la asimilación (Taracena *et. al.* 2003, *cit.* en Bastos y Camus 2003: 90).

¿Qué es ser indio entonces a inicios del siglo XXI? Adams y Bastos (2003) replantearán estas cuestiones, hasta entonces marcadas por la sempiterna distinción indígena-ladino. Adams finaliza diciéndonos que aunque el término ladinización siga usándose en el lenguaje común, ha perdido todo valor analítico (2003: 55), sobre todo tras el reconocimiento del Estado de que los indígenas, se han transformado, pero no para ladinizarse, sino exigiendo la ciudadanía diferenciada. De esta forma, el tradicional problema de lo indígena parece de esta forma diluirse en los trabajos de los investigadores de la última década a través de investigaciones donde la identidad parece más el *lugar* de estudio que el objeto de estudio. La migración interna y a los Estados Unidos, que supone la ruptura con la comunidad como espacio primario de sociabilidad y de identificación (Camus 2002, Bastos 1999), etnografías sobre las nuevas formas de violencia, las clases dominantes, educación, desarrollo y cooperación, indigenismo y turismo o flujos de mercados liberales... los objetos se multiplican en la medida que la preocupación por definir lo indígena parece volverse un asunto secundario. El pasar de los años ha traído consigo una multiplicidad de objetos de estudio donde el cuestionamiento ontológico del problema indígena cimbreaba hacia los problemas indígenas.

### Conclusión

En Guatemala, en los inicios del s. XX, al mismo tiempo que los mayas prehispánicos eran entendidos y valorados a la hora de construir ideológicamente la idea de nación, los indígenas contemporáneos (que nunca se calificaron ni se valoraron socialmente como mayas sino como “indios”) se entendieron y analizaron como un problema para la integración nacional. Ante el “problema del indio”, la antropología en Guatemala respondió mayoritariamente con estudios culturalistas, de comunidad y de personalidad, con una fuerte orientación aplicada a favor del asimilacionismo. A partir de la década de 1920, los primeros antropólogos norteamericanos llegarían a Guatemala en el marco de proyectos universitarios. La antropología en Guatemala mapeó las culturas indígenas con la presencia de antropólogos muy destacados cuyos trabajos serían usados para favorecer la integración del indígena a partir de la creación del Instituto Indigenista Nacional (1945) y, sobre todo del Seminario de Integración Social fundado en 1955.

Sin embargo, las imágenes de los indígenas que proyectan la mayoría de esos trabajos, con adjetivaciones que los encuadran en el infantilismo o en la degradación, los coloca

en una difícil situación para la integración igualitaria y congruente. La exotización del indígena se alimenta en buena medida de una doble idea, de orígenes antiguos pero intensamente amplificadas en esta época, respecto al ser indígena: la del indio infantil y noble frente a la del indio degradado y violento y, en cualquier caso, primitivo. Esta ambigüedad está en la raíz del imaginario europeo sobre el salvaje, por el que se siente, simultáneamente, horror y fascinación.

Así, más allá de las evidencias de la discriminación social sobre los indígenas en Guatemala, las construcciones ideológicas sobre ellos han tenido esa variable pendular. En muchos momentos el indio ha representado el paradigma del salvajismo y la degeneración y en otros momentos el indígena ha representado lo genuino, lo que es esencialmente loable de la humanidad. En la génesis o el mantenimiento de los estigmas que, de algún modo han consolidado la subalternidad del indígena o han dado origen a su preeminencia, también han contribuido los antropólogos con caracterizaciones acerca de la ingenuidad, la violencia, el fatalismo, el fanatismo, la deslealtad o la grandeza moral. En todo caso, las aproximaciones antropológicas al indígena hasta 1970 dieron lugar a un amplísimo conocimiento de sus culturas pero ese conocimiento no favoreció el diálogo interétnico.

En la segunda etapa estudiada (entre 1970 y 1996) las imágenes del indígena estuvieron condicionadas por la guerra y por el desarrollismo de los años 1970. El argumento central aquí era ver cómo se *desindianizaba* al indígena como consecuencia de esos diálogos con el desarrollismo económico y el conflicto político. Si el contexto de la etapa anterior llevaba a la búsqueda de un asimilacionismo etnocéntrico sobre bases de la preeminencia étnica ladina, en este periodo nos encontramos con nuevos planteamientos de asimilacionismo paternalista, en este caso basadas en la clase social: el indígena se superará y crecerá en tanto converja y luche con sus compañeros de clase, los campesinos y los proletarios. Organizaciones políticas izquierdistas y mayormente las revolucionarias, tesis etnodesarrollistas pensadas para la mejora indígena y nuevas actitudes religiosas, herederas del Concilio Vaticano II (sobre todo a través de la acción católica) y del primer desembarco evangélico progresista, convergen en la idea de “modernización del indígena”. No obstante no podemos entender la etapa siguiente de “emergencia indígena” y revitalización maya si no consideramos cómo en este cuarto de siglo lo indígena sobrevivirá en y se proyectará desde asociaciones culturales. En concreto, desde el activismo étnico-cultural y también como señaló Falla para el caso de San Antonio Ilotenango, desde el activismo religioso (1978: 545-548).

El periodo final que hemos tratado aborda los sentidos que la antropología está dando al renacimiento maya en Guatemala, pero no solo. Según hemos comentado

en otro lugar (López García 2009) fue en 1996, cuando el historiador Mario Roberto Morales escribió el artículo titulado “los mayas salen del clóset”, advirtiendo de los peligros neocoloniales del llamado “renacimiento maya”. Presentado ese renacimiento como construcción foránea, “de gringos y europeos”, dicho autor suponía que la adopción del orgullo étnico y cultural así prefigurado era una expresión de la continuidad del colonialismo. Así, lejos de ser la identidad étnica un valor y un sentimiento incuestionable, está sometido a modas y coyunturas como lo están las identidades políticas, religiosas o económicas. Y, sin ninguna duda, de estos énfasis ideológicos en torno al ser indígena en Guatemala, buena parte del material para su representación ha venido de la antropología. Como hemos visto en estas páginas, la antropología ha otorgado una muy diversa atención a los temas indígenas pero apunta a que las categorías que en el pasado fueron útiles resultan hoy no solo incómodas sino inadecuadas.

### *Bibliografía*

- ADAMS, R. (1956) *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Guatemala: SISG
- ADAMS, R. (1990) “Ethnic images and Strategies in 1944”. In Smith, C. y M. Moors (eds) *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press.
- ADAMS, R. (1995) *Etnias en Evolución social, estudios de Guatemala y Centroamérica*, México: Universidad Autónoma metropolitana.
- ADAMS, R. y S. BASTOS (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala: 1944-2000*, Guatemala: CIRMA.
- ARIAS, A. (1990) “Changing Indian Identity: Guatemala’s Violent Transition to Modernity”. In Smith, C (ed) *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press, pp. 258-286.
- ARIAS, A. (2001) *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis: University of Minnesota
- BASTOS, S. (1999) “Migración y diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización”, *Papeles de Población* 5 (22), pp. 199-243.
- BASTOS, S. (2000) “De la nación-Estado a la nación multicultural. Una reflexión histórica y crítica”, *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León* nº 4-5.

- BASTOS, S, y R.L. BRETT (2010) *El movimiento maya en la década después de la paz: 1997-2007*, Guatemala: F&G Editores.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (1996) *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas: 1986-1992*, Guatemala: FLACSO.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (1995) *Abriendo caminos: Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*, Guatemala: FLACSO.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (2003) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Guatemala: FLACSO.
- BASTOS, S. y A. CÚMEZ (2007) *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala: FLACSO.
- BONFIL BATALLA, G (1981) *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Nueva Imagen.
- BUNZEL, R. (1981) *Chichicastenango*, Guatemala: SISG.
- CABARRÚS, C.R. (1998 [1979]) *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*, Guatemala: Cholsamaj.
- CAMUS, M. (2002) *Ser indígena en ciudad de Guatemala*, Guatemala: FLACSO.
- CARMACK, R. M. (1979) *Historia Social de los Quichés*, Guatemala : SISG.
- CARMACK, R. M. (ed.) (1991 [1988]). *Guatemala. Cosechas de violencia. Los indios mayas y la crisis guatemalteca*, Guatemala: FLACSO.
- CARMACK, R. M. (1997) "El trabajo de Adrián Inés Chávez". In Chávez, A.I. *Pop Wuj. Poema mito-histórico ki-chè*, Costa Rica: Liga maya internacional-TIMACH, pp. 128.
- CASAÚS, M. E. (2005) "La generación del 20 en Guatemala y su imaginario de nación". In *Las redes intelectuales centroamericanas, un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala: F&G Editores, pp. 253-290.
- CASAÚS, M. E. (2001) "La renegociación de las identidades étnicas a raíz de los acuerdos de paz en Guatemala". In Pitarch, P. y J. López García (eds.) *Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- CELIQUETA, G. (2009). "*La race n'a jamais été vaincue*": *autorité et représentation politique indigène à Quetzaltenango (Guatemala)*, Tesis Doctoral. Paris: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.
- COJTI, C. D. (1997) *Ri Maya Moloj pa Iximulew: El movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- ESQUIT, E. (2002) "*Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas en Tecpán y su entorno departamental: 1971-1935*", Guatemala: IDEI-USAC

- FALLA, R. (1985) “El movimiento indígena”, *Anales de la Academia de Geografía e historia de Guatemala* 59 (año 61), pp. 437-461.
- FALLA, R. (1995 [1978]) *Quiché Rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché, 1948-1970*, Guatemala: USAC.
- FISCHER, E. F. (1999) “Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism”, *Current Anthropology* 40, No. 4, pp. 473-499.
- FISCHER, E. F. (2001) *Cultural Logics and Global Economies: Maya Identity in Thought and Practice*, Austin: University of Texas Press.
- FISCHER, E. F. (2001-b) “Derechos Humanos y relativismo cultural: la ética antropológica en el área Maya”. In Pitarch P. y J. López García (eds.) *Los derechos Humanos en Tierras Mayas*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 291-310.
- FISCHER, E. y R. McKENNA BROWN (1999) *Activismo cultural maya*, Guatemala: Cholsamaj
- GARCÍA RUIZ, J. (1999) “De la resistencia a la alternativa. Entre “etnoresistencia” discursiva y “etnoestrategia” operativa. Construcción de la identidad socio-política y dinámicas de la acción colectiva en el llamado “movimiento maya”, *Estudios y Documentos* 13, Quetzaltenango: Muni-k’at, pp. 35-66.
- GILLIN, J. (1958) San Luis Jilotepeque. *La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*, Guatemala: SISG.
- GONZÁLEZ- NONCIANO, J. R. (1998) *Esas sangres no están limpias. El racismo, el Estado y la Nación en Guatemala (1944-1997)*, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- GOUBAUD, A. (1946) “Conferencia del Director del Instituto Lic. Antonio Goubaud Carrera”, *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, vol. 1, pp. 17-25.
- GUTIÉRREZ MENDOZA, E. S. (2009) *Ensayos sobre pensamiento antropológico (Guatemala y Brasil)*, Guatemala: USAC.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. (1997) “20 años después: Recuerdos de la primera edición del “Pop Wuj”. In Chávez, A.I. *Pop Wuj. Poema mito-histórico ki-chè*: Costa Rica : Liga maya internacional-TIMACH, p. xv-xxiv.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. y J. L. HERBERT (1995 [1970]). *Guatemala. Una interpretación histórico-social*, Guatemala: Cholsamaj.
- HALE, C. R. (2003) “Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies* 34, pp. 485-524.
- LA FARGE, O. (1994) *La costumbre en Santa Eulalia*, Guatemala: Cholsamaj.

- LÓPEZ GARCÍA, J. (2009) “Proyectos de desarrollo y cambios en el liderazgo indígena”. In López García, J. y M. Gutiérrez Estévez, *América Indígena ante el s. XXI*, Madrid: s. XXI, pp. 241-280.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2011) “Teléfonos celulares en la era de los mayas: representaciones y usos entre los ch’orti’ de Guatemala”. In Pitarch, P. y Orobig, G. (eds.), *Modernidades indígenas*, Madrid: Iberoamericana Verbuuet.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2014) “La curiosidad de las palabras y la senda del corazón en mujeres indígenas de Guatemala”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 33, pp. 255-286.
- MANZ, B. (2004) *Paradise in Ashes- A Guatemalan Journey of Courage, Terror, and Hope*, University of California Press.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, S. (1998 [1970]) *La Patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México: Fondo de Cultura Económica.
- MÉNDEZ DOMÍNGUEZ, A. (1975) “Big and Little Traditions in Guatemalan Anthropology”, *Current Anthropology*, 16(4), pp. 451-552.
- MONTEJO, V. (1999) *Voices from exile: Violence and survival in modern maya History*, University of Oklahoma Press, Norman.
- NELSON, D. (1999) *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley: University of California Press.
- PÉREZ DE LARA, O. (1988) “El desarrollo de la Antropología en Guatemala: necesidades y perspectivas”, *Estudios*, 2, pp. 52-85.
- POP CAAL, A. (s.f.) “Réplica del indio a una disertación ladina”. In *Revista B’aq’tun* n° 9 [en línea], Guatemala: organismo Naleb’. Disponible en: <http://baqtun.naleb.gt/index.php/antonio-pop/item/108-réplica-del-indio-a-una-disertación-ladina>.
- REDFIELD, R. (1956) “Comerciantes primitivos en Guatemala”. In *Cultura Indígena de Guatemala. Ensayos de Antropología Social*, Guatemala: SISG, pp. 43-59.
- REINA, R. E. (1973) *La ley de los santos. Un pueblo pokomán y su cultura de comunidad*, Guatemala: SISG.
- Revista *Ixim* n°2, noviembre 1977.
- Revista *Ixim* n°5, febrero 1978.
- SAM COLOP, E. (1991) *Jub’aq’tun Omay Kuchum K’aslemal, Cinco siglos de encubrimiento*. Guatemala: CECMA.
- SANFORD, V. (2003) *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. New York: Palgrave Macmillan.
- SANFORD, V. (2003-b) *Violencia y Genocidio en Guatemala*, Guatemala: F & G Editores.
- SMITH, C. (1990) *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press

- STOLL, O. (1958 [1889]) *Etnografía de Guatemala*, Guatemala: SISG
- STOLL, D. (1999) “*Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*”, Boulder: Westview Press.
- TARACENA, A. et al. (2004) *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*, Guatemala: CIRMA.
- TAX, S. (1956) “La visión del mundo y las relaciones sociales en Guatemala”. In *Cultura Indígena de Guatemala. Ensayos de Antropología Social*, Guatemala: SISG.
- TAX, S. (1964) *El capitalismo del centavo: una economía indígena de Guatemala*, Guatemala: SISG.
- TERMER, F. (1957) *Etnología y Etnografía de Guatemala*, Guatemala: SISG.
- VELÁSQUEZ NIMATUJ, I. A. (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala*, Guatemala: NawalWuj
- WAGLEY, Ch. (1957) *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala: SISG.
- WARREN, K. B. (1998) *Indigenous movements and their critics. Pan-maya activism in Guatemala*, Princeton University Press.
- WILKINSON, D. (2004) *Silence on the Mountain: Stories of Terror, Betrayal, and Forgetting in Guatemala*, Duke University Press.
- WILSON, R. (1995) *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*, Norman: University of Oklahoma Press
- WISDOM, Ch. (1961) *Los chortís de Guatemala*, Guatemala: .
- ZELAYA, H. (1989) *La ladinización como objetivo de estudio de la antropología de la ocupación: ensayo sobre la obra de Richard Adams, como paradigma de la antropología aplicada al desarrollo político social de Guatemala*, Guatemala: Tesis Escuela de Historia, Universidad de San Carlos.