



ESPAÑA
COOPERACIÓN
CULTURAL
EXTERIOR

**EDGAR
ESQUIT**

*conversa
con*

**TERESA
LAINES**



COLECCIÓN
PENSAMIENTO



Colección Pensamiento II : Edgar Esquit conversa con Teresa Laines /
coord. Silvia Trujillo y Gemma Gil. - - Guatemala : El Librovisor,
Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, 2008.
58 p. (Colección Pensamiento ; V.2 Tomo 4)

ISBN 9922-985-8-8

1. Intelectuales guatemaltecos – Entrevistas
2. Pensamiento intelectual – guatemaltecos
- I. Coaut.

CDU
008 (728.1)

COORDINACIÓN DE PROYECTO

Silvia Trujillo

COORDINACIÓN EDITORIAL

Gemma Gil

DISEÑO

Lucía Menéndez

FOTOGRAFÍA

Andrés Asturias

CONCEPTO ORIGINAL

Rosina Cazali

IMAGEN CONTRAPORTADA

Basada de una ilustración de Antonio Frasconi

El Librovisor

Ediciones alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala

Octubre, 2008

© Todos los derechos reservados

Centro Cultural de España / Guatemala

Vía 5, 1-23 zona 4, 4ªNorte, Ciudad de Guatemala, 01004

(502) 2385-9066

gestion@ccespana.com.gt

www.centroculturalespana.com.gt

blog: cceguatemala.blogspot.com

Edgar Esquit
**CONVERSA
CON**
Teresa Laines

LIBRO
ISOR

EDGAR ESQUIT: HERENCIA DE UNA HISTORIA PARA ESCRIBIR SU HISTORIA

Por Teresa Laines

Nació en Patzicía, Chimaltenango, la tierra del río Tziyá, en 1966, en una familia amante del campo y de las artesanías. Sus raíces son tan profundas que, pese a los embates de la vida, logran que siga viviendo y soñando allí.

Tiene cinco hermanos, cuatro mujeres y un hombre, y él es el cuarto. “Cuando éramos niños, mi papá nos hablaba de su lucha contra mi abuelo, por cambiar un poco la actividad agrícola. Específicamente ése era el trabajo que desarrollaban los indígenas o la gente de su familia. Hablaba siempre de la petición que le hacía a su papá, para que le comprara una máquina de coser, para desarrollarse como sastre, una actividad distinta”, explica.

Y lo logró. “Recuerdo que él decía que, desde los 16 años, empezó a trabajar como sastre con algunos de los artesanos de la localidad, con quienes se formó. Ejerció ese trabajo hasta que murió en 1981, asesinado en la época de violencia y represión que vivimos”.

TERESA LAINES: Mencionó la época de violencia y el asesinato de su papá. ¿Qué efectos adicionales tuvo para usted el conflicto armado interno?

EDGAR ESQUIT: Empecé a estudiar la secundaria a los 13 años en la Escuela Normal Pedro Molina. Mi papá era una persona muy interesada en que sus hijos estudiáramos y nos formáramos profesionalmente. Sus amigos en el pueblo le hablaron sobre la Escuela Pedro Molina y me envió ahí, donde tuve experiencias diversas, al interactuar con personas de todas partes del país y conocer las perspectivas que tenían los profesores respecto a la educación.

Esta escuela siempre tuvo una trayectoria importante en Chimaltenango y en todo el país, pues se fundó durante la Revolución. Yo diría que mi formación académica allí fue fundamental, sin embargo, enfrenté ciertas formas de discriminación y racismo por parte de compañeros y profesores. Justo en esa época, cuando yo cursaba tercero básico, mi papá fue asesinado. Al año siguiente se estableció una base militar en los terrenos de la escuela.

El establecimiento de esta base militar despertó muchas protestas entre los estudiantes, principalmente entre los que estábamos en los grados más altos, porque habíamos desarrollado una identificación muy fuerte con la

institución: nos sentíamos como en casa, como si el lugar fuera nuestro, así que ver que los militares habían invadido los terrenos provocó muchas reacciones.

TL: ¿Qué fue lo que hicieron entonces?

EE: En 1983, para seguir el ejemplo de los estudiantes que habían organizado una caminata en 1979, debido a otros problemas, nosotros promovimos otra caminata desde Chimaltenango hasta Ciudad de Guatemala, para protestar por el establecimiento de esa base militar. Por supuesto, en Sumpango fuimos recibidos por... (silencio) un grupo de militares que había puesto una tanqueta en el camino. La represión era muy fuerte, la gente que estaba participando en este movimiento éramos alumnos de los últimos grados.

TL: Antes de esta experiencia, y para retomar su etapa de formación académica, ¿cómo fue su educación secundaria, dado el contexto en que vivía?

EE: Siempre había mucho miedo en la casa, pero en la escuela primaria no recuerdo exactamente una sensación fuerte de temor o de miedo en relación con el conflicto armado. Aunque, según recuerdo, sí había mucho temor respecto a las relaciones entre indígenas y ladinos en el pueblo. Recuerdo que mi papá participó en un partido

político en alguna de las elecciones en los años setentas, y que la gente indígena hablaba de un levantamiento de ladinos, rememorando uno que había sucedido en 1944. Durante ese período electoral, en la familia se hablaba de ir a refugiarnos a otra casa porque los ladinos se levantarían en contra de los indígenas.

Después me enteré de que los ladinos tenían el mismo temor: que los indígenas se levantarían en su contra. Creo que eso ocurrió porque los indígenas tomaron la municipalidad y desplazaron a los ladinos de esa institución, lo cual generó conflicto y temor entre los dos grupos.

Diez años después el problema cambió y se trasladó hacia el conflicto entre guerrilla y ejército, pero siempre persistía una connotación racial.

TL: ¿A qué partido perteneció su papá?

EE: Al Partido Revolucionario que, según la visión de la gente, era el partido progresista en el pueblo, el partido de los indígenas, junto a la Democracia Cristiana.

TL: Dentro de este contexto su papá ya era un líder. Me imagino que por eso tenía otra visión de la vida. Usted menciona que él quería un tipo de actividad que no fuera

necesariamente agrícola. Buscó otras escuelas, es decir, tenía un planteamiento distinto.

EE: En realidad no sé de dónde le surgió ese pensamiento. Entiendo que tenía bastante relación con algunos ladinos locales, progresistas, y que en esa interacción desarrolló un pensamiento diferente al que tenía la mayoría de los campesinos en la localidad. Él nos contaba que, en su lucha por hacerse sastre, al pedir a su papá que le comprara una máquina de coser, mi abuelo le propuso dos cosas: o le compraba la máquina de coser o acumulaban el dinero para pedir¹ a la joven que quería por esposa. Él prefirió la máquina de coser.

Tenía una mentalidad proclive a la transformación, y en los años setentas se vinculó a los promotores sociales que llegaban de la Universidad Rafael Landívar, y que formaron a los promotores de la localidad y de otros municipios de Chimaltenango. Considero que esto le abrió muchas perspectivas en relación a las luchas locales frente a los ladinos.

TL: ¿Qué motivaba esa lucha entre ladinos e indígenas?

1. Pedir en matrimonio.

EE: Él criticaba mucho a los ladinos.... a los maestros de las escuelas, porque algunos llegaban borrachos a dar clases o porque utilizaban a los niños indígenas para trabajos personales-domésticos o porque los discriminaban y cosas así. El fútbol también era un espacio propicio para la confrontación entre indígenas y ladinos del pueblo, y mi padre también fue futbolista. El contacto en esos espacios provocó que él se planteara o se posicionara radicalmente ante esas relaciones conflictivas, hasta que llegó a los partidos políticos.

TL: Menciona que en la escuela conoció gente de otras partes del país. ¿Ésta ya tenía una visión distinta?, ¿la gente empezó a llegar allí como consecuencia del conflicto armado o existían otras razones?

EE: Era la visión de la escuela, en tanto que surgió como un proyecto del gobierno revolucionario. El objetivo era formar maestros rurales que luego debían regresar a sus regiones o localidades para desempeñarse como maestros y desarrollar un trabajo comunitario fuerte. Creo que eso funcionó durante mucho tiempo, y le dio cierto prestigio a la Escuela Pedro Molina. Por eso mucha gente del país, los padres de familia, optaban por enviar a sus hijos a este lugar, incluso gente de la ciudad lo hacía.

TL: ¿Persiste aún esa línea de formación en la institución?

EE: Se fundó en los años cuarentas. Yo ingresé en 1979, y diría que viví la cola de ese gran auge, prestigio y trabajo que se desarrolló allí, en el sentido de formar maestros con mucho interés por regresar a las localidades, e instruidos en una cultura general bastante sólida. Pienso que se ha transformado en estos últimos años, ya que ahora la visión del Ministerio de Educación es, por un lado, limitar el tiempo de formación a los estudiantes y, por otro lado, vincularlos a cualquier tipo de escuela, no necesariamente a las áreas rurales, como se planteó en 1944.

TL: Pese a ese pensamiento progresista, según comentó, hubo situaciones de discriminación y racismo, ¿qué era exactamente lo que ocurría?

EE: Creo que está muy relacionado con la situación histórica del país. La escuela buscaba formar gente moderna, por decirlo de una manera, y los indígenas éramos vistos como gente incivilizada, tosca, y toda esa clase de calificativos.

Ese tipo de trato era cotidiano, la relación entre los mismos compañeros se traducía en verte como un ser inferior, y de alguna manera la relación con los maestros también fue así. No sé, hay cosas tan simples que parecen triviales, pero que poco a poco va calando en

nuestra personalidad, en nuestra forma de ver el mundo, por ejemplo, el hecho de que algunos de los compañeros indígenas vivieran en un espacio separado de los dormitorios generales y que el resto de alumnos del grado se refirieran a ese dormitorio como el de los “coches”. Alguien podría decir que todo esto es normal, porque es la forma de relación entre estudiantes adolescentes, pero me pregunto si estos pequeños actos deberían seguir siendo normales o si deberían ser cuestionados. Yo diría que los compañeros hablaban de esta manera porque allí vivían unos indígenas, y se daban la libertad de referirse a aquéllos de esa forma. El racismo se construye de esa manera, con actos que a muchos les parecen insignificantes, pero a quienes los sufrimos nos parecen terribles, porque esos actos crean miedo, vergüenza y rencor; influyen en la construcción de nuestras personalidades y relaciones con los demás, lo cual tampoco significa que los indígenas no reaccionaran, por supuesto que lo hacían, y de muchas maneras.

Recuerdo que, en el examen de graduación que se hacía en la escuela, yo pasé al final y uno de los profesores, que estaba hablando sobre las preguntas que les hacían a los estudiantes, al referirse a mí dijo que no era necesario hacerme esas preguntas, porque no sabría contestarlas,

2. Cerdos.

no sabría desarrollar un trabajo alrededor de esos cuestionamientos. Ese tipo de cosas son muy cotidianas, pero finalmente te quedan grabadas en la memoria.

TL: Luego de todas esas experiencias, ¿cómo fue su formación universitaria?

En 1985 ingresé a la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) para estudiar la carrera de Historia. Inicé con un profesorado en historia que duraba tres años, mientras tanto trabajaba dando clases en un colegio pequeñito de Patzicía. Ese mismo año logré una plaza con el Gobierno y empecé a trabajar como maestro de una escuela primaria en la aldea Hacienda Vieja, en San José Poaquil, Chimaltenango. El programa del profesorado era sabatino, así que tenía la oportunidad de salir los fines de semana de la aldea donde vivía. Era la misma línea de la Escuela Pedro Molina, es decir, había que vivir en la comunidad, apoyar a la gente y todas esas cosas que nos metieron en la cabeza.

Estudí en la universidad los fines de semana hasta que terminé los tres años del profesorado, después ingresé a la licenciatura en Historia. Durante ese lapso viajé diariamente de la aldea a la capital. Recuerdo que uno de los compañeros de la universidad me preguntó dónde trabajaba y qué era lo que hacía. Cuando le conté todo

eso, lo que hacía por llegar a la universidad, me dijo: “Yo, en tu lugar, me quedaba durmiendo en la casa”. Bueno, eso era algo que percibía, el contraste entre su experiencia y la mía.

TL: Además del ejemplo de su padre, ¿el conflicto armado fue un detonante para que usted decidiera estudiar Historia, pese a lo difícil que era trasladarse a diario desde Chimaltenango hacia la capital?

EE: De alguna manera sí, yo creo que las palabras de mi papá (Arturo Esquit) con relación a la necesidad de superarse quedaron grabadas en mi mente. Finalmente lo que él perseguía era que mis hermanos y yo nos formáramos en una carrera de educación media. Quien nos mostró un camino en este sentido fue mi hermano, que después de la muerte de mi papá se encargó de la familia. Antes de este hecho, él siempre comentaba su interés por ir a estudiar a la universidad. Fue en su voz donde yo escuché por primera vez la palabra universidad y después, cuando entré a la escuela secundaria también lo escuché de mis profesores.

Recuerdo a mi profesor de idioma español, fue uno de los mejores docentes que tuve en la escuela, nos habló sobre los distintos caminos profesionales y nos dio a leer una serie de libros importantes de la literatura univer-

sal, como el *Ramayana*, el *Cantar de Mio Cid*, algunos textos de Homero, nos motivó a leer las crónicas de Bernal Díaz del Castillo; muchos protestábamos por tanta lectura, pero él nos motivó a leer y a conocer otros mundos a través de esas obras. Todo esto nos abrió ciertas perspectivas con relación a la diversidad, porque en ese entonces aún no se hablaba de multiculturalismo o pluralidad cultural. Conciente o inconscientemente, mi visión del mundo se abrió cada vez más, ahora me doy cuenta de eso.

Empecé a estudiar en un programa sabatino, que era lo que se ajustaba mejor a mi horario y afortunadamente ese programa era Historia. En mi elección de estudiar ciencias sociales también influyó la guerra, el hecho de que mi padre fuera asesinado, además de la conflictiva relación entre indígenas y ladinos en el pueblo.

TL: ¿Cómo fue el cambio entre el área rural y la Universidad de San Carlos?

EE: Para mí, ingresar a la universidad siempre representó mucho temor. Mis expectativas nunca fueron tener una maestría o llegar a ser doctor. Iba sobre lo que podía hacer. Pensé hacer un profesorado en Historia, nunca pensé en hacer una licenciatura. Creo que eso se debía a mis temores por lo que representaba la universidad

para la mayoría de los indígenas: un lugar extraño al que no podíamos tener acceso. Por supuesto, tuve dificultad para captar con rapidez muchos de los elementos teóricos e historiográficos que se utilizan, porque mi experiencia era comunitaria y campesina, a pesar de que en la escuela secundaria adquirí conocimientos sobre literatura.

Mi experiencia principal era rural, en ese sentido tuve mucho temor al entrar a la universidad, por el esfuerzo que tenía que hacer para aprender, por el miedo ante la manera en que debía relacionarme con la gente. Estaba muy cargado de temores, pero tenía muchas ganas de aprender.

TL: En ese proceso, ¿cuál fue la razón que le llevó a seguir la licenciatura, un doctorado e incluso a salir del país?

EE: Seguir la licenciatura surgió de mi experiencia en el profesorado, haber llevado los cursos en la escuela, sobre Historia de Guatemala y de América Latina me abrió las posibilidades para pensar de otra manera y empezar a abrir mi mente ante otras formas de vida y pensamiento. Además, mi relación con la comunidad siempre fue estrecha, no porque fuera un gran líder, sino porque vivía en Patzicía, hablaba kaqchikel, miraba la pobreza de la gente, iba a las fiestas y a los funerales. En muchos senti-

dos vivía y pensaba como un kaqchikel de Patzicía. Así que mi posición en la universidad como un estudiante indígena venido del área rural contrastaba con las nuevas cosas que veía y escuchaba.

Fue bastante rico, ahora que me pongo a pensar en eso, es decir, la relación entre lo rural, lo que vi y escuché sobre la guerra que vivíamos en la aldea donde trabajaba y lo que escuchaba en las clases de la universidad, donde, por supuesto, persistían restos de la lucha universitaria en ese mismo proceso. Todo eso fue impactante y me formó el interés por la historia y la antropología que estudié en México. Actualmente siempre refiero mi preferencia por trabajar donde pueda combinar lo que sé de ambas disciplinas. Pienso que mi posición como indígena o maya, o mi crítica desde este lugar, se pueden enriquecer con esa perspectiva.

Como he dicho, en la Universidad de San Carlos viví los últimos años y escuché sobre esa lucha universitaria en la que mucha gente perdió la vida, lo que me ofreció perspectivas importantes sobre cómo pensar el país. También supe sobre la discusión de perspectivas académicas y políticas entre Severo Martínez Peláez y Guzmán Böckler, en ese sentido mi posición como indígena, aunque no fue abierta, de alguna manera, entraba en estas discusiones.

TL: ¿Esa experiencia lo hizo involucrarse en algún movimiento estudiantil, por ejemplo en la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) de la Universidad de San Carlos?

EE: No. Yo nunca estuve en las organizaciones de la USAC, nunca fui de la asociación, nunca fui encapuchado³ ni nada de eso. Creo que nunca me llamó la atención participar en ese tipo de actividades. No me sentí identificado con estas formas de organización por muchas razones, por mi trabajo fuera de la ciudad, por el temor que tenía al entrar a la universidad, y por el desconocimiento de la universidad misma y el tipo de organizaciones que allí existían.

Por otro lado, mi mayor interés radicaba en mi labor como maestro, en la cual desarrollaba un trabajo comunitario fuerte. Me interesaba mucho estar en la escuela con los niños, con la gente, no porque ya quisiera hacer etnografía, simplemente porque me gustaba escuchar lo que la gente decía. Eso sí, a la primera oportunidad que tuve de incorporarme a un equipo de investigación en la universidad, lo hice. Incluso renuncié a otras cosas

3. Se refiere a los participantes en la Huelga de Dolores, desfile bufo organizado, desde 1898, por los estudiantes de la Universidad San Carlos de Guatemala. Se realiza anualmente en los días previos a la Semana Santa.

en mi comunidad, renuncié a mi trabajo como maestro, porque ya en los noventas, al final de mi formación de grado, tenía claro lo que quería, es decir, dedicarme a la investigación.

TL: ¿Alguna anécdota que nos pueda compartir relacionada con su incursión en el campo investigativo?

EE: Algunos profesores de la Universidad de San Carlos me dieron la oportunidad, pues yo quería aprender con ellos. Todo eso me apasionaba y se sobreponía a mis temores. Reitero ese temor y lo contraste con mi visión actual, porque ser investigador no era una cosa común en mi comunidad. Recuerdo que alguien de Patzicía nos decía que los indígenas podrían ir a la universidad, estudiar y tener alguna profesión, pero eso de escribir un libro o plantear un pensamiento a través de un texto original era para otra gente. Ni siquiera los universitarios indígenas de la localidad creían en esta posibilidad, y muchos crecimos con estas ideas. Enfrentarlas no era fácil, aunque ya había mayas inmersos en el trabajo de investigación. Ellos fueron un ejemplo para mí. Entonces me vinculé al Centro de Estudios de la Cultura Maya, donde supe que había personas que les interesaba la investigación y colaboré con ellos. Era una organización mayanista que, dada la coyuntura que se estaba viviendo a principios de los noventas, se involucró más en el activismo político.

TL: ¿Cómo fue su formación y cuáles fueron sus intereses al salir de Guatemala?

EE: Casi un año después de haberme graduado en la licenciatura, hice varios intentos por salir a estudiar una maestría fuera del país, pero tuve muchas dificultades para lograr una beca. Lo logré en 1998, cuando ya había trabajado con Santiago Bastos y Manuela Camus, ellos estaban en México, me animaron y me convencieron para estudiar allá, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Allí cursé la maestría durante dos años, estudié una temporada en Guadalajara, otro tiempo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Finalicé en 2002.

Después de graduarme como licenciado, siempre tuve el interés de hacer un postgrado, hubo gente que me sugirió hacerlo y que intentó ayudarme. Sabía que mi formación como licenciado era mínima, por lo que quería una formación más sólida. Recuerdo que, durante el examen de graduación como licenciado, uno de mis profesores decía que mi tesis era bastante completa y que incluía temas que no se habían abordado antes, pero yo no había quedado satisfecho con el trabajo, aunque puede que efectivamente fuera algo diferente a lo que se hacía comúnmente en la Escuela de Historia.

En realidad, mi interés por hacer un postgrado radicó en la perspectiva que daba importancia a la investigación. Algunas personas vieron mi interés y me dieron la mano para formarme, aunque no estuvieran seguras de que yo lograra volverme investigador. Creo que al final de cuentas no los he defraudado tanto.

TL: Podemos afirmar entonces que su salida de Guatemala fue cuestión de oportunidad. ¿Cuáles eran sus expectativas?

EE: Cuando salí a estudiar a México, ya trabajaba en la Universidad de San Carlos, en el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), donde Jorge Solares me dio la oportunidad de dedicarme a la investigación. También había trabajado como colaborador con otros investigadores, como Santiago Bastos y Manuela Camus, Claudia Dary, Richard Adams o Gustavo Palma, quienes me pidieron que tomara datos del Archivo General de Centroamérica y otros centros de documentación para sus propias investigaciones. Yo hice ese trabajo con mucha dedicación y aprendí en el proceso. Esa experiencia fue otra motivación que me llevó a optar a un postgrado. Quería hacer lo que hacían las personas con quienes trabajaba. Sí, finalmente todo se dio como una oportunidad, abierta por amigos, un reto que decidí tomar.

Debo confesar que en algún momento dudé en continuar estudiando porque yo estaba muy apegado a una vida indígena, a una familia indígena, y no es que esto me limitara, sino que, más bien, yo quería vivir en la comunidad y trabajar con ellos. No obstante, mi expectativa ya era clara, quería un doctorado porque sabía que con eso tendría acceso a conocimientos que me ayudarían a hacer mi trabajo y a desarrollar mis intereses. Quisiera decir también que antes de salir a hacer al doctorado quise involucrarme con un equipo de gente maya interesado en la investigación que, a mi criterio, podría desarrollar perspectivas originales sobre la historia, la vida social actual, el conocimiento o la cultura de los indígenas. Pensaba que era necesario formar a los mayas a un alto nivel académico, con el fin de desarrollar un trabajo profundo e impactante.

Aún pienso que es una necesidad, por lo que hemos hecho intentos con algunas personas para crear equipos de investigadores mayas. Lamentablemente, no hemos logrado caminar lo suficiente en este sentido. Eso no significa que rechace el trabajo en equipo con gente no maya, de hecho, en los equipos interétnicos es donde he encontrado mayores posibilidades de intercambio y de desarrollar mis ideas.

Considero que las posibilidades para el desarrollo del trabajo de investigación en Guatemala deben surgir desde muchos ámbitos y perspectivas, por eso aún creo en la infinidad de iniciativas de la gente joven —indígenas, ladinos y mestizos—, que ahora también organizan sus propios equipos y desarrollan sus puntos de vista.

TL: ¿Qué otros estudios o aportes ha realizado como profesional?

EE: A principios de los noventas trabajé con Isabel Rodas para escribir la historia sobre los antecedentes de lo que ocurrió en Patzicía en 1944, es decir, el levantamiento y las masacres entre indígenas y ladinos. Pensamos que era importante rescatar la información, ver los antecedentes de ese hecho. Richard Adams ya había hecho un trabajo para ver qué había sucedido, pero nosotros queríamos conocer los antecedentes. Finalmente, nos salió un trabajo de historia local, un texto que refleja cómo la relación entre indígenas y ladinos (en la vida cotidiana, en el trabajo y en la municipalidad) nos da mucho qué pensar sobre por qué sucedió todo aquello en Patzicía a mediados del siglo pasado.

Unos años antes, también con Isabel Rodas, trabajamos para recuperar el Archivo Histórico de la Municipalidad de Patzicía. Parecía un trabajo insignificante, pero fue

uno de los primeros y de los pocos intentos por recuperar la documentación de esta institución en el área rural. Aun con nuestra inexperiencia, teníamos mucho entusiasmo por el trabajo y por aportar.

Posteriormente hicimos un trabajo con Carlos Ochoa sobre derecho indígena o derecho maya, y publicamos un documento titulado *El respeto a la palabra*, producido por el Centro de Estudios de la Cultura Maya, en la década de los noventa. Quizás no tuvo mayor impacto entre los académicos, pero fue importante porque se unió a otros esfuerzos por reconocer el derecho maya, y no solo enfocado como un proceso jurídico o legal: intentamos decir que los procesos culturales y sociales tenían mucho que ver con la formación de este sistema de regulación de las relaciones sociales entre los mayas. Recientemente ha habido críticas sobre este trabajo, lo cual evidencia que el esfuerzo tuvo algún impacto, puesto que aún levanta discusiones.

Haber trabajado con Carlos Ochoa y con Isabel Rodas fue una experiencia importante, pues los tres éramos gente que comenzábamos a hacer investigación, que teníamos interés en hacerlo a partir de nuestras propias experiencias, de nuestros distintos orígenes. Desarrollamos una buena amistad. Viendo hacia atrás, valoro bastante esa época, por nuestros intentos para hacer investigación;

con toda nuestra inexperiencia, nos esforzamos por proponer temas que, desde mi perspectiva actual, cuestionaban o relativizaba las nociones dominantes sobre el trabajo académico, es decir, en la primera parte de la década de los noventa empezamos a hablar sobre historia local, no solamente sobre historia nacional, y sobre “el respeto a la palabra”, una noción que se manejaba entre los propios indígenas. Por supuesto, ya había otros trabajos, por ejemplo, el de Jean Piel sobre Sajcabajá, o el de los antropólogos estadounidenses sobre el cambio cultural entre los indígenas, pero el nuestro surgió de otros intereses y experiencias.

- TL:** Al leer esos trabajos se observa que ha realizado sus investigaciones específicamente en el área kaqchiquel, ¿por qué no en otras áreas y/o con otros grupos?
- EE:** Hace dos días hablaba sobre esto con algunas personas de San Cristóbal de las Casas: de dónde surgen nuestros intereses por hacer investigación. Hablábamos sobre cómo la gente, en las comunidades, en los pueblos, siempre habla de hacer una monografía de su pueblo, un trabajo que narre la historia de su localidad, para conocer y tener escrito lo que ha pasado el lugar.

Creo que de alguna manera todas esas ideas que se manejan a nivel local me animaron a trabajar sobre la

historia del pueblo, por eso mi tesis de licenciatura la hice sobre cómo impactó la producción cafetalera sobre la vida cotidiana de la gente de Patzicía durante la Reforma Liberal.

Ésa era la idea, conocer qué estaba pasando en mi pueblo, contribuir a la reconstrucción de esa historia, y yo diría que eso marcó, en principio, la mayor parte de mis trabajos sobre la región kaqchikel o la meseta central kaqchikel. Así empecé a hacer otro trabajo en Tecpán, y luego uno sobre Comalapa. Consideré importante escribir sobre estos pueblos que tenían una trayectoria histórica similar. Es un proyecto que no he logrado concluir: me refiero a hacer una historia de toda la región del altiplano central, pero está presente en mis proyectos futuros.

TL: ¿Cómo entiende las relaciones en Patzicía, cómo ve ahora a los kaqchiqueles?, en el sentido de que tuvo la oportunidad de vivir con ellos y por otro lado tuvo la oportunidad de estudiar su realidad, ¿cómo ha sido la transición de su pensamiento?

EE: Históricamente tengo la idea de que el altiplano central chimalteco tiene cierta unidad, esta región tiene una particularidad. Por ejemplo, pueblos como Patzún, Tecpán, San Andrés Itzapa o Patzicía tienen característi-

cas comunes surgidas de las relaciones entre indígenas y ladinos que se generaron en el siglo XIX. Mi visión histórica en este sentido está muy vinculada al conflicto que se vivió durante ese siglo y el siguiente, y que refleja la construcción de un país racista y discriminador, donde la explotación de los indígenas también estuvo basada en ese racismo, que no surgió o se reprodujo solamente entre las élites cafetaleras o la oligarquía, sino también en el área rural, entre los ladinos de las élites terratenientes, detentadores del poder político local y regional.

Hay otros trabajos que también examinan esa realidad en otras regiones del país. Así, la vida de los kaqchikeles en esta región es similar a la de otros indígenas, además tiene sus propias particularidades enmarcadas en esa relación conflictiva entre indígenas y ladinos, su lugar en la economía cafetalera y su cercanía a la capital, el centro donde se gestaban las ideas hegemónicas sobre la modernidad y el cambio.

Identificarme como kaqchikel, vivir en esta región y estudiarla ha sido una experiencia importante. Me ha ayudado a pensar los problemas indígenas o mayas en términos políticos y académicos. Por ejemplo, esta visión local y regional me ha ayudado a pensar en las dificultades que afronta el mayanismo cuando, con-

tradictoriamente, trata de construir “contrahistorias” que emulan la historia oficial, esas historias mayanistas que, al desafiar los discursos dominantes o al construir un sustrato histórico maya, ocultan los relatos de sufrimiento de los demás grupos subalternos como los campesinos, los mozos o las mujeres, que no aparecen en las narraciones sobre la gloriosa historia maya.

De esta forma, aunque mi primera motivación al estudiar esta región o los pueblos que allí se ubican era hacer la historia local, al indagar sobre los pueblos y al construir otras narrativas sobre el pasado, pienso que he logrado, o por lo menos he intentado, mostrar que estas historias locales tienen o deberían tener un lugar en las narrativas sobre la nación y sobre los mayas. Así, lo maya debería ser visto no como un sustrato, sino como una pluralidad. Las historias locales y regionales apoyarían esta perspectiva. Todo ello está unido a mis críticas sobre la forma en que se trata de construir el mayanismo y el multiculturalismo estatal, donde yo diría que se busca la unidad, en lugar de las alianzas. Se habla de un pluralismo cultural, desestimando los posicionamientos políticos de los diversos grupos a nivel local y regional.

De esta cuenta, las historias sobre las que he investigado pueden ayudar a pensar el pluralismo teniendo en cuenta problemas y contradicciones, historias que también se

ubican en un contexto mundial, y no solamente porque estén vinculadas al capitalismo, actualmente al neoliberalismo, o a los procesos de globalización cultural, sino porque además ahí se producen “contrahistorias”. Se cuestionan las formas de dominación y se organizan luchas como la que llevaron a cabo muchos kaqchikeles en los años ochentas, en alianza con las organizaciones revolucionarias.

Indistintamente, la vida de la mayoría de los kaqchikeles aún se desarrolla en un contexto local y mundial desfavorable. Existe un sector de kaqchikeles que ha logrado cierto estatus, ciertos beneficios al educarse, al transformar sus actividades productivas, pero el resto tiene un lugar desventajoso en la economía mundial, nacional y local. Yo puedo escuchar y ver a mis vecinos que hablan sobre el encarecimiento de los productos que utilizan para cultivar sus verduras, de las dificultades de las condiciones de trabajo de hombres y mujeres. Ellos se sienten impotentes ante un sistema que los come, que muchas veces no entienden y que enfrentan con desventaja. No tienen la oportunidad de ser escuchados, como quizá la tenemos un poco quienes hemos estudiado o nos hemos formado profesionalmente.

Ellos también nos reclaman a nosotros o cuestionan nuestra capacidad para apoyar a la comunidad. Afirman

que un indígena educado debe apoyar a su comunidad, porque ven o creen que entre nosotros se ha desarrollado la capacidad para enfrentar con eficacia el “sistema”.

TL: Para salir del ámbito local, ¿cómo compararía esta situación con la del resto del país?

EE: Algunos indicadores nos dicen que los indígenas estamos en el último nivel o somos los más discriminados del país, pero yo diría que hay diferentes situaciones dependiendo de las trayectorias históricas de las regiones de Guatemala.

Yo veo, por ejemplo, una diferencia entre Alta Verapaz y Chimaltenango, en sus trayectorias históricas, tanto en la acción política, como en las relaciones de producción que se establecieron en cada lugar. Por ejemplo, la relación de la gente en Alta Verapaz con la finca aún es muy fuerte en la actualidad. Hay una dinámica de lucha frente al finquero y por la adquisición de tierras. En Chimaltenango, en cambio, fue una lucha contra el ladino; los indígenas se vincularon mucho más al comercio, a la producción agrícola o a la profesionalización. Todo esto hace diferentes a los indígenas, no los podemos ver a todos como explotados o discriminados de la misma manera.

TL: Pero al final, aunque esas historias sean distintas, la situación real es parecida. El indígena siempre va ser solo la mano de obra. El poder económico está en manos de unos pocos.

EE: Yo creo que es importante entender esa igualdad, esa situación similar entre la población indígena, pero siento que es mucho mejor y hay más riqueza si se comprende esa diversidad de situaciones, de posicionamientos políticos, de condiciones económicas de la población indígena, porque creo que eso abre perspectivas y nos ofrece otras maneras de entender nuestra pluralidad. Es importante para enfrentar los problemas que afrontan los indígenas, porque las políticas públicas podían establecer mecanismos iguales para todos, pero en cambio hay que tener claro que las situaciones que vive cada grupo, comunidad y región son diversas.

Por ejemplo, una política a la que se ha recurrido es dar créditos a la gente para desarrollar mucho más la producción agrícola, pero muchas veces al hacer esto otros grupos quedan desatendidos. Desde mi punto de vista, la situación económica de Guatemala se maneja tal y como lo hacemos con el sentido de la identidad, con estas medidas se intenta paliar o maquillar la situación, pero no se resuelven los problemas de fondo.

TL: ¿A qué le llama modernización del indígena?, ¿cómo la visualiza?, sobre todo, cuando hablamos del tema de indicadores, y seguimos teniendo los mismos resultados fatales. Por otro lado, también se habla de un sector de intelectuales, de un movimiento indígena, pero ¿cuántos son, quiénes son, qué porcentaje representan dentro de esos indicadores?

EE: Cuando yo hablo de modernización, me refiero principalmente a la formación de una ideología de los indígenas o entre los indígenas, es decir, desde principios del siglo xx los indígenas crearon mecanismos para enfrentar ciertas formas de poder y de dominación que se ejercía sobre ellos. Por ejemplo, mi tesis de doctorado versa sobre este tema en San Juan Comalapa. Esa situación ahí es muy fuerte, de alguna manera toca también a muchos indígenas de Chimaltenango, pero también a los k'iche's, q'eqchi'es o q'anjob'ales. La idea es que, cuando los indígenas fueron definidos como mozos, sirvientas y raza inferior en la sociedad guatemalteca liberal ellos buscaron los mecanismos para enfrentar estas formas de ser definidos y de ser integrados a la sociedad.

Las etnografías de los primeros años del siglo xx vieron a los indígenas como gente que no reaccionó mucho ante esta imposición de poder; mi idea al estudiar lo que estaba pasando en Comalapa era averiguar si realmente

esta acción no existía.irme a estudiar allá surgió de mi indagación en el archivo, cuando hice mi trabajo sobre Tecpán y vi que algunos indígenas de Comalapa buscaban maneras para educarse y vivir de manera diferente.

Al llegar a Comalapa, me di cuenta de que había gente que, desde la década de los veinte, había fundado escuelas donde integraba a los indígenas, gente que estaba renovando sus trabajos, que ya no eran campesinos ni mozos que iban a las fincas. Al contrario, estaban trabajando como artesanos y comerciantes.

Había un movimiento fuerte de algunas familias de las élites locales que estaban luchando por esto. En ese proceso se formó la idea de la superación del indígena, que implicaba superarse para enfrentar las formas de dominación y, por supuesto, eso fue lo que yo entendí como modernización del indígena: la búsqueda de educación, de otras formas de trabajo, el enfrentamiento contra la dominación o la búsqueda de otro lugar dentro de la política local, participando e involucrándose en los partidos políticos o en los sistemas de elecciones que había en los municipios en ese momento, con el fin de eliminar esos mecanismos de dominación. Además, estaban tratando de construirse como ciudadanos del municipio y de Guatemala.

Estas nuevas formas de pensar difieren de las que tenía la gente que integraba las cofradías y muchos campesinos. Por ejemplo, los últimos se burlaban de los pintores en los años treinta, pues consideraban que ese trabajo no produciría lo suficiente para mantener una familia, ya que para ello un hombre tenía que sembrar la tierra y el maíz.

En síntesis, yo llamo modernización al hecho de que la gente haya tratado de hacer cosas nuevas. No hablo en el sentido literal de la modernización como la concebían los intelectuales progresistas capitalinos cuando pensaban en construir la nación guatemalteca. Al contrario que ellos, los indígenas querían una modernización para construir una localidad más autónoma.

TL: Dentro de esta modernización aparecen otros términos, calificativos y conceptos. ¿Cómo ve al movimiento maya?, ¿cuál es su aporte?, ¿considera usted que existe un movimiento indígena estructurado?

EE: Yo parto de la idea de que, durante la formación de la nación, los indígenas siempre tuvieron una acción política en el Estado moderno guatemalteco. Lo que yo estudié en Comalapa sobre la superación del indígena es parte de esa acción política que tuvieron algunos de ellos, la cual surge desde las diferentes experiencias que han tenido, ya sean las élites, los campesinos o las mujeres.

Creo que lo que llamamos movimiento maya, de alguna manera, es una etapa de este proceso general, de la forma en que los indígenas han enfrentado la formación del Estado-nación, o del Estado y la nación guatemalteca.

TL: ¿En qué sentido?

EE: En el sentido de que es necesario una visión más histórica sobre la acción política de los indígenas. Podría decirse, por ejemplo, que en el siglo XIX el Estado guatemalteco se transformó buscando modernizarse, pero también conservó, en este proceso, una herencia colonial. En esta búsqueda de la transformación del Estado surgieron una serie de ideas, prácticas, leyes, formas de gobierno y relaciones sociales que reprodujeron una gran cantidad de jerarquías, por ejemplo entre hombres y mujeres, entre grupos definidos racialmente, entre lo urbano y lo rural, entre lo civilizado y lo incivilizado, entre razas superiores e inferiores, entre lo letrado y lo analfabeta, entre ricos y pobres, entre patrón y mozo o entre patrón y cliente. Todas estas tuvieron sus propios cruces o confluencias que agravaron más la situación de los grupos que quedaron abajo, pues a ellos les tocó la mayor carga de exclusión, represión y explotación. Los indígenas, o la mayoría de ellos, fueron relegados como subalternos cuando se les colocó en estas jerarquías: se volvieron mozos, clientes, sirvientas, incivilizados, anal-

fabetas, rurales y pobres, es decir, el Estado moderno, a través de las ideologías dominantes, la represión y los procesos legales, integró a los indígenas en la nación según esos términos.

De esta manera, se conformó un Estado y nación divididos, donde había verdaderos ciudadanos, otros que lo eran a medias y otros que no lo eran, pero que necesitaban ser integrados, aunque en su forma más cruel: había que mantenerlos dentro, pero separados mientras no lograran adquirir los atributos requeridos. Es evidente que esta forma de organización de la sociedad nacional fue diferente de la que se usó en la época colonial, pero esta última también influyó sobre la primera. Pienso que los indígenas, con sus propias diferencias regionales y temporales, lucharon contra esta forma en que se conformó la nación guatemalteca y creo que los mayas siguieron peleando contra esta forma de organización de la sociedad.

Lo que he dicho sobre la superación del indígena en Comalapa trata de hacer evidente esta situación desde finales del siglo xix y principios del xx, es decir, que desde el momento en que se fue consolidando la “unión separada”, es decir, la nación guatemalteca, muchos indígenas también crearon mecanismos para enfrentarla. Los lugares y dispositivos para oponerse surgieron de

la localidad. En ese entonces —a principios del siglo xx— se encaró a los ladinos locales, a los finqueros, a los burócratas, pero también se negoció y se formaron alianzas con ellos. Todo esto estuvo basado en una fuerte identidad étnica local politizada, en la búsqueda de la modernización, y también en enérgicas formas de represión en contra de los indígenas hasta los años ochentas.

En cada época, los indígenas aprovecharon los procesos locales, nacionales y mundiales así como las ideologías e instituciones para llevar adelante su protesta o lucha política. Así fue en los años veinte, cuando algunos aprovecharon la derrota de Estrada Cabrera para traer más educación a sus comunidades; en la Revolución, que les abrió posibilidades para luchar por derechos políticos y sobre la tierra; en los años cincuentas y sesentas, con las nuevas ideas religiosas y sociales; y en los setentas y ochentas, cuando muchos se aliaron con los grupos guerrilleros.

Los mayanistas seguirían desarrollando su lucha, aprovechando coyunturas nacionales y procesos mundiales, y continuarían dando mucha importancia a la dualidad indio-ladino, como espacio de lucha, y también cuestionando el racismo, la exclusión política y la pobreza de los indígenas. Aun actualmente, con el multicultu-

ralismo, la dualidad sigue presente a pesar de los discursos sobre los cuatro pueblos. Hay un imaginario y condiciones materiales que dan vida a esta dicotomía una división que los mayanistas llevarían mucho más allá al crear la idea de Estado ladino. Pienso que aquí está la particularidad del mayanismo, es decir, que muchos de los postulados surgidos desde la lucha local han sido llevados por ellos al plano nacional, enfrentándose y negociando de manera directa con el Estado. La otra particularidad sería la preeminencia de lo cultural en la lucha política.

En este sentido, las demandas de respeto a la cultura y las ideas sobre la recuperación de la identidad también han llevado a la conformación de un imaginario sobre la historia y la existencia del Pueblo Maya; es decir, ya no se habla de una localidad que lucha por alguna forma de autodeterminación política, social y cultural, sino de un Pueblo que lo reclama. Yo diría que actualmente ésta es la ideología dominante entre una clase media indígena letrada. Ésta es la estructura del movimiento maya que ahora también se ve vinculado, o se desarrolla alternamente con el resurgimiento de movimientos locales, por ejemplo, los que se producen en contra de la economía neoliberal.

El mayanismo, como sabemos, se desarrolló en un período significativo para Guatemala, es decir, en la democratización. Ese periodo fue importante porque también hubo coyunturas, como la contra-celebración del Quinto Centenario, el autogolpe de Serrano Elías y la firma de los Acuerdos de Paz, que dieron una ruta o un camino para llevar adelante estas propuestas de los mayas.

Finalmente, a mediados del 2000, la acción política de los mayas disminuyó, lo cual está vinculado principalmente a los Acuerdos de Paz, que establecieron que los derechos indígenas iban a definirse a través del multiculturalismo, mandato que el Estado aceptó en ese entonces, lo que también dio la oportunidad de una mayor integración de los indígenas en el aparato gubernamental.

Esto creó el imaginario de que ahora los indígenas ya estamos en el Gobierno, y eso satisfizo a algunos. Sin embargo, creo que al mismo tiempo fue la decepción de otros, en tanto que se sintió que los liderazgos fueron manipulados. Desde mi punto de vista, hay que ver el vínculo de los indígenas con el Estado de manera más compleja: es necesario observar lo que sucede en el Gobierno y lo que dicen los indígenas que han participado sobre sus experiencias, lo que niegan, lo que tratan de ocultar, lo que afirman.

En este caso podemos ver que los mayas que han jugado un papel en el aparato gubernamental han logrado introducir ciertos planteamientos importantes, pero siempre están limitados en muchos sentidos, y ellos mismos lo afirman.

TL: En estos tiempos hay un grupo de indígenas que ha llegado al Estado, ¿cómo percibe usted su aporte, puesto que menciona que los han manipulado, y que esos liderazgos están burocratizados?

EE: Yo no vería la participación de los indígenas en el Gobierno como una maniobra del Estado y nada más. Pienso que la participación maya en este espacio es mucho más compleja, porque históricamente los indígenas también han participado en otros espacios de decisión, por ejemplo, en lo local. Si se hace una comparación nos podemos dar cuenta de los logros y las contradicciones que se generan en estos mismos procesos.

Viene a mi mente la formación de las escuelas normales mayas, que se establecieron en el país a partir de la gestión gubernamental del doctor Tay Coyoy, y posteriormente la echó a andar Demetrio Cojtí cuando fue Viceministro de Educación. Ellos lograron implementar estas ideas a través de su inserción en el aparato estatal. Las escuelas, por lo menos las que yo conozco en Alta

Verapaz y en Chimaltenango, son centros importantes donde estudiantes y maestros trabajan en la construcción de ideas mayanistas que pueden aportar mucho a los procesos de reivindicación indígena.

Quizás estos mismos procesos sociales van a generar sus contradicciones, pero así son. De la misma manera, algunos de los indígenas que acceden al Estado no se ven como representantes de los mayas, sino que ven su participación en este lugar como un derecho adquirido individualmente, aun cuando en otros momentos se presentaron como representantes de los mayas. Yo diría que hay ventajas y desventajas en esta participación. Tal vez, no deberíamos decir si es bueno o es malo entrar a esos espacios, sino evaluar la capacidad que tenemos para negociar y construir nuestras identidades en esos lugares.

TL: Comentó que se ha participado desde lo local, no obstante, a pesar de eso, existe un distanciamiento entre lo urbano y lo rural. Aunque exista cierta individualidad en la misión, ¿las limitaciones de los indígenas son más fuertes en el espacio gubernamental?

EE: Un vínculo más fuerte con organizaciones locales y regionales daría mucho más poder a la representación indígena dentro del aparato estatal, porque habría gen-

te encargada de empujar los procesos y los liderazgos. Mientras que, tal como se da ahora en Guatemala, yo veo la desvinculación que existe. No se define una ruta específica, una acción política dentro del Estado y las políticas se construyen individualmente, por eso no logran enfrentar con fuerza y estrategia a los poderes que están detrás del Estado, es decir, a los intereses de la oligarquía, del ejército, de ciertos sectores guatemaltecos y, en definitiva, los de todo el proceso a nivel mundial.

Solo algunas personas están construyendo sus propias ideas dentro de otros espacios, y no sabemos si la gente de las organizaciones en las áreas rurales se siente representada.

TL: ¿Será entonces que esta debilidad es aprovechada estratégicamente por los grupos minoritarios que, además de ser los dueños del poder económico, manipulan a los intelectuales indígenas para decir que sí se nos está incluyendo y que se está dando oportunidad a los indígenas para que propongan por y para ellos?

EE: Yo creo que estamos en un campo de lucha. Los mayas pueden ver que el Estado los puede beneficiar en sus ideales, en sus intereses políticos, como representantes del resto de los mayas, pero también los demás ven el ingreso de los mayas como una forma de construir esa

imagen de la Guatemala multicultural, donde los indígenas participan, aunque al final la participación esté bastante condicionada.

Opino que ambas partes buscan sus beneficios y construyen sus propias desventajas, la dificultad radica en que detrás de esas representaciones mayas no existe vinculación con otros proyectos en las áreas rurales.

TL: ¿Cómo deberíamos entender esos términos de pluralidad, interculturalidad, multiculturalidad y diversidad?, en el sentido de que al final el Estado lo que pretende es solo mostrar una imagen...

EE: La gente, los grupos, los mayas, los garífunas, los xincas o los ladinos van a entender esos conceptos de acuerdo a sus propias experiencias, los van a construir y a definir de acuerdo a sus propias vivencias. El Estado mismo lo hace de acuerdo a sus propios intereses, por ejemplo, ahora se hace referencia al multiculturalismo folclórico o neoliberal, entre otros conceptos, y últimamente, en las discusiones que hemos tenido en el proyecto de mayanización, que dirigió Santiago Bastos, yo hablé de multiculturalismo oficial como una forma de gobernar por parte del Estado.

Lo multicultural debe abarcar cómo normalizar los derechos culturales y cómo articular la acción política y las luchas de los indígenas, no debe basarse solo en las demandas culturales. Eso es “culturalizar” las demandas, lo que deja fuera otro tipo de reclamos vinculados a la política, a la economía y a las cuestiones sociales en el país. Esta forma de entender el multiculturalismo únicamente como algo cultural es la forma clásica de verlo, e ignora muchas de los problemas que afronta esta población.

Esto significa que lo indígena se quiere resolver con el multiculturalismo y ahí quedó todo, pero el problema de los mayas no es solo la cultura. Existe todo un conjunto de procesos de exclusión, racismo, y acceso a la tierra, entre otros, que hay que resolver.

TL: A partir de eso vemos términos muy cómodos y convenientes, ¿cómo se podría plantear una realidad distinta, algo que vaya más allá de la “multiculturalidad oficial” o políticamente correcta?

EE: Es complicado definir un término específico para construir o para explicar todas estas situaciones, pero entenderlo a la par del proceso histórico que se ha vivido y la herencia colonial con que se formó el Estado y la nación en Guatemala me ayuda a comprender cuál es el

lugar de los mayas en este momento, y en este caso hacia dónde podrían ir enfocadas las luchas.

La idea del pluralismo es importante, pero tal como se plantea desde el Estado, como multiculturalismo, es limitado. Como he dicho, los otros grupos también pueden tener sus propias definiciones sobre multiculturalismo, que también tiene sus propias contradicciones y que a mi parecer son importantes.

Hay que apostar por la idea de la democratización, pero no en su sentido restringido de la participación política formal, sino como una democratización radical, que implique no solo ir a votar, sino pensar y actuar con relación a la situación de exclusión política general; por los derechos que tienen los indígenas y por los diversos proyectos de estos mismos subalternos, entiéndase, los proyectos políticos de mujeres, jóvenes y de múltiples grupos indígenas para vincular pluralidad y democracia radical. Esto puede darnos ideas para pensar en esa multiplicidad de proyectos que hay en el país. Trato de verlo históricamente, no como cuestiones que están aquí ahora, sino como procesos que tienen una raíz más larga en esta formación del Estado y la nación guatemalteca en los siglos XIX y XX.

TL: En su tesis habla de mozos y sirvientas, éstas han sido categorías que se han afianzado no solo mediante la repetición, sino mediante la transmisión de conceptos como el racismo y la discriminación, ¿cómo cree que hemos avanzado en este sentido?

EE: Depende del sector que uno vea. Puede haber sectores progresistas que tengan una perspectiva diferente sobre la diversidad cultural étnica en Guatemala y que estén más abiertos a esta pluralidad. Yo diría que, en términos generales, a los indígenas, hombre y mujer, se les sigue viendo como raza inferior, y es entonces cuando se utilizan esos términos de mozo y sirvienta.

La queja de muchas mujeres de que son vistas como “Marías” está presente en nuestra vida cotidiana, en muchos espacios. El Gobierno refleja al indígena como alguien inferior, en ese sentido hemos avanzado muy poco. Transformar esos imaginarios, esas ideologías de dominación, implica múltiples trabajos y muchas formas de enmienda por parte de los indígenas y, por supuesto, por parte de otros sectores del país. Hay mucho trabajo en ese sentido.

TL: ¿Cómo define usted el “multiculturalismo cosmético” del que habla Santiago Bastos?

EE: En mi trabajo de tesis yo utilicé un poco ese término. Está muy relacionado con esto que decía sobre el multiculturalismo oficial, es decir, cómo el Estado construye ciertas imágenes bonitas sobre la diversidad cultural en el país, pero detrás de esta fachada no hay un tratamiento de los otros problemas que sufren los diversos grupos en Guatemala, con sus diversas identidades. Cuando hablamos sobre el problema de la tierra, la participación política, la representación política o de la ciudadanía no hay un tratamiento serio.

TL: ¿Cómo ve a Guatemala hoy, a partir de su experiencia en la investigación y los resultados que ha obtenido de ellos?

EE: Lo que más me impresiona, y duele, de Guatemala es que es una sociedad profundamente dividida. En este sentido, históricamente, ha habido muy pocos esfuerzos por construir puentes para comunicar a los diferentes grupos. En el centro de esta división está la cuestión del racismo, el paternalismo, la lucha por el control de la tierra y los territorios, el autoritarismo, las guerras, la opresión de la mayoría de las mujeres. Hay en todo esto una fuerte herencia colonial mezclada con los procesos capitalistas y de modernización que convirtió en ciudadanos a unos pocos y en sirvientes a la mayoría. Es evidente que la creación de vínculos entre los diversos

grupos no se logrará mediante el nacionalismo decimonónico, ni tampoco con las nuevas ideas sobre multiculturalismo o interculturalidad.

Tampoco creo que las ideas sobre mestizaje y la construcción de identidades sobre esta base sean las que nos van a llevar a sentirnos iguales o parte de Guatemala. Más bien, habrá que pensar en las múltiples condiciones y procesos históricos que dieron lugar a la conformación actual del país. Es fundamental pensar en Guatemala, desde las historias, experiencias, identidades, exclusiones y privilegios vividos por los diversos grupos que la conforman. En este sentido, por ejemplo, si el multiculturalismo o la interculturalidad quieren volverse verdaderos proyectos transformadores deben ser pensados a partir de ese pasado y presente heterogéneo, sobrecargado de desigualdades y de silenciamientos.

Si los puentes se tratan de construir como se ha hecho hasta ahora, mediante el ocultamiento, nuevamente imponiendo las nociones dominantes sobre lo bueno, tratando de establecer o consolidar los intereses de los grandes capitalistas locales y mundiales, no podremos caminar lo suficiente.

TL: ¿Tiene proyectadas nuevas investigaciones?

EE: He pensado en trabajar historias locales, temas regionales en Huehuetenango, con la idea de compararlas con lo que he estudiado en Chimaltenango. Quizá esto me dé más elementos para entender el país.

También pienso continuar en Chimaltenango, pero más en términos de las relaciones que los indígenas establecieron con la burocracia estatal, porque mi trabajo sobre Chimaltenango hasta ahora se ha centrado sobre ciertas élites a nivel local, pero quisiera ver cómo actuaban, qué reacciones tenían los indígenas, hombres, mujeres o ladinos pobres, ante los discursos dominantes que se generaron durante el final del siglo XIX y la primera parte del siglo XX.

Encuentro que los juicios civiles y los juicios criminales tienen datos que nos pueden ayudar para entender todo esto, y considero que podemos buscar todo en los archivos locales o en los fondos del Archivo General de Centroamérica. Son un camino para llegar a estas nociones que pudo haber manejado la gente en su vida diaria, éstas son algunas de las acciones que quiero seguir trabajando. Ésta será una historia y una indagación a contrapelo, porque es muy difícil que los documentos oficiales reflejen con claridad el pensamiento y la cultura de los grupos subalternos.

Por otro lado, también quisiera trabajar sobre la producción agrícola en Patzicía y otros municipios de Chimaltenango. Quiero ver cómo esta producción agrícola crea nuevos imaginarios, también cómo se produce la intermediación y la acumulación de riqueza. Quiero conocer cuáles son los nuevos conceptos que están sirviendo a la gente para relacionarse entre ellos, con los nuevos ricos, con las agroexportadoras, con los ladinos locales, con el neoliberalismo y con el Estado. Y ver cómo estos nuevos conceptos sirven a la gente para vincularse o separarse dentro de la comunidad, o separarse frente a las agroexportadoras a las que entregan sus productos.

TL: Finalmente, ¿qué significa ser un intelectual guatemalteco que, además, es indígena?

EE: Bueno no sé si calificarme de esa manera, pero siento que el trabajo de investigación que he hecho, en cierta forma, es un punto de vista que puede ayudar en algún grado a entender la complejidad del país. Es importante que los mayas nos sigamos formando y que nos desarrollemos, aunque no es la única manera de resolver los problemas que afrontamos, pero sí puede ayudar a entenderlos y a implementar diversas formas de acción política.

EDGAR ESQUIT

Obtuvo el título universitario de licenciado en Historia en la Universidad de San Carlos de Guatemala, tiene estudios de maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México, y un doctorado en Ciencias Sociales en El Colegio de Michoacán, Zamora, también en México. Además, tiene el pensum cerrado en la carrera de profesorado de enseñanza media en Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Como profesional ha participado en distintos espacios dentro y fuera del país, de los cuales destacan su asistencia a la conferencia sobre “Multiculturalismo cosmético: poder y cambio étnico en Guatemala”, invitado por El Colegio de Michoacán, México; también, participó en la conferencia “La población indígena de Guatemala frente al desarrollo regional de México y Centroamérica”, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

Ha sido docente en cursos impartidos por el Instituto de Cultura Hispánica y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) —Programa Guatemala— y ha publicado: *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental 1871–1935* (2002), *Camino hacia la utopía* (2003), y el

artículo “Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya”, en la compilación *Memorias del mestizaje* (2004).

TERESA LAINES

Es maya k'iche'. Realizó estudios de Ciencias Jurídicas y Sociales en la Universidad de San Carlos, es diplomada en Docencia para la paz y Derechos de la niñez y la juventud, por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado y estudiante del octavo semestre de la licenciatura de Ciencias de la Comunicación. Tiene el pensum cerrado de Periodismo Profesional, en la Universidad Mariano Gálvez de Guatemala.

Actualmente es parte del equipo de Centro Cívitas en el proyecto “Medios, fuentes informativas y universidades contribuyendo al combate del racismo y la discriminación étnica en Guatemala”, donde colabora en la capacitación de periodistas, fuentes informativas y estudiantes de comunicación para la construcción de un discurso incluyente. Es socia activa de la Asociación política de mujeres mayas, Moloj, donde también laboró como coordinadora del Área de incidencia política.

Ha sido consultora permanente en la empresa Laynez, Urquijo, Reynoso y Asociados, de la cual es fundadora, en ella formó parte del equipo de investigación del Estudio general en materia de discriminación de los casos presentados ante el Ministerio Público, así como del *Manual de monitoreo de los derechos económicos, sociales y culturales de Guatemala*.

También ha trabajado en la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala como investigadora, traductora y codificadora del informe *Guatemala nunca más*.

Carmen Díez Orejas
Embajadora

Diego Nuño
Consejero Cultural

Francisco Sancho
Coordinador OTC

CENTRO CULTURAL DE ESPAÑA
GUATEMALA

Jorge Castrillón Castán
Dirección

Matxalen Díez
Laura Luja

Maya Lemus
Chloé Bourret
Ángela Costas
Gestión Cultural

Margarita Pérez Cruz
Evelyn Sete
Sandra Solares
Biblioteca

Pedro Raxón
Contabilidad

Eric García
Gladis Hernández
Mainor Monterroso
Asistencia Técnica

COLECCIÓN PENSAMIENTO II

RODOLFO ABULARACH
conversa con MARIVI VÉLIZ

LUIS ACEITUNO
conversa con LUCÍA ESCOBAR

EMMA CHIRIX
conversa con ANA COFIÑO

EDGAR ESQUIT
conversa con TERESA LAINES

JESÚS GARCÍA RUIZ
conversa con RAÚL DE LA HORRA

GUZMÁN BÖCKLER
conversa con PERDOMO ORELLANA

AMÍLCAR POP
conversa con IRMA ALICIA VELÁSQUEZ

GUSTAVO PORRAS
conversa con DINA FERNÁNDEZ

ISABEL RUIZ
conversa con ANABELLA ACEVEDO

EDELBERTO TORRES-RIVAS
conversa con MARCELA GEREDA



Colección Pensamiento II consta de diez volúmenes.
El tiraje es de 1,000 copias por cada volumen.
En la elaboración de este libro se utilizaron las fuentes Minion y News Gothic.

Impreso en los talleres de PrintStudio.

Este libro es un proyecto editorial del Centro Cultural de España en Guatemala, entidad que asume todos los gastos de edición, publicación y distribución. Se enmarca dentro de la Estrategia de Cultura y Desarrollo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, y por ello es absolutamente gratuito. Queda, por tanto, **prohibida su venta**.

Se autoriza la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, conocido o por conocer, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente y los titulares del copyright.