

EL LABERINTO DE LA INDIGENIDAD¹: CÓMO SE DETERMINA QUIÉN ES INDÍGENA MAYA CH'ORTI' EN GUATEMALA, HONDURAS Y EL SALVADOR

THE LABYRINTH OF INDIGENEITY: HOW DOES ONE DETERMINE WHO IS AN INDIGENOUS CH'ORTÍ MAYA IN GUATEMALA, HONDURAS AND EL SALVADOR

Brent E. Metz*
bmetz@ku.edu

Resumen

Determinar quién es indígena no parece ser ningún problema, pero cuando se va a la región maya ch'orti' de Guatemala, Honduras y El Salvador, pronto uno se da cuenta que no se debe considerar nada como "por supuesto." Si se empieza por apuntar ciertos rasgos universales, tales como la experiencia del colonialismo, la identidad continua desde la invasión colonial, las tradiciones diferenciadas, y el fenotipo diferente, pronto se encuentra uno en un laberinto de detalles sociales e históricos que son únicos para cada nación, región, localidad y hasta, hogar. Si se considera que la cultura siempre cambia, especialmente bajo el colonialismo, se notará que lo más importante es que los indígenas maya ch'orti' se identifiquen y sean identificados como un pueblo aparte, y que las tradiciones y los fenotipos, entre otras características, son herramientas que acentúan esa identificación.

Palabras claves: *indigenidad, maya, identidad, ch'orti', Centroamérica,*

Abstract

Determining who is indigenous does not seem a problem, but when one goes to the Ch'orti' Maya region of Guatemala, Honduras, and El Salvador, one soon realizes that nothing can be taken for granted. If one begins with universal criteria, such as experiencing colonialism, the maintenance of a separate identity since the colonial invasion, distinctive traditions, and a different phenotype, one soon enters a labyrinth of social and historical details that are unique to a nation, region, town, and even home. If one considers that culture always changes, especially under colonialism, one will realize that the most important criterion is that the indigenous Maya ch'orti' identify themselves and are identified (by others) as a distinct people, and the traditions and phenotypes are, among other characteristics, tools that accentuate that identification.

Key words: *indigeneity, Maya, identity, ch'orti', Central America*

* Profesor Asociado, Departamento de Antropología, Universidad de Kansas, EE.UU.

1 La indigenidad se refiere a la estrategia política de identificar qué y quién es indígena y el uso de tal designación.

Las observaciones generalizadas sobre Centroamérica, ya sean hechas por el público en general o incluso por los mismos centroamericanos, clasifican a Guatemala como país indígena en contraste con los demás. Sin embargo, una observación más detallada y precisa aumenta la complejidad de esta clasificación; si se exige más propiedad en la definición de “país indígena”, se aumenta exponencialmente la complicación que esa definición implica. Los grupos indígenas, ladinos (mestizos) y académicos del occidente de Guatemala discuten entre ellos sobre qué es, quién es y quién no es maya, pero todos están de acuerdo en que por lo menos el oriente del país es ladino. Mientras tanto, en el oriente de Guatemala, las personas se distinguen entre sí como “indios de descendencia maya ch’orti”, “maya pokomam” y “ladinos”. La marginación y el correspondiente aislamiento de los “indios” en el oriente del país, debido a que se encuentran rodeados por una mayoría ladina, afecta su autoestima. Como miembros de un grupo minoritario, discriminado, sin modernización, con pocos proyectos de desarrollo, poca tierra y clima

desfavorable, los indígenas se encuentran indefensos ante los prejuicios que los clasifican como “gente atrasada y arcaica”. Sin embargo, esto va cambiando a medida que los reclutan en el movimiento maya, que está transformando la identidad negativa de “indio” por una revalorización de “lo maya”. Todos en Guatemala, menos los activistas, ven a los hondureños y a los salvadoreños como ladinos, pero en el occidente de Honduras también distinguen a sus habitantes como “indios y no indios”, utilizando a los ch’orti’s del oriente de Guatemala como parámetro de medición. Si los habitantes de una aldea se parecen a los ch’orti’s de Guatemala, esta aldea se considera, en forma derogatoria, “india”, aunque el movimiento ch’orti ha creado allí una identidad positiva. Así es que se clasifica a los campesinos de Copán Ruinas, colindantes con la cuna del área ch’orti’ en Guatemala, como más ch’orti’ que los habitantes de Paraíso al norte y Ocotepeque al sur. Todos consideran a los salvadoreños como ladinos, aunque los mismos salvadoreños siguen aplicando la denominación de *indio* a los campesinos rústicos y marginados.



Figura 1

La imaginada disminución indígena desde el occidente de Guatemala.

La indigenidad es entonces, relativa, ya que se puede considerar como un continuo que va desde lo más indígena, en el occidente de Guatemala, hasta disminuir hacia a) el oriente de Guatemala, b) Copán Ruinas, Honduras, c) Paraíso y Ocotepeque y d) el noroeste de El Salvador (véase el mapa). El concepto de un continuo étnico, sin embargo, no es muy útil desde el punto de vista político. Los gobiernos, los académicos, las ONGs, los activistas y demás grupos necesitan saber quién es y quién no es indígena para la aplicación de sus políticas. ¿Dónde se pondría la división entre “indígena y no indígena” en el área ch’orti’, y ¿con qué criterios? ¿Qué escala es la más adecuada para definirlos a nivel de país, de región, de municipio o de familia? La antropóloga Merlin (2009:304-6) divide la manera de distinguir a los indígenas de los no indígenas en dos categorías: a) por el contexto social, y b) por criterios objetivos externos. Por contexto social se entiende que la dinámica de indigenidad varía entre los municipios de cada país pero considera que existen algunos

rasgos generales. Usando los criterios objetivos externos, se tendrían en cuenta los criterios universales de indigenidad, tales como los linajes ancestrales de las poblaciones pre-coloniales, la auto-sustentabilidad, la existencia de tradiciones diferentes tales como sus idiomas propios, y los efectos negativos de la colonización. De allí que sea oportuno examinar el concepto de indigenidad y sus problemas en el caso maya ch’orti’ del oriente de Guatemala, el occidente de Honduras y el noroccidente de El Salvador por sus variantes en las tres regiones, que demuestran que los criterios universales no tienen sentido sino dentro de un espacio social. A pesar de la ambigüedad y arbitrariedad del concepto de *indígena*, es mejor tener criterios universales y un esquema general que no tener nada, como veremos. Operar sin criterios universales da como resultado un escepticismo profundo sobre la indigenidad; no obstante, un análisis sin un examen detallado de la historia y la etnografía particular de los pueblos en cuestión está también destinado a fallar por su simplificación.



Figura 2
Área de habla ch’orti’ o “apay” durante la invasión española.

Antes de caer en la desesperanza al estudiar el laberinto de la indigenidad, es primordial reconocer por qué es importante este concepto. El ser indígena genera un capital social, político y económico, sobre todo en las últimas décadas. Entre los conceptos socialmente asociados con el de “ser indígena” encontramos, entre otros, la sabiduría y la protección por la naturaleza, y una profunda espiritualidad. Por ejemplo, un libro que alguien escribe sobre plantas medicinales vale más en el criterio popular si el autor es indígena. Si se habla de los espíritus o de las fuerzas naturales que actúan en el universo, el testimonio se considerará más fidedigno (según ese mismo criterio) si quien lo dice es indígena en vez de un “fulano-de-tal” estadounidense. Económicamente, si yo vendo una alfombra o una olla, vale más si soy indígena y si el diseño es reconocido como indígena. Políticamente, ser oficialmente reconocido como indígena implica tener una nación o pueblo, derechos a un territorio, a la remuneración por ofensas pasadas y protección contra la explotación y la discriminación. La indigenidad es valiosa y contraria a la categoría negativa de “indianidad,” que implica atraso, torpeza, inmadurez, y una vida condenada sólo al trabajo manual. Es rara la persona que no le importe qué o quién es indígena cuando el tema surge en una situación social. Todos aplicamos el concepto de indígena, pero pocos no tomamos por sentado su significado.

El hecho es que la aplicación del término indígena es importante para todos, no solamente para los indígenas mismos, contrariamente a la crítica de que la evaluación de lo que significa “ser indígena” por los “no indígenas” es inherentemente colonialista. Realmente, no se puede escapar a esa evaluación porque existe—se da día a día y tiene efectos reales. Las instituciones que influyen más en los pueblos indígenas, tales como el Banco Mundial, la ONU, el BID, las ONGs, las organizaciones religiosas, los países ‘donantes’ y las compañías transnacionales, tienen que evaluar quién es y quién no es indígena. Los científicos sociales y los historiadores han sido llamados por los tribunales para evaluar la indigenidad de demandantes, como se ha aplicado en el caso chortí en Honduras. Si uno vive y trabaja dentro del sistema cultural y financiero

del primer mundo y requiere exigir derechos de remuneración y protección, tiene que someterse a las evaluaciones de tal sistema. Sería bueno, quizás, si los indígenas no tuvieran que operar adentro de tal sistema, pero esos tiempos idílicos han pasado ya, tanto que los mismos llamados indígenas, tales como los chortís de Honduras, compiten entre sí por ser calificados como “el más indígena”, “el más auténtico”. Ni los indígenas ni las organizaciones que los apoyan quieren desviar sus esfuerzos a la gente que sólo pretende ser indígena. Esto no quiere decir que las evaluaciones no sean problemáticas. Hay muchos casos en que los gobiernos son más estrictos en sus evaluaciones cuando desean apropiarse o negar recursos a los pueblos indígenas (e. g., Foster y Chomsky 2006; Hale 2005; Muelmann 2009). Por su parte, los académicos, que se supone son más objetivos, muchas veces dan sus veredictos a favor de quién les está pagando, o por el contrario, sólo aceptan pago de los que apoyan sus propios principios. Por ejemplo, cuando existe una duda, yo mismo doy mi preferencia a favor de los pobres y necesitados en sus reclamaciones, y así corro el peligro de fallar en mi evaluación cuando los verdaderos indígenas no son los más necesitados. Todos evaluamos y todos contribuimos algo a la opinión pública.

Pareciera que una manera fácil de salir del dilema de evaluar la indigenidad es simplemente preguntar al otro sobre su identidad, como lo han hecho los censos guatemaltecos últimamente. En este caso, los indígenas serían los que se identifican así como tales. Parecería más democrático, menos imperialista y más real—sobre todo tomando en cuenta que ser nativo generalmente ha tenido implicaciones negativas históricamente—entonces si alguien se identifica como indígena tienen que sentirlo profundamente. Pero en las últimas décadas se ha generado un movimiento global por salvar la diversidad cultural y lingüística en el planeta, y para prevenir más masacres y catástrofes demográficas se han dado varias ventajas a los que se identifican como indígenas. Ya no es políticamente correcto pensar en “indios atrasados” frente a la economía política modernista; hay que pensar en indígenas cuyas culturas y derechos se deben preservar. Debido a estos cambios, la gente que negaba ser indígena ahora

abraza el concepto de indigenidad y compite por los recursos destinados a los grupos indígenas. Tal es el caso de los ch'orti's de Honduras y Guatemala. En Honduras, el estado—apoyado por la ONU, el Banco Mundial, el BID y la Unión Europea—fomentó el desarrollo cultural indígena en los años 80, cuando la división de la sociedad era puramente clasista. Después de varios análisis etnográficos en esa época, nadie estaba dispuesto a decir que hubiera indígenas ch'orti's, sino sólo “campesinos con tradiciones chortís” (Schumann de Baudez 1983; Ardón Mejía y Sánchez 1984; Rivas 1993). Cuando yo visité la supuesta cuna del área ch'orti' en Copán Ruinas, Honduras, en 1990, no pude encontrar a nadie que se identificara como chortí. Incluso cuando algunos antropólogos hondureños y el movimiento Lenca (COPIN, una rama de CONPAH) intentaron reclutar a los campesinos pobres de Copán en 1994—unos meses después de que Honduras

firmara el Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional de Trabajo—sólo lograron que se apuntaran seis campesinos. Los primeros dos años del Consejo Nacional Indígena Chortí de Honduras, (CONI-CHH), fueron muy duros, según los fundadores, porque nadie quería ser “indio”, había muchas amenazas de violencia por parte de los poderosos, y los líderes del consejo no tenían ninguna experiencia en materia de organización. Poco a poco cambió este rechazo a la identidad indígena, conforme se entendían las posibilidades de recuperar tierras, y se expandió rápidamente cuando uno de sus líderes, Cándido Amador, un guía turístico que sabía algo de ch'orti' e inglés, fue asesinado por terratenientes. Miles se sumaron al movimiento y marcharon hasta Tegucigalpa exigiendo tierra e investigaciones sobre el asesinato de Amador y otros.



Figura 3
El área ch'orti' hoy en día.

El mismo gobierno que fomentó el indigenismo después cuestionó la autenticidad de los chortís. Como resultado de mucha presión y protestas, el gobierno se aplacó, pero la compra y redistribución de tierras para los neo-chortís se complicó y retrasó, en parte porque los terratenientes exigían un precio absurdamente alto, y en parte por las dudas por parte del estado y los mismos chortís, sobre quién merecía las compensaciones por ser indígenas.

El mismo proceso tuvo lugar en Guatemala, también por razones pragmáticas. Cuando empezó el movimiento maya ch'orti' en 1992, nadie se atrevía a pedir tierra porque todos recordaban "la venganza", la contra-revolución de 1954 en la que cientos fueron masacrados (Metz 2009a). El establecimiento de organizaciones como la Academia de Lenguas Mayas, la Coordinación Maya Majawil Q'ij y otros proyectos multiculturales desarrollados después de los Acuerdos de Paz en 1996, trajo puestos pagados, incluso con altos sueldos, para ch'orti's con algo de educación en los pueblos. Es recién entonces que el oriente por fin logró algo del desarrollo cultural normalmente dado al occidente indígena del país y, por primera vez, los campesinos que ya no hablaban ch'orti' empezaron a abrazar su indigenidad. Otros seguían negándola pero se sumaron al movimiento porque les proveía del único acceso al desarrollo y a oportunidades. Otros se sentían ch'orti' de una manera superficial, como si todo el mundo fuera indígena. Los ch'orti'-hablantes activistas estaban más que dispuestos a aceptar a nuevos aliados y clientes, pero los tradicionalistas tendían a ver como traidores e impostores a los que no hablaban la lengua indígena. Tal choque entre los tradicionalistas y modernistas en el interior de los pueblos indígenas, tiene lugar hoy en día en muchas partes de Latinoamérica (cf. Bastos y Cumes 2007; Plant 2002; Lauer 2006; Briones 2007).

Re-identificarse como indígena cuando se presenta la oportunidad no parece un acto auténtico, pero ¿qué pasa si los neo-indígenas se sintieron y eran tratados en su momento como un pueblo aparte, tanto que tuvieron que esconder su indigenidad para sobrevivir? Tal es el caso de los neo-ch'orti's de Honduras y Guatemala. Por eso, es muy importante para el movimiento ch'orti'

argumentar que la etnicidad ch'orti' ha sido largamente reprimida, incluso militarmente, para así poder decir que existió una continuidad étnica reprimida. En sentido indirecto tienen razón, puesto que los "indios" fueron masacrados durante la guerra civil, mientras que los ladinos fueron asesinados uno por uno. Este argumento concuerda con las definiciones generalizadas contradictorias de indigenidad, que siempre incluyen los efectos negativos de la colonización, mientras que esperan que haya continuidad cultural, como examinamos abajo.

Aunque la autoidentificación en sí no resuelve nada, por lo menos se puede decir que sin el sentido de ser un pueblo aparte, éste no merece ser tratado como indígena. Esta es la medida que distingue a El Salvador de Honduras y Guatemala. Varios académicos y activistas han buscado 'indios en el armario' en El Salvador (Chapin 1989; Tilley 2006; CTMPIES 2006), pero en la vieja área ch'orti' del noroeste donde yo busqué, encontré pocos casos de comunidades con una identidad de ser un pueblo aparte. El único sentido de ser "indio" constaba en admitir ser "campesino rústico." Un anciano, analfabeto, con sandalias, sombrero y milpa es automáticamente denominado *indio*. En algunos cantones montañosos más arriba de los pueblos de Dulce Nombre de María y en Concepción Quezaltepeque la gente recuerda un pasado indígena, pero el concepto significa realmente poco hoy en día. La guerrilla hizo mucho por crear una identificación con la resistencia y por los derechos a la tierra como simbolismo indígena, pero fue algo general y superficial. Aunado a esto, el esfuerzo por renovar la identidad indígena, tanto por parte de las ONGs como por las Casas de Cultura oficiales, sólo ha creado nuevas y superficiales identidades, no renovaciones de identidades de base. No quiere decir esto que no haya rasgos físicos indígenas o culturas indígenas que aún se practican, pero debido a la masiva invasión de ladinos en el área a finales del siglo 18, la mezcla de gente, la privatización de la tierra a fines del siglo 19, y un proyecto oficial a lo largo del siglo 20 que negó la indigenidad del país, generó una ruptura de identidad indígena definitiva en el noroeste del país. Lo que existe hoy, y sorprende, es una cultura de

mestizaje, no una cultura puramente criolla, como normalmente se piensa de los ladinos.

Si se pudiera demostrar la continuidad de su identidad como pueblo distinto desde tiempos inmemoriales, la indigenidad del grupo no sería puesta en duda, pero en muchos lugares no es tan fácil demostrarla. Bien puede resultar en un gran escepticismo público, oficial, y académico en algunos casos como el de los ch'orti's de Honduras y Guatemala, igual como ocurre con otros grupos en el mundo. Tal escepticismo puede surgir de la falta de tradiciones, el fenotipo mezclado y la urbanización de los supuestos indígenas. En cuanto a las tradiciones, el idioma es el que casi siempre verifica que la identidad ha seguido sin ruptura desde la invasión colonialista, y el estado mexicano, por ejemplo, utiliza el idioma, más que todo, para determinar si los solicitantes de estatus indígena son verdaderos o no. El hecho de hablar

un idioma distinto, a pesar de haber sufrido gran presión por adoptar el idioma de los colonizadores, es una buena señal de fuerte identidad. Pero como todo, tampoco es tan simple. En el norte de Centroamérica, el nahua siguió siendo una *lingua franca* durante la primera mitad de la época colonial, incluso entre los españoles, y de hecho ésta es la razón por la que se encuentran todavía tantas palabras nahuas en el español de la región. También he encontrado evidencia que el ch'orti' era una *lingua franca* entre los campesinos del oriente de Guatemala desde hace un siglo, incluso he hallado personas que parecen ladinos y hasta europeos y hablan el idioma sin sentirse parte de un pueblo indígena.

Las cosas se complican aún más cuando hay personas llamadas indígenas como las de Copán, que no hablan el idioma pero sus ancestros sí lo hablaban, pero negaron su identidad por

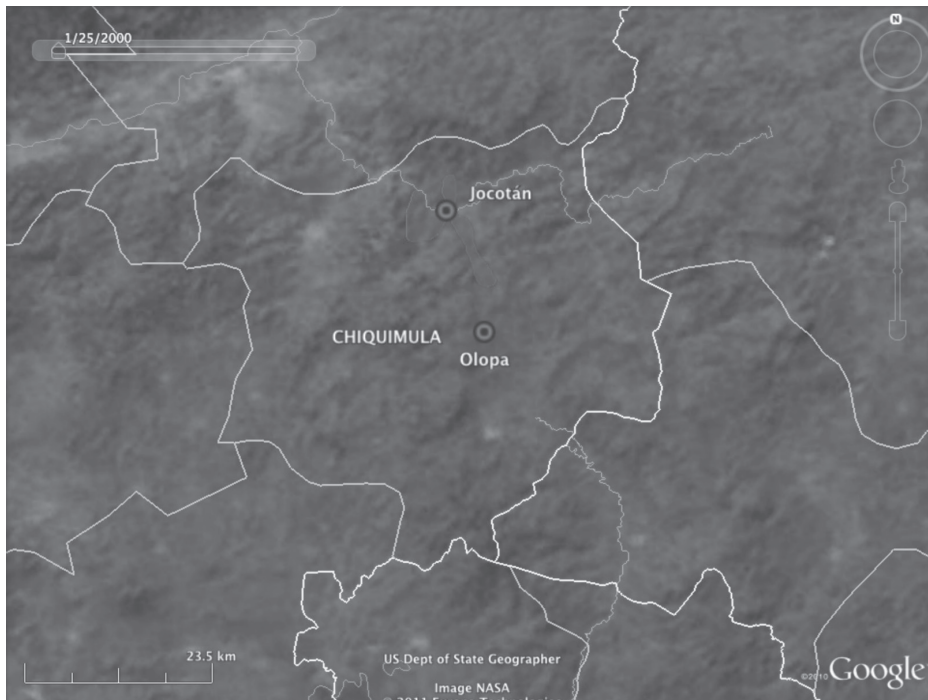


Figura 4

El área donde comunidades enteras todavía hablan el ch'orti'.

varias generaciones porque los ponía en grave desventaja. Ellos y algunos ch'orti's de Guatemala argumentan que merecen ser reconocidos como ch'orti's, porque no fue su culpa que sus antepasados no les enseñaran el idioma, y como resultado todavía sufren la misma discriminación que ellos. Para ellos, lo importante es la *voluntad* de querer hablar el idioma, no el hecho de hablarlo. Si aceptamos ese punto de vista—y estoy de acuerdo en considerar al idioma como importante y profunda señal de identificación para formar parte de un pueblo indígena—¿qué hacer con grupos como los kechwa-parlantes del Perú o maya-parlantes de Guatemala, quienes rechazan la educación bilingüe para sus hijos porque quieren que aprendan el español o el inglés? No tienen lealtad para con el idioma materno, pero lo hablan porque han sido tan marginalizados que no han tenido la oportunidad de aprender el español. ¿Son indígenas, o pos-indígenas? ¿Quién es más indígena, una persona que no habla el idioma pero quiere recuperarlo, o una persona que lo habla pero quiere abandonarlo? Todos, especialmente los más pobres y vulnerables, tenemos el derecho de cambiar y mejorar nuestras circunstancias cambiando nuestra cultura, y muchas veces lo hacemos sin intención, pero si las personas ya se identifican más con la sociedad dominante, hasta querer que ni ellos mismos ni sus hijos sean identificados como miembros de un pueblo indígena, habrá que preguntarse (que tampoco tiene una respuesta fácil) si realmente se les debe canalizar ayuda que fuera destinada para los indígenas.

Además del idioma, otras tradiciones que son especialmente importantes para demostrar una fuerte y continua identidad es la cosmovisión, incluso la moralidad, que casi siempre incluye la espiritualidad. Muchos grupos indígenas se consideran como pueblos o naciones escogidos por Dios, y muchas veces en la espiritualidad yacen la identidad y las tradiciones más profundas. Entre los ch'orti'-parlantes, se dice que su idioma es el *b'ajxan ojroner*, o el idioma primero y privilegiado de Dios. Dios prefiere oraciones en ch'orti'. Las fuerzas de la naturaleza personificadas en santos, como las cuatro direcciones, el sol, la tierra, el agua y el viento, son fundamentales en la visión tradicional del mundo ch'orti'. Hay que “pagar” con pavos o gallinas a estas fuerzas en el

Año Nuevo y/o antes de la siembra para recibir lluvia y fertilidad. Hace medio siglo, los pagos eran tanto comunales como privados, y un sacerdote llamado *padrino* tenía a su cargo el sacrificio comunal. Bendecía la semilla y repartía atole de maíz en varias comunidades. Desde luego, la evangelización católica y protestante, la represión política durante la guerra civil, y las sequías del clima motivaron a que la gente matara a los viejos padrinos. Hoy sólo se encuentran padrinos trabajando en puestos públicos en los municipios de Quezaltepeque y Chiquimula, donde los campesinos de varios municipios van a peregrinar. Varios arqueólogos, de hecho, han tenido éxito investigando los ritos en Quezaltepeque para interpretar los jeroglíficos mayas. Pero ya muchos de los peregrinos no hablan ch'orti' y el mismo Quezaltepeque abandonó el idioma desde hace más de un siglo. En vez de utilizar las palabras *ch'orti'* o *indígena* para identificarse, han preferido utilizar *natural*, como se hace en el occidente del país (véase Little-Siebold 2000). Desde el año 2000, sin embargo, poco a poco han adoptado la palabra *indígena* y *ch'orti'*. Entonces, la gente tiene una identidad cuestionable, no hablan el idioma, pero practican costumbres espirituales con raíces mesoamericanas. En el fondo, no cabe duda que son indígenas, porque siempre se sintieron como un pueblo distinto, basado en sus demandas por el espiritualismo de sus cofradías y el reclamo a tierra comunal de la época colonial.

Otra práctica espiritual en la región, única del calendario ch'orti', es el mes de los difuntos, o *tzik'in*, que hoy día corresponde al mes de noviembre. Esta costumbre es más prevalecte que los “pagos” por la fertilidad mencionados anteriormente, porque es visto como una extensión del Día de los Difuntos católico que cae el 1 o el 2 de noviembre. Similar a la tradición mexicana, las familias ch'orti's decoran un altar con toda clase de comidas, flores de caléndula, un mantel de hojas de banano y candelas, e invitan a los difuntos a consumir el espíritu de todo. Después, los visitantes comen lo sustancial, seguido por música y baile toda la noche. Los católicos ladinos, mientras tanto, celebran el Día de los Difuntos en el cementerio o en la iglesia. Sólo los ch'orti's de Guatemala y unos campesinos en Copán Ruinas siguen la tradición de

tzik'in durante todo el mes de noviembre. Según ellos, los que no pagan y celebran el *tzik'in*, ya son parte de una nueva generación amoral. Ya es otro tipo de gente, que significaría que el pueblo ch'orti', o sea una parte del pueblo ch'orti', está desapareciendo. Una circunstancia similar pero más dramática ocurre entre los Mapuche de Argentina. La nueva generación de Mapuches en Argentina se designan *mapunkis* para expresar su espíritu rebelde frente a la discriminación y marginación, pero sus ancianos ya no los reconocen (Briones 2007).

Los valores que se consideran parte integral de la antigua cosmovisión ch'orti' son el respeto y la generosidad, especialmente en lo que respecta a la comida. Es difícil saber si lo que llaman “el respeto” tiene raíces indígenas o no, pero su ausencia es el aspecto del que se quejan más los tradicionalistas. El respeto empieza en la casa con la humildad hacia el padre y se extiende a todos los otros mayores, las autoridades ladinas, hasta llegar a Dios. Todos requieren el arrodillarse y palabras floridas y religiosas. Al contrario, “la nueva generación de la juventud es arrogante”, dicen los tradicionalistas, porque se viste con ropa ‘sexy’, no saludan a los ancianos, interrumpen a todos durante una conversación, roban y matan sin ninguna pena. Tampoco saben beber, ya que se emborrachan y siempre se pelean hasta con machetes. También son mezquinos. Mientras que muchos siguen las tradiciones de pagar a las fuerzas de la naturaleza por la fertilidad y brindar desayuno y almuerzo a sus jornaleros y una canasta de comida a sus compadres después del bautismo, la nueva generación no da nada; por eso, ellos comentan, ya no llueve como antes y la milpa no da sin abono químico. El problema de intentar distinguir a los indígenas ch'orti's de los no indígenas ch'orti's es que los ancianos campesinos ladinos opinan lo mismo sobre el respeto, sea en El Salvador, Honduras o Guatemala. En cuanto a la generosidad y la comida, es común entre todo el mundo pobre, compartir y entrar en reciprocidad generalizada cuando hay necesidad. Los ch'orti's tienen un complejo simbolismo muy rico y distinto en cuanto a la comida (López García 2003), pero el hecho de valorizar el compartir comida es de esperarse de una gente que ha sufrido varias épocas de hambruna extrema, y que

todavía no tiene ninguna otra red de seguridad más que la de su propio grupo.

Otro rasgo cultural importante en el área ch'orti' es el ser campesino, y específicamente milpero. Todos los conceptos internacionales de indígena, ya sea los adoptados por la ONU, el Banco Mundial y otros, mencionan una economía en la que prevalece la auto-sustentabilidad. Los indígenas producen una buena parte de su consumo. En el área ch'orti', la milpa es central en tal producción. Desde la conquista, la jerarquía social ch'orti' se plegó y casi todos se convirtieron en milperos y en mano de obra para el imperio. Ya por el siglo 18 vemos la palabra *chorti* en los documentos coloniales por la primera vez, y hay buena evidencia que es compuesto no por *ch'or* (laringe) y *ti'* (boca, idioma), pero por *chor* (campo) y *ti'* (boca, idioma) (Metz 2009b). Así, *chorti'* significaría *el idioma del campo*, o *el idioma rústico*. Esto concuerda con la designación de *montañeses* para los ch'orti's rurales y aislados en los años 1930 (Wisdom 1940, 228) y *ajkopot gente*, o *gente del monte*, usado por algunos ch'orti's actualmente (Kufner 2009). Hoy, la distinción *ladino-indio* corresponde, en buena medida, a gente del pueblo y campesino rústico en los tres países del área ch'orti'. Pero a su vez, hay muchos milperos ladinos que son difíciles de distinguir de los campesinos ch'orti's. Ser campesino—sea ladino o indígena—implica tener familias con ‘tantos niños como Dios provea’, casas hechas de materiales locales, una dieta con altos porcentajes de maíz y frijoles cocinados en base a recetas antiguas, trabajo agrícola sin maquinaria, baja educación e incluso menosprecio hacia ella, el uso de yerbas medicinales y la producción de artesanías utilitarias. La raíz de tal confluencia étnica en la cultura yace a fines del siglo 18, cuando los ladinos pobres, compuestos por la mezcla de españoles, africanos e indígenas, invadieron la región buscando cualquier pedazo de tierra. A veces alquilaron tierras de los indios y de los hacendados y otros encontraron tierra no ocupada entre ellas. Mientras tanto, la explotación colonial llegó a tal extremo que muchos indios abandonaron sus comunidades y también su identidad, para vivir con los ladinos, quienes no tenían que trabajar forzosamente o pagar tributos. Lo que se olvida a veces es que

el mestizaje en tales comunidades ladinas no solamente era reproductivo sino también cultural. Hoy, los campesinos ladinos emplean costumbres con raíces ch'orti's, incluso recetas culinarias y medicinales, y palabras como *ixchokos* (niños, de *ijchok* – niña), *kume* (hija/o menor, de *ku'm*) y *sikín* (de *tzik'in*, Mes de los Difuntos). Algunos producen artesanías mesoamericanas—o por lo menos recuerdan que sus padres o abuelos las hacían—tales como ollas de cerámica o petates (tapetes). Todos los campesinos, ladinos e indígenas, comparten creencias respecto de los efectos de la luna en la agricultura y el embarazo, y en los monstruos de la noche que habitan el campo, como la siguanaba (mujer que se transforma en un monstruo), los cadejos (perros sobrenaturales), el sipitío (niños que invaden la cocina por la noche y comen cenizas) y el duende. En breve, ser campesino, igual que el hablar el idioma y pagar a las fuerzas de la naturaleza, es buena evidencia de la indigenidad, pero no excluye la posibilidad de tener identidad ladina.

Cuando no hay un idioma o una cultura diferente, excepto algunas recetas o palabras, todavía queda la unidad inspirada por ser “una raza” diferente, y el racismo es motivación para que aún la gente más moderna mantenga una identidad distinta, sea por orgullo o por vergüenza. El linaje que se puede reconstruir hasta la época precolonial—visible en los fenotipos y experimentado en el racismo—es suficiente para que una persona sea categorizada como indígena. Pese a que a muchos conceptos de indígena los destacan la cultura diferente, el hecho de sufrir la colonización es más importante, porque por definición cambia la cultura de sus sujetos. El colonialismo crea un mestizaje de culturas y nuevos sistemas, o su ausencia, y nuevas dinámicas de poder social basadas en el fenotipo, que llega a ser un símbolo lleno de significados. El desafío de utilizar el fenotipo como una medida de indigenidad es que el colonialismo muchas veces también crea un mestizaje físico, tal que a veces las personas con una identidad indígena más profunda y fiel, que practican una cultura única y tradicional, son consideradas mestizos, negros, chinos, o blancos. En el área ch'orti' de Honduras y Guatemala, existen ladinos anti-indígenas que parecen puramente nativos por su cuerpo, y

campesinos ch'orti'-hablantes que no se designan como ch'orti' físicamente.

Hay poca correspondencia entre el campesinado y el fenotipo nativo. En Guatemala, los municipios del oriente del departamento de Chiquimula parecen mayoritariamente nativos, pero de vez en cuando se ven rasgos africanos, como el pelo chino o “colocho”, labios gruesos, color más oscuro de piel, e incluso rasgos europeos como la piel y los ojos claros. Cruzando la frontera de Honduras, los campesinos de Copán Ruinas claramente pertenecen a la misma población que los de Camotán, Jocotán y Olopa, de Guatemala, y varios recuerdan tener ancestros de allí. Pero yendo al norte a Paraíso y al sur a Ocotepeque la gente parece más mezclada. En Ocotepeque, especialmente los autonombrados indígenas, tienen problemas respecto de su credibilidad entre los otros del país, porque algunos parecen mestizos y hasta blancos, y practican pocas tradiciones que se puede identificar como indígenas. Lo que se distingue más que todo es un linaje que se extiende desde varias generaciones atrás, de ancestros que tenían títulos de tierras comunales de la cofradía de San Andrés que fueron privatizadas y vendidas por el estado. Los ladinos tenían cofradías igual que los indígenas (Newson 1986: 215-16), pero los documentos históricos apuntan claramente que Ocotepeque tenía una comunidad indígena en los años de 1880 y sus tierras fueron privatizadas y vendidas poco a poco en las próximas generaciones. Siguiendo al sur, la gente del noroeste de El Salvador no parece tan mezclada como en Ocotepeque, a pesar de que varios municipios tenían comunidades de ch'orti'-hablantes en el siglo 19. Sólo en Concepción Quezaltepeque, hay evidencia de que se trata de un pueblo Nahua-Pipil trasladado relativamente reciente, y en los altos de Dulce Nombre de María, se recuerdan ambas tradiciones ch'orti's y lencas. Pueda ser que haya otras comunidades también con identidad indígena pero no las encontré, aunque lo dudo mucho, después de visitar 21 comunidades en El Salvador.

Para resumir, explorando las complicaciones de la indigenidad dentro de las diferentes regiones del área ch'orti', se observa que hay algunos criterios que hacen patente la identidad, pero la historia es tal que esos criterios a veces



Figura 5
Área donde más campesinos parecen amerindios.

no corresponden. Lo principal es la identidad de ser un pueblo aparte que tiene raíces desde la invasión colonial. Si tiene esas características, no importa qué color de piel se tenga, si practica una cultura moderna o no, si habla un idioma europeo o si sigue el espiritualismo del *New Age* en vez de la cosmovisión animista tradicional. De hecho, si tiene tal identidad continua, la opinión de otros sobre su indigenidad es secundaria. El pueblo es lo principal, y si no lo tiene, se hunde o intenta hundirse en la sociedad nacional. Para grupos como los ch'orti's, trazar la identidad de sus antepasados hasta la invasión es casi imposible, de modo que hay que examinar otras características. El hablar un idioma distinto es una buena señal de indigenidad, pero hay que examinar la existencia de *linguas francas*, porque uno que habla un idioma indígena no necesariamente significa que se sienta parte del grupo correspondiente. El traje es importante por la misma razón, puesto que claramente muestra que la identidad es más fuerte

o que las ventajas son mayores que las desventajas al ponérselo, pero se complica en el área ch'orti' porque los nativos andaban casi desnudos antes de la llegada de los españoles, entonces su traje "típico" fue adoptado durante la colonización y corresponde al mismo traje que todos los campesinos usaban, incluso los ladinos. La visión del mundo y la ética también pueden aclarar quién tiene una identidad profunda *vis-à-vis* otra que es temporal o ventajosa, pero de nuevo hay que examinar los detalles porque, como se demuestra en el caso ch'orti', la identidad étnica y la cosmovisión no siempre corresponden perfectamente, ya que algunos campesinos pueden 'pagar' pero no necesariamente sentirse conectados fuertemente con un imaginado pueblo ch'orti'. Se puede decir lo mismo de la vida campesina mesoamericana. La cultura campesina en general se traslapa en buena parte con la cultura campesina ch'orti'. La raza o fenotipo en el imaginario y en la práctica

social puede aclarar dudas también, pero tiene sus propias complicaciones.

Es sólo cuando se toman en cuenta todos los factores en su espacio social y histórico que se aclara el enfoque. En el área ch'orti', tener ancestros que hablaban ch'orti', la práctica de "los pagos", el cultivo de la milpa y la migración dentro de la región en busca de nuevas tierras son especialmente importantes. Analizando a los campesinos de la vieja área ch'orti'-hablante con este esquema, parece indicar que podemos descartar inmediatamente la presencia de ch'orti's en El Salvador porque no pude encontrar a nadie con esta identidad, a pesar de que algunos campesinos practican ciertas tradiciones mesoamericanas y hasta ch'orti's. En Ocotepeque, Honduras, la gente ha recuperado una identidad ch'orti' para reclamar tierras. Su cultura varía poco de la población general, pero practican ceremonias católicas viejas que fortalecen su sentido de ser un pueblo aparte y que los mismos curas "modernos" quieren eliminar por su "paganismo". No importa que incluyan un "baile de los indios", en el que, irónicamente, representan a los indios exóticamente, porque lo clave es la continuidad de identidad, no las tradiciones precoloniales. Los chortís de Copán los querían inicialmente como aliados, pero con el repartimiento de recursos por parte del estado y las ONGs, se ha creado una competencia por los fondos con los de Copán, quienes ya dudan de su autenticidad. En Paraíso, Cabañas y Santa Rita, Honduras, los campesinos habían perdido casi todo su terreno, tanto que llegaron a ser más peones que campesinos, por lo que se adhirieron al movimiento explícitamente para conseguir tierras. Unas familias de Santa Rita y Cabañas vienen del área ch'orti' de Guatemala y parecen iguales a los de la cuna ch'orti', pero habían perdido el idioma y otras tradiciones, y si tenían una identidad indígena, era negativa hasta que llegó el movimiento. No es de sorprenderse por qué el gobierno en el año 2004 detuvo las solicitudes de comunidades por ser indígena ch'orti': el movimiento ya había crecido a 68 comunidades, varias de las cuales no exhibían nada indígena, menos el mestizaje y la pobreza. En Paraíso, sin embargo, algunas comunidades tienen sus raíces en las poblaciones de Copán Ruinas que, por su parte, tienen raíces en

Guatemala. Aunque tienen poca conciencia indígena, sí tienen memorias de tradiciones ch'orti's y mucho interés en aprender el idioma y la cultura de nuevo. Otras comunidades allí que parecen ladinas, si no criollas, dicen abiertamente que sólo les interesa la tierra.

En Guatemala la situación es más complicada porque hay tanta diversidad—no solamente en cultura, idioma, fenotipo e historia, pero en el sentido de ser ch'orti', indio, indígena, natural y maya. Todo el mundo está de acuerdo con que los ch'orti'-hablantes son ch'orti's, sin importar que algunos parecen europeos. Con el movimiento maya, los descendientes de ch'orti'-parlantes ya han recuperado una identidad ch'orti' positiva otra vez y están aprendiendo el idioma. Como siempre han sido discriminados y marginados por su raza y vida campesina, constituyen un pueblo indígena ch'orti' aparte. Hay otros que no quieren tener nada que ver con la identidad, especialmente si está asociada con el idioma y los ritos de la naturaleza, pero sí quieren ser incluidos en las pocas y pequeñas oportunidades económicas que el movimiento provee. Esta gente pobre y pragmática representa la gran mayoría de los campesinos en el Departamento de Chiquimula. Ya por varias generaciones no han tenido casi ninguna razón de querer aceptar su herencia ch'orti', y el agregar el concepto de *maya* a su identidad no es suficiente para cambiar su opinión. Cuando la discriminación disminuya más y el gobierno empiece a devolver tierras perdidas durante las privatizaciones del fin del siglo 19, van a apuntarse. Pero ya será una identidad indígena muy distinta de la que los ancianos practicaban cuando había bosques, mayor aislamiento de la discriminatoria sociedad ladina, y un fuerte sentido de ser los escogidos por Dios. Hoy en día la identidad maya compite por ser igualmente tan moderna como las otras identidades y cosmovisiones.

Hay varias maneras de ser indígena en el mundo actual, desde los que todavía mantienen una cultura de autosostén muy distinta de la modernidad, indígenas organizados y burocratizados, indígenas de corazón o por simpatía con una indigenidad imaginada, e indígenas que están enseñando a sus hijos a no ser indígenas. Este proceso de verificar quién y qué es ser indígena tiene lugar en muchos países, algunos más rígidos

que otros, tales como Estados Unidos y Canadá, pero este proceso serio y concienzudo de identificar indígenas tendrá que tomar en cuenta tanto los criterios generales de colonización, linaje, e identidad, como los particulares, relativos a cada espacio social. En los casos de estados débiles, como Honduras, si todos los actores no entran en negociación con buena voluntad y criterios claros, habrá más caos y violencia, paros de gobierno, bloqueos de carreteras y parques arqueológicos. En línea con el tema de esta edición, no solamente hay que tomar en cuenta seriamente el concepto indígena, sino también su *espacio* local, regional y nacional.

Referencias bibliográficas

- Ardón Mejía, M., & Sánchez, A. (1984). *Investigación de la cultura contemporánea de la región de Copán Ruínas*. Tegucigalpa: Documento informe de la Sección Etnología del Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Bastos, S., & Cumes, A. (Eds.). (2007). *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Vol. II). Guatemala City: FLACSO, CIRMA, and Cholsamaj.
- Briones, C. (2007). "Our Struggle Has Just Begun": Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self. In M. d. I. Cadena & O. Starn (Eds.), *Indigenous Experience Today* (pp. 99-121). New York: Berg.
- Chapin, M. (1989). The 500,000 Invisible Indians of El Salvador. *Cultural Survival Quarterly*, 13(3), 11=16.
- Forster, C., & Chomsky, A. (2006). Who Is Indigenous? Who is Afro-Colombian? Who Decides? *Cultural Survival Quarterly* 30(4), 23-24.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal Multiculturalism. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-19. doi: 10.1525/pol.2005.28.1.10
- Lauer, M. (2006). State-led Democratic Politics and Emerging Forms of Indigenous Leadership Among the Ye'kwana of the Upper Orinoco. *Journal of Latin American Anthropology*, 11(1), 51-86.
- Little-Siebold, C. (2001). Beyond the Indian-Ladino Dichotomy: Contested Identities in an Eastern Guatemalan Town. *Journal of Latin American Anthropology*, 6(2), 176-197.
- López García, J. (2003). *Símbolos en la comida indígena guatemalteca: Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti'*. Quito: Abya-Yala.
- Merlan, F. (2009). Indigeneity: Global and Local. *Current Anthropology*, 50(3), 303-333. doi:10.1086/597667
- Metz, B. E. (2009a). Las "ruinas" olvidadas en el área ch'orti': Apuntes para una historia de la violencia en el oriente de Guatemala. En S. Bastos y J. López (Eds.), *Guatemala: La Violencia Desbordada* (pp. 65-92). Córdoba, España: FLACSO y la Universidad de Córdoba.
- Metz, B. E. (2009b). The 'Ch'orti' Area'. In B. E. Metz, C. L. McNeil & K. M. Hull (Eds.), *The Ch'orti' Maya Area, Past and Present* (pp. 1-14). Gainesville: University Press of Florida.
- Muelmann, S. (2009). How Do Real Indians Fish? Neoliberal Multiculturalism and Contested Indigeneities in the Colorado Delta. *American Anthropologist*, 111(4), 468-449.
- Newson, L. (1986). *The Cost of Conquest: Indian Decline in Honduras under Spanish Colonial Rule*. Boulder: Westview.

- Plant, R. (2002). Latin America's Multiculturalism: Economic and Agrarian Dimensions. In R. Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin America* (pp. 208-226). Hampshire, England: Palgrave Macmillan.
- Rivas, R. D. (1993). *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras: Una caracterización*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Salvador), C. C. T. M. p. I. P. I. d. E. (2003). *Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador*. San Salvador: CONCULTURA, Ministerio de Educación.
- Schumann de Baudez, I. (1983). Agricultura y agricultores de la región de Copán. In C. Baudez (Ed.), *Introducción a la arqueología de Copán, Honduras, Tomo I* (pp. 195-228). Tegucigalpa: Proyecto Arqueológico Copan, Secretaria de Estado en el Despacho de Cultura y Turismo.
- Tilley, V. Q. (2006). *Seeing Indians: A Study of Race, Nation, and Power in El Salvador*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wisdom, C. (1940). *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: The University of Chicago Press.