

# Ladinos en el Valle de los Muertos<sup>1</sup>

Jorge Ramón González Ponciano<sup>2</sup>

## Índice

Ladinos en el Valle de los Muertos.....	
*El poblamiento.....	
*La situación económica.....	
*La historia política.....	
*El papel de la religión.....	
*Las relaciones interétnicas.....	
*Antivalores.....	
*Son y ballet.....	
Conclusiones.....	
Bibliografía.....	

## Ladinos en el Valle de los Muertos

Las relaciones entre indígenas y ladinos en la ciudad de Guatemala desde su fundación en 1776 hasta el presente aún están por investigarse. El presente artículo es solamente un panorama general de esas relaciones en un área específica de la ciudad, que para los fines de esta investigación hemos denominado colonia Rafael Arévalo. Este artículo, dividido en nueve partes describe aspectos del poblamiento, la situación económica, la historia política, el

---

<sup>1</sup> Decidí titular este trabajo “Ladinos en el Valle de los Muertos” después de leer la breve pero estimulante pieza donde Rojas Lima (2000) cuenta cómo la construcción de la calzada Roosevelt fue “un hachazo del progreso destructor en el pecho de Kaminaljuyú” y propone cambiar el nombre de esa vía por el de Calzada Kaminaljuyú.

<sup>2</sup> La información para la elaboración de este artículo se recogió a través de conversaciones informales y observaciones de campo realizadas de enero a julio de 1997 y durante junio y julio de 2000. Una interpretación complementaria sobre algunos aspectos de la identidad de los ladinos populares puede leerse en el trabajo de González Ponciano (2000).

papel de la religión y las relaciones interétnicas en esa colonia situada en la zona 7, que es la más grande de la ciudad capital.<sup>3</sup>

### **El poblamiento**

Un buen número de los vecinos que llegaron a poblar la Rafael Arévalo fueron ladinos capitalinos de escasos recursos, originarios de los barrios viejos de La Merced, La Candelaria, Jocotenango y La Parroquia, pero también familias indígenas y ladinas procedentes de los departamentos de Quiché, Alta Verapaz y Chimaltenango. La falta de un programa de desarrollo urbano que contemplara la preservación del patrimonio arqueológico, unida a la negligencia de las autoridades y los intereses de lotificadores y empresas constructoras, hicieron que muchos de estos vecinos y otros que después les siguieron entre los años 50 y 70, construyeran sus casas en terrenos que eran parte de la antigua ciudad prehispánica de Kaminal Juyú. Los vecinos, particularmente los hombres mayores de 30 años, recuerdan los restos de la ciudad antigua como un área llena de montículos mucho más extensa que el terreno cercado por una malla metálica que actualmente los visitantes reconocen con el nombre de Kaminal Juyú.<sup>4</sup>

Alrededor de las ruinas de Kaminal Juyú se construyó una parte importante de la subjetividad de la generación que creció en las colonias de los alrededores, especialmente en aquéllas como la Rafael Arévalo, donde las calles siguieron sin pavimentar hasta principios de la década de los 90. Kaminal era el lugar favorito

---

<sup>3</sup> Un panorama breve de la manera en que el sector privado tomó ventaja de la construcción de la calzada Roosevelt y de la lotificación de Kaminal Juyú puede leerse en el estudio preparado por Morán Mérida (1997) para la Facultad de Arquitectura de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

<sup>4</sup> De un terreno original de 5 mil metros cuadrados con más de 200 montículos solamente 13 manzanas son consideradas área reservada. Al respecto véase Hurtarte (1982:5).

para ir a jugar pelota, luchitas, resbaladillas sobre las rampas de los monumentos usando pedazos de cartón, escalar los montículos para observar desde allí la ciudad, dormir un rato después de jugar todo el día y, hacia finales de noviembre, ir a cortar chiribisco para celebrar la Quema del Diablo el 7 de diciembre. La mayoría de los niños y adolescentes iba a jugar también en otros montículos que se extendían por todo el área que ahora ocupan las colonias Utatlán, Ciudad de Plata, Tikal, el parque La Democracia, los terrenos de los Giordani, los Palmieri o en La Palangana, un campo prehispánico de juego de pelota situado a la orilla del barranco en las inmediaciones de la colonia La Verbena, donde se juega fútbol y las escuelas públicas de los alrededores llevan a sus alumnos a practicar educación física.

Muchos de los ahora adultos recuerdan la manera en que los trabajos de apertura de las calles, la introducción del agua potable y el drenaje dejaron al descubierto tiestos, artefactos, pequeñas figurillas y vasijas, casi siempre destruidos al paso de los tractores o de las piochas de los peones abriendo zanjas para colocar los cimientos de las casas. Otros iban a buscar figurillas entre la tierra removida al pie de las milpas plantadas en algunos solares propiedad de indígenas, y cada cual tenía su propia colección de pequeñas navajas de obsidiana que aparecían en las calles de tierra después de un aguacero prolongado.

Dado que para los nuevos vecinos ladinos era muy difícil contar con dinero extra para pagar albañiles que removieran los montículos, esos terrenos fueron adquiridos -en su mayoría- por familias indígenas que con pico y pala los

transformaron en ladrillos y adobes, que a su vez sirvieron para construir nuevas casas en la Rafael Arévalo y en las colonias aledañas. En varias familias, mientras los hombres se ocupaban de la fabricación de adobes y/o ladrillos, las mujeres hacían tortillas para venderle a los ladinos de la colonia, especialmente a la hora del almuerzo. La mayor parte de los primeros pobladores eran artesanos y pequeños comerciantes propietarios de negocios que desaparecieron o crecieron ya en manos de la siguiente generación. Por ejemplo, desde la década de los 60 y hacia fines de los 80, una mujer ladina ya fallecida, que vivía con su familia en un grupo de covachas compartidas con otras tres familias, sacó adelante a sus hijos comprando y vendiendo costales de los que se utilizan para transportar harina. Sus hijos se convirtieron en operadores de maquinaria pesada, y luego en propietarios de un taller y de un trailer. Otra mujer ladina, esposa de un zapatero, hacía tortillas para vender con ayuda de dos mujeres indígenas madres solteras, pero luego de la muerte de su marido cerró la tortillería, emigró a los Estados Unidos de América, y la venta de tortillas en esa cuadra quedó en manos de un grupo de cuatro jóvenes indígenas casi niñas, supervisadas por su tía. En otra casa donde la ahora abuela indígena tenía una tortillería, una de sus hijas abrió un restaurante; donde había una tienda ahora hay una librería, lo que antes era taller de carpintería ahora es una bodega y donde antes hubo un garaje de camionetas ahora funciona un templo evangélico.

A fines de los 70 y durante la década de los 80, como resultado de la pulverización del minifundio y la generalización de la violencia política en el

interior del país, más familias indígenas llegaron a la Rafael Arévalo<sup>5</sup> Se abrieron nuevos comedores, tortillerías, tiendas de abarrotes y talleres, y se incrementó la presencia indígena en la parroquia católica, las iglesias evangélicas, las escuelas primarias y el mercado de San Judas. Esta mayor presencia indígena, sobre la cual volveremos más adelante, no eliminó los prejuicios racistas de los ladinos, pero sí generó un poco de más interés por conocer los padecimientos de quienes sufrieron en carne propia las atrocidades del conflicto armado, y especialmente en la parroquia católica empezó a plantearse la obligación cristiana de combatir el desprecio a los indígenas y luchar por la justicia social.

Con la llegada del pavimento a principios de los 90, la memoria de la ciudad antigua de Kaminal Juyú se alejó aún más de la vida cotidiana de los modernos habitantes. La pavimentación, realizada como parte de los experimentos de autoayuda patrocinados por la municipalidad capitalina, incrementó la circulación de vehículos y motivó la apertura de más negocios. Estos negocios forman parte de una economía de centavos a la que sería excesivo llamarle capitalismo del centavo, según la conocida expresión de Sol Tax (1953) para referirse a algunos núcleos de economía indígena en el altiplano occidental.

### **La situación económica**

La mayor parte de los negocios en la Rafael Arévalo son tiendas y talleres de distinto tipo. Hay más tortillerías que panaderías y más cantinas que escuelas o

---

<sup>5</sup> En relación con la migración indígena a la ciudad de Guatemala deben mencionarse las investigaciones pioneras de Bastos y Camus (1990, 1991, 1992, 1994, 1995a y 1995b), y Camus (2002).

iglesias. Son muy pocas las personas que ofrecen servicios profesionales como abogados, contadores, dentistas o doctores. El mosaico incluye tiendas de abarrotes, panaderías, sastrerías, barberías, farmacias, ferreterías, ventas de repuestos, imprentas, carnicerías, carpinterías, colchonerías, tapicerías, zapaterías, y talleres de reparación de carros, motocicletas, de enderezado y pintura, de herrería, de reparación de aparatos eléctricos; vulcanizadoras, estudios fotográficos, imprentas, comedores, burdeles, colegios evangélicos y católicos, y un sinnúmero de micronegocios que se reducen a un pequeño rótulo colocado en la pared, la puerta o la ventana de casas particulares, anunciando que se pintan casas, se ponen inyecciones, se venden frutas, helados, quesos, pasteles o cualquier clase de golosinas hechas en casa.

Ante el incremento de los asaltos durante las dos pasadas décadas, muchos de estos negocios instalaron enrejados de hierro, incluso más caros que las escasas mercancías exhibidas en los mostradores y estanterías. Estos enrejados son muestra de los estragos producidos por la falta de empleo que obliga a los pobres a protegerse de ser asaltados por los propios pobres y los impulsa a reproducir la mentalidad que criminaliza la pobreza, atribuyendo el origen de la delincuencia a la sobrepoblación de vagos que no quieren trabajar. Al igual que en el resto del país, la criminalización de la pobreza ha sido eficaz en la Rafael Arévalo para justificar el uso de la fuerza con el fin de combatir la delincuencia. Un estudiante de ingeniería, copropietario de una pequeña empresa que provee servicios electromecánicos dice: “¿Cómo le vas a enseñar a trabajar a un ladrón que por lo bajo se hace sus doscientos, trescientos, quinientos quetzales diarios *hueviando* en

un solo día y eso es como diez veces lo que ganaría en una maquila?” Agregando elementos a esta concepción productiva que no establece conexiones entre la estructura agraria del país y la falta de empleos, la propietaria de un almacén de ropa dijo que quisiera encontrar a alguien que le contestara dos preguntas. Una es: “¿Por qué razón la gente en Guatemala busca trabajo esperando no encontrarlo?”, y la otra: “¿Por qué ya teniéndolo hacen todo lo posible por perderlo?”

Estas preguntas corresponden al sentimiento generalizado entre muchos propietarios de negocios, sean indígenas o ladinos, que en Guatemala hay trabajo pero la gente no quiere trabajar porque es haragana y prefiere dedicarse a robar y delinquir. Los vecinos más viejos invariablemente citan la época de la dictadura del general Jorge Ubico (1931-1944), cuando no se veían vagos en las calles y la delincuencia era casi inexistente. Otros, más modernos piensan que la baja productividad de los empleados obedece a que los guatemaltecos son por naturaleza haraganes, carecen de iniciativa personal y acostumbran tomar ventaja del patrón cada vez que se les presenta una oportunidad. La baja productividad y la resistencia pasiva al trabajo casi nunca son explicadas como resultado de los bajos salarios, la ausencia de estímulos o de prestaciones laborales. Además, aunque la mayor parte de los vecinos ladinos o indígenas no emplea trabajadoras domésticas en sus casas porque su nivel de ingresos no se los permite, las personas ladinas de mayor edad tienden a reproducir los estereotipos racistas sobre la servidumbre haragana y la creencia de que por voluntad divina cada persona ocupa el lugar que le corresponde en la escala social.

Ante la falta de trabajo, individuos que tienen alguna educación universitaria desempeñan tareas por debajo de su calificación profesional, y los obreros especializados que no encuentran empleo en empresas grandes se han asociado con otros que no gozan de un nivel económico mejor pero son propietarios de herramientas y equipo. Así han surgido muchos de los talleres que abundan en la colonia y que en la práctica son más bien microempresas cooperativas en las cuales todo lo referente a la seguridad laboral, el pago de vacaciones, aguinaldo, seguro médico o los permisos para ausentarse funcionan como acuerdos individuales sin la mediación de la legislación oficial.

En cuanto a las relaciones interétnicas, debe destacarse que entre los ladinos de la Rafael Arévalo el ser indígena y el ser pobre dejaron de ser sinónimos desde hace varios años, debido a que muchos indígenas son menos pobres o tienen bastante más dinero que los ladinos. Entre los ladinos es común escuchar elogios a la laboriosidad y el dinamismo con que los indígenas manejan sus negocios. No es extraño, sin embargo, que esos elogios vengan acompañados de términos racistas que, como en otros contextos, incluyen la ridiculización de la forma de hablar el castellano, los hábitos alimenticios, las preferencias musicales, los rasgos físicos, los apellidos mayas o las costumbres derivadas de la vida rural.<sup>6</sup>

Respecto a lo rural y específicamente en relación con la tierra, los ladinos tienen por lo menos tres diferentes perspectivas. Una que ve la tierra como el lugar de trabajo del campesino generalmente indígena; otra que percibe la tierra como la finca propiedad del terrateniente rico, y una más que concibe la tierra como el espacio donde se construyó la casa que se habita. En cuanto a la primera

---

<sup>6</sup> Sobre el racismo de los ladinos populares véase Cojtí (1999).



percepción, es común encontrar opiniones inspiradas en la criminalización de la pobreza que representan al campesino como vago que en lugar de quedarse en su pueblo trabajando su tierra, prefiere llegar a la ciudad buscando un medio de vida que no requiera mucho esfuerzo. Al mismo tiempo, otros critican abiertamente la desigual distribución de la tierra y, aunque no viajen al interior del país, se identifican con la situación de extrema pobreza en la que viven los minifundistas indígenas y los campesinos sin tierra. En cuanto a la segunda perspectiva, la existencia del latifundio y la cultura finquera son para algunos un poderoso acicate para sus deseos y fantasías de convertirse algún día en agroexportadores, y para otros es justamente el latifundio la causa de que no mejoren las condiciones de vida en la ciudad y en el campo. En tercer lugar, la tierra es percibida como el espacio donde se construyó la casa que la familia habita, ya por ser propietaria o por estar rentando, si no una casa, una pieza donde a veces vive toda la familia. Esta concepción de la tierra como el recurso caro y escaso lleva a la mayoría a construir paredes internas o subdivisiones al interior de la vivienda para alojar a los hijos ya casados o a otros inquilinos.

La falta de experiencia física directa de los ladinos urbanos con la tierra debido a que no salen de la capital o que muy pocos tienen familiares o ancestros que fueron o son agricultores, hace que la mediación con la tierra, pero fundamentalmente con sus productos -especialmente los alimentos-, se dé a través de los mercados cantonales y municipales.

## **La historia política**

La historia de la población en relación con el Estado en la Rafael Arévalo puede examinarse a través de las historias particulares de las familias que han vivido por más tiempo en la colonia y que, por lo general, son las más numerosas.

Una de estas familias es la de los Mejía, que llegaron a principios de 1940, cuando apenas estaban construyéndose las primeras casas. Hasta antes de que las proporciones del conflicto armado entre la insurgencia y el ejército inhibieran a los vecinos de expresar sus opiniones políticas, los Mejía eran conocidos en la colonia como “los arbencistas”. En ello mucho tuvieron que ver la experiencia y las actitudes de los difuntos jefes de esa familia: doña Lola, que nunca ocultó su orgullo por sus antepasados indígenas, y don Zeledón, que fue dirigente de un sindicato de albañiles durante los gobiernos de Juan José Arévalo (1945-1950) y Jacobo Árbenz (1950-1954).

Hasta la fecha, algunos vecinos recuerdan muy discretamente -con simpatía unos y con reprobación otros- la forma en que don Zeledón expresaba su devoción al “Padre Sol” o a la “Madre Luna” y cuestionaba la santidad de la Iglesia Católica y la autoridad divina del Papa. Juntos procrearon nueve hijos de los cuales dos han muerto: Emilio, que era albañil, murió por alcoholismo, y Federico, de oficio barbero, por suicidio, después de intentar eliminar a sus cuatro hijos. De los siete restantes, Josué es propietario de un taller mecánico; Marco Tulio desde joven se volvió mormón, y luego de varios años de residencia en los Estados Unidos de

América regresó a Guatemala para unirse a la misión evangelizadora de su iglesia; Leonel por muchos años fue carpintero hasta que dejó el trago y comenzó a dedicarse a la mecánica eléctrica; Edmundo ha trabajado toda su vida como empleado de mostrador en una venta de repuestos para motocicletas; Aurora, la única mujer, durante varios años fue costurera y ahora trabaja como enfermera; y Bersaín y Rorcael, los más jóvenes de la familia, con 51 y 50 años respectivamente, trabajan en el taller mecánico de su hermano Josué desde hace más de 30 años y son quienes con mayor energía reivindican el orgullo indígena de su madre y las posturas anticlericales de su padre. Todos se casaron y tuvieron hijos, excepto el difunto Emilio y Bersaín, que decidió quedarse soltero y sigue viviendo en la que fue la casa paterna. Para los fines de la historia política y las relaciones interétnicas en la Rafael Arévalo, en este artículo presentamos algunas de las opiniones de Bersaín y Rorcael que ejemplifican la visión del mundo de muchos ladinos populares en la ciudad de Guatemala.

Bersaín nunca fue a la escuela y Rorcael sólo llegó al sexto año. A lo largo de su vida ambos han invertido un monto importante de sus horas libres en su propia autoeducación. Además de ser mecánico de oficio, Bersaín se convirtió en pintor autodidacta a raíz del terremoto del 4 de febrero de 1976. Por su parte, Rorcael sacó la escuela secundaria y el “bachillerato por madurez” estudiando por su cuenta, y se inscribió en la Facultad de Humanidades, pero debió abandonar la carrera porque su trabajo en el taller no le dejaba tiempo para cumplir con las tareas en la universidad.

Dice Bersaín que lo que más recuerda de los gobiernos de Arévalo y Árbenz es el comedor infantil que funcionaba en la colonia:

*Una alimentación que daban (...) los camiones llegaban a las seis de la mañana a dejar lo que ahora les llegan a dejar a los militares. Jaaa (...) la mejor fruta, la mejor verdura, y había que hacer cola para entrar a comer, y cuando uno entraba al comedor eso brillaba, y como nos servían la sopa en una taza con una rueda abajo, agarrábamos la tortilla y hacíamos unas tortillitas con el culito de la taza para jugar mientras comíamos. Las agarrábamos y estaban sabrosas (...) y nos daban bacalao, y el que no tomaba bacalao no podía almorzar.*

Rorcael y Bersaín tenían solamente cuatro y cinco años respectivamente cuando se produjo el golpe de estado de 1954, y el ser hijos de un albañil arbencista los hizo cargar durante las décadas siguientes con el estigma de ser enemigos del gobierno, aunque nunca militaron en la insurgencia armada y sus opiniones difícilmente encajan en las posturas de la izquierda universitaria guatemalteca. De cierta manera ellos representan el pensamiento de amplios sectores de población que fue silenciado por el conflicto armado y sigue siendo deslegitimado por la cúpula intelectual y académica. Bersaín y Rorcael son conocidos en la colonia por su energía verbal y su voluntad de socializar. Eso les ha permitido disfrutar de un liderazgo en el taller mecánico donde trabajan y entre el círculo de amigos que frecuentan las improvisadas tertulias en la tienda de la

Rosy, una de las muchas tiendas de la colonia que proveen un par de mesas y algunas sillas para los que quieran almorzar, beber un refresco, una cerveza o solamente pasar el rato platicando sin consumir. Alrededor de las mesas o en la banqueta de la misma tienda se congregan trabajadores de los otros talleres del sector, cobradores, burócratas, desempleados, subempleados y hasta delincuentes que coinciden en las horas del descanso semanal y les agrada escuchar las discusiones sobre política nacional e internacional o los debates sobre una amplia variedad de temas en los cuales regularmente Rorcael toma la iniciativa.

El resto de los vecinos, particularmente las señoras y los hombres de mayor edad, vive ajeno a estas reuniones, y si se da el caso de que se les pregunte su opinión respecto al acontecer político nacional, prefieren hablar de la dictadura del general Jorge Ubico o de los gobiernos del coronel Enrique Peralta Azurdia (1963-1966) y del general Carlos Manuel Arana Osorio (1970-1974). La mayoría se abstiene o dice muy poco sobre los eventos que siguieron al derrocamiento de Árbenz en 1954, y mucho menos sobre su experiencia personal o familiar durante los años del conflicto armado. Entre la población prevalece el miedo a ser identificados como enemigos del gobierno y a sufrir las consecuencias derivadas de ello. Los traumas producidos por la institucionalización del terror aún están frescos, y en muchos casos al preguntárseles qué piensan sobre el Estado, la primera reacción es criticar el papel de los cuerpos de seguridad en la represión política o su ineficiencia en eliminar la delincuencia en las calles. En cuanto a su experiencia de participación ciudadana, la mayoría va del silencio al escepticismo o al abierto rechazo a los partidos políticos, aunque desde la firma de la paz en diciembre de

1996 la gente está más interesada en informarse sobre la actividad política nacional.

A mediados de los años 60 la Rafael Arévalo, al igual que muchas otras colonias de la ciudad capital, fue objeto de cateos casa por casa dirigidos a localizar al embajador alemán Karl von Spretti, secuestrado y posteriormente ejecutado por la guerrilla. Aunque los estados de sitio, los toques de queda y los patrullajes de helicópteros en la ciudad se volvieron frecuentes a partir del gobierno de Julio César Méndez Montenegro (1966-1970) y durante los siguientes 30 años, todavía a mediados de los 70 los jóvenes acostumbraban reunirse en las esquinas para platicar y escuchar música, o bien hacer caminatas nocturnas que casi siempre concluían en los burdeles situados en las zonas adyacentes o en algún restaurante de comida china.

Después del terremoto de 1976 -y especialmente a partir del régimen del general Romeo Lucas (1978-1982)- se hicieron más frecuentes los patrullajes del ejército y de la policía, el vuelo de los helicópteros llegando a inspeccionar la zona, o yendo en tránsito hacia las montañas del occidente, las sirenas de las ambulancias y las radiopatrullas, los carros sin placas con hombres fuertemente armados, los toques de queda, los estados de sitio, las cadenas nacionales de radio y televisión, las balaceras nocturnas y, en general, el miedo de la gente a salir a la calle. Adicionalmente, el traslado de cadáveres mutilados o con marcas de torturas que usualmente nadie reclamaba y eran sepultados como XX en el cementerio de La Verbena, agregó otro ingrediente negativo a la relación entre el Estado y la

población de las colonias del rumbo. Para la gente, el Estado se convirtió en una fuerza incontrolable, frecuentemente asociada con la violencia, la impunidad y el abuso.

Aunque la elección de 1986 en la que resultó electo Vinicio Cerezo Arévalo revertió temporalmente el abstencionismo electoral y generó expectativas de cambio, éstas se desvanecieron rápidamente, y aun durante ese tiempo no podía caminar por las calles ya entrada la noche. Desde hace por lo menos 20 años, los vecinos organizan su actividad cotidiana tomando en cuenta la duración de la luz diurna, y en función de ella planifican sus relaciones sociales y sus desplazamientos físicos en la ciudad. La violencia ha recluido a la gente en sus casas y las iglesias capitalizan en su favor la ausencia de espacios para la terapia y la socialización. Como en muchos otros lugares del país, la gente se acostumbró a vivir en una situación límite, y las consecuencias de esa tensión permanente se manifiestan en una amplia gama de enfermedades que incluyen gastritis, migrañas, diabetes, úlceras, colitis nerviosas, insomnios, depresión, alcoholismo, drogadicción o, como dice Rorcael Mejía, en una práctica de la sexualidad más o menos tortuosa y angustiada a través de la cual el individuo intenta desahogar sus frustraciones emocionales y materiales.

Al igual que otras colonias y localidades del interior del país, la Rafael Arévalo tiene su propia población de lisiados mentales y personas trastornadas por la violencia, la falta de trabajo y la pobreza. Puede decirse que en general cada familia se ha acostumbrado a llevar en silencio la memoria de sus aflicciones y de

sus propios muertos. Eso, por supuesto, no implica que deje de hablarse de la muerte en son de broma, como realidad cotidiana o como mandato divino. En el caso de los hogares que tienen muertos por violencia política o parientes detenidos-desaparecidos, su presencia ocupa la parte más reservada de la memoria personal y familiar, y es usual que después de una ingesta alcohólica con motivo de alguna celebración o conmemoración, alguno de los presentes de repente explote en llanto, se desmaye, o se quede privado por unos minutos y haya que acostarlo, darle algún medicamento, café amargo, ruda o un té para calmar los nervios.

En dos casos observados durante el desarrollo de esta investigación, uno durante un velorio y otro hacia el final de una fiesta de cumpleaños, mientras los demás platicaban, comían o bebían, el deudo-víctima repentinamente se puso a sollozar, y al principio los demás no dijeron nada o no le pusieron atención hasta que éste empezó a decir frases ininteligibles y proferir insultos y amenazas de muerte que luego se volvieron gritos mezclados con llantos. Hasta entonces, los más sobrios, respondieron llamándolo con diminutivos de cariño, abrazándolo o muchas veces llorando junto a él, pero sin hacer tanto escándalo. Otros reaccionaron con más energía y hasta molestos; le hablaron con severidad, casi con grosería, recordándole que la persona amada ya estaba muerta y que había que dejarla descansar en paz. El deudo-víctima respondió con más llanto y pidió más trago, lo cual volvió a tensar la escena, y justo en medio de la conmoción aparecieron varias mujeres que podían haber sido la tía, la mamá, la hermana mayor o la vecina, invocando a una muy diversa constelación de santos y divinidades,



empezando por la Virgen María y Nuestro Señor Jesucristo, y pasando luego a invocaciones específicas propias de la genealogía espiritual de la familia y de sus preferencias devocionales. Tras casi dos horas, luego de la gran catarsis, el sueño fue venciendo a los más cansados, aunque por supuesto lo principal fue hacer que se durmiera la persona que desató la reacción.

En la Rafael Arévalo, la interpretación doméstica de la violencia como espacio de la relación interétnica adquirió alguna importancia a mediados de los años 80, cuando gracias a la información provista por organismos nacionales e internacionales de derechos humanos, pudieron conocerse las dimensiones de las matanzas y la destrucción de aldeas indígenas en el interior del país. Entre los jóvenes ladinos, la metaforización de esos excesos quedó registrada en un término utilizado hasta la fecha cuando quieren dar a entender que algo o alguien ha desbordado las expectativas y dicen que “está bien masacre” o “es muy masacre”. Una persona puede ser “muy masacre” porque bebe demasiado, es muy agresiva o se excede en la forma de insultar a los demás, o un objeto como una motocicleta puede estar “bien masacre” porque es muy grande, hace mucho ruido o es muy vistosa. El ingreso de este término a la jerga juvenil es parte de la reelaboración simbólica de la muerte en la cotidianidad de los ladinos capitalinos, que si bien conocen la experiencia de la represión política no les tocó -como a muchos indígenas- experimentar directamente la brutalidad del genocidio.

El acostumbramiento a la muerte se refleja en el lenguaje de uso diario, en los niveles de alcoholismo y en la estricta observancia del culto religioso. Esas

prácticas obedecen no solamente a la necesidad de sobreponerse a las frustraciones cotidianas, sino que en un país como Guatemala tienen mucho de lo que Bakhtin, comentando el universo de lo grotesco en Rabelais, conceptualiza como miedo cósmico (Bakhtin, 1984; Stallybrass y White, 1986). Este tipo especial de miedo está relacionado en Guatemala con la posibilidad siempre inminente de desastres naturales, en especial terremotos, inundaciones y erupciones volcánicas. Aunque entre la población ladina popular las plegarias para protegerse de la fuerza de la naturaleza pasan por el tamiz del cristianismo, el miedo cósmico es en este contexto una manifestación intercultural en donde la percepción humana de lo divino y de las fuerzas de lo no visible unifican en la misma geografía a mayas y ladinos por igual.

Además, quizá sea prematuro afirmarlo, pero la experiencia común de vivir ahogados por la violencia y la pobreza, a la par del miedo cósmico, ha propiciado el surgimiento de formas de socialización entre los vecinos indígenas y ladinos que favorecen la construcción de nuevas sensibilidades en colonias como la Rafael Arévalo.

### **El papel de la religión**

El poder movilizador del Vaticano y la figura del Papa siguen siendo notables, pero las opiniones sobre los sacerdotes son más pragmáticas que en el pasado, apreciándose en mayor medida su capacidad como comunicadores por encima de

su presunta santidad. Tanto en la parroquia católica como en las iglesias evangélicas se valora más la explicación psicosocial y espiritual a los problemas de la vida diaria, y menos la opulencia del aparato ritual. En comparación con décadas previas, se da mayor importancia a los ejercicios de capacitación religiosa que tienen lugar fuera del templo. La lectura de la Biblia y la cita constante de sus versículos, así como la creencia en sanaciones por rezos y el uso intensivo de cánticos y aplausos que antes fueron razón suficiente para ser estigmatizados como evangélicos, han sido adoptados por los católicos de la colonia. Tanto los católicos como los evangélicos ladinos o indígenas, se preocupan por fortalecer sus vínculos emocionales interpersonales, especialmente porque todos viven bajo grandes presiones económicas y carecen de escudos de protección institucional en contra de la violencia del Estado y del crimen común. Ello favorece la reproducción de una ética cotidiana de relación social basada en la fe religiosa, constantemente vigorizada por la celebración de ceremonias y la práctica de rituales.

Existen círculos de feligreses ladinos e indígenas que se reúnen periódicamente para planificar diversas actividades de proselitismo, organizar la celebración de festividades e intercambiar información sobre los casos críticos en las familias, como el del pariente que tiene problemas de drogadicción o de alcoholismo, la menor de edad que se fue de la casa porque resultó embarazada o el que anda buscando trabajo y no encuentra. Allí, entre plegarias, son frecuentes los actos de constricción y la voluntad de ofrecer sacrificios a cambio de que, por ejemplo, el pariente ya no vuelva a ingerir alcohol, aunque al pasar de los meses el sujeto en

cuestión rompa su promesa y vuelva de nuevo a las ingestas, y otra vez la familia y la comunidad tengan que convencerlo para que repita el acto de constricción y empiece nuevamente el ciclo.

En la parroquia de la colonia el sacerdote, dice una señora, “a pesar de su aspecto indígena debiera usted oír qué bien habla y cómo lo quiere la gente”. Pese a la persistencia de actitudes racistas, en días especiales, la celebración de la misa se inicia con el ingreso de dos hombres ladinos tocando un pito y un tambor al estilo de los músicos que tocan en los atrios de las iglesias viejas o los que encabezan los cortejos en las festividades de los pueblos mayas. Las integrantes del coro lucen un huipil y una falda hecha con tela jaspeada proveniente de la zona q’eqchi’, mientras que el organista y su ayudante llevan la cabeza cubierta con un paliacate rojo y visten sacos de lana como los usados por los kaqchikeles en la cabecera de Sololá. La cantidad de incensarios y de humo ritual que se utiliza en las procesiones al interior del templo es mayor que en años anteriores, como si estuviera compitiendo con las ceremonias y los incensamientos mayas, que son un poco más familiares para los ladinos populares, gracias a la cobertura gráfica que diarios como *Prensa Libre*, *El Periódico* o *Siglo Veintiuno* dedican ocasionalmente a esos eventos. El resurgimiento de la práctica ceremonial como experiencia intercultural tiene un efecto terapéutico que alivia el dolor de las tragedias y está llevando a nuevas formulaciones en la concepción y la práctica religiosa entre algunos vecinos. Aunque en términos de la larga duración histórica sea aún temprano para considerarlo un fenómeno con relevancia nacional, dada la vigencia del racismo y la discriminación cultural, algunos ladinos se sienten

atraídos por la religiosidad maya y su curiosidad está traduciéndose en un mayor respeto, cuando no una identificación más profunda con la sacralidad intercultural que es útil para el fortalecimiento de la subjetividad individual y colectiva lastimada por la violencia.

### **Las relaciones interétnicas**

Para entender qué piensan los ladinos de la Rafael Arévalo de los indígenas, es importante saber qué piensan ellos sobre sí mismos y cómo se definen. Muchos se llaman a sí mismos guatemaltecos, capitalinos, o prefieren el gentilicio de su departamento de origen. El llamarse ladino surge generalmente cuando se le pregunta a alguien si tiene familiares o antepasados indígenas. La respuesta usual es que “todos los ladinos tenemos antepasados indígenas”, y por lo tanto “casi todos los guatemaltecos tenemos sangre indígena”. Sin embargo, a esta observación sigue frecuentemente el señalamiento enfático que por parte de una rama de la familia ellos descienden de españoles o de algún otro ancestro europeo que tenía el cabello rubio, los ojos claros, era más alto de lo normal o tenía mucho dinero.

Por lo general, entre los ladinos populares se da una combinación contradictoria de los marcadores culturales que los autodefinen como no indígenas y otros marcadores que los afirman como ladinos. En el primer caso, el ser no indígena viene definido por la negación de las características que según el imaginario ladino son propias de los indígenas, y que muchas veces sirven para estigmatizar a los rurales y los iletrados. De esa manera, no indígena es, entre otras cosas, el que no usa “traje”, no habla un idioma maya, no usa caites o no tiene apellidos mayas.

Ladino, en la autodefinición afirmativa, es el que habla español, le gusta escuchar marimba, habla de vos y de tú, o se viste a la manera occidental, entre otros marcadores. Rara vez la persona que se autoidentifica como ladina utiliza la palabra mestizo o mestizaje para referirse a la cultura ladina y, cuando se da el caso, casi nunca se asume un orgullo mestizo que reivindique las raíces mayas.

Para entender el fenómeno del racismo y de las relaciones interétnicas en la Rafael Arévalo -y en general en todo el país-, sería conveniente examinar la historia de los conflictos entre indígenas y ladinos al interior de un campo más amplio de representaciones hegemónicas que incluyen la exaltación y denigración de otras razas, culturas o nacionalidades. El culto a los valores y las representaciones hegemónicas de la supremacía blanca está bastante arraigado entre los ladinos y no sólo se expresa en el sentimiento antiindígena, sino también en la vilificación de todas las personas no blancas. La influencia de las ideologías de superioridad e inferioridad racial y cultural está presente en todos los espacios de su vida cotidiana, empezando por la familia, y en el arraigo de esa influencia mucho tienen que ver, por un lado, el imperialismo cultural derivado de la economía de plantación que promovió la admiración a las personas, la cultura y los bienes procedentes de Europa y de los Estados Unidos de América; y por otro, la repetición constante de que la coacción forzada al trabajo es el mejor vehículo para civilizar a los pueblos que, debido a su inferioridad racial y cultural, tienen una tendencia natural a la vagancia y la holgazanería.<sup>7</sup> La internalización de estos valores en ocasiones adquiere rasgos humorísticos que son parte de la recreación

---

<sup>7</sup> Al respecto, véanse los casos documentados y el examen de las ideologías racistas al interior de la élite en los trabajos de Casaús Arzú (1992, 1998 y 1999).

popular más o menos carnavalesca o violenta de la mentalidad dominante, similar a la que se observa en otras sociedades del continente (Limón, 1989).

Por ejemplo, en la Rafael Arévalo, como en muchos otros hogares de ladinos populares, se rebautiza a los miembros de la familia y a los allegados con apodos que hacen alusión a la apariencia física de la persona -a veces de manera agresiva, aunque generalmente dichos con cariño. Es común que las personas en lugar de llamar por su nombre de pila a sus hijos, parientes o amigos los traten de Negro, Chino, Canche, Flaco, Gordo, Sapo o Colocho, por mencionar sólo algunos. Esto es un reflejo indirecto de la manera en que las percepciones hegemónicas sobre raza y cultura influyen en las relaciones interpersonales de la vida cotidiana. Y además, muestra la manera en que la memoria de desposesión, cuyo origen se remonta a la época colonial, genera dosis variables de violencia simbólica dirigida a obtener gratificaciones emocionales que eliminan temporalmente las ansiedades identitarias, particularmente entre los hombres. Esta violencia simbólica se expresa a través de bromas e insultos dichos con malas palabras que, para el conservadurismo racista de la moral dominante, confirma la insania que corroe a los pueblos cultural y racialmente degenerados.<sup>8</sup>

Para comprender por qué los ladinos capitalinos denigran a los indígenas y se resisten a aceptar su condición mestiza, podría ser útil tomar en cuenta, además, otros factores como la forma en que sus desplazamientos geográficos y la información que reciben a través de la escuela y los medios de comunicación han modelado sus percepciones sobre la diversidad racial y cultural en el país y en el

---

<sup>8</sup> Por ser un lenguaje predominantemente machista y masculino, esta violencia simbólica incluye bromas sobre las mujeres, los homosexuales y los físicamente incapacitados.

extranjero. Por ejemplo, es interesante notar que entre los vecinos de la Rafael Arévalo, indígenas o ladinos, cuando se dice que una persona es extranjera se asume inmediatamente que se trata de un individuo nórdico o anglosajón que merece ser tratado con deferencia y hasta con admiración. En su lugar, cualquier otro ciudadano extranjero, especialmente si es de tez morena y proviene de algún país centroamericano, no recibe el mismo trato y, por el contrario, si pertenece a las clases populares, automáticamente se asume que es delincuente o persona de poco fiar. Esta visión del mundo no excluye que a la par de los prejuicios racistas exista una curiosidad espontánea por conocer quién es y cómo piensa el fuereño no guatemalteco, alimentada generalmente por la escasa experiencia viajera de la mayoría, excepto la de aquellos que han migrado a México, Estados Unidos de América o Canadá.

Este factor de los desplazamientos geográficos incide en las representaciones que definen lo extranjero anglosajón, latino mediterráneo, latinoamericano mestizo o afro, pero principalmente en la comprensión de la diversidad cultural al interior de la propia Guatemala. El ladino popular de la Rafael Arévalo viaja muy poco, y en ello bastante tienen que ver su pobreza, prejuicios y falta de información. La movilidad geográfica de la mayor parte de los vecinos, excepto la de aquellos que proceden del interior del país y son de reciente residencia en la colonia, es bastante reducida. La mayoría pocas veces ha visitado la Antigua Guatemala, y los que han ido fueron hace cinco, diez, quince o veinte años. Casi nadie conoce Chichicastenango, Panajachel, Quetzaltenango o Cobán, y solamente algunos que trabajan para el gobierno han estado en Puerto Barrios, Livingston, Río Dulce o



Tikal. Esto influye en sus percepciones acerca de la población indígena y afroguatemalteca y en su concepción del universo cultural maya.

Los espacios en donde con más intensidad se da una relación interpersonal entre indígenas y ladinos, la mayor parte de las ocasiones de manera asimétrica en perjuicio de los indígenas, siguen siendo los mercados cantonales de las colonias adyacentes, los mercados municipales de San Judas y de El Guarda, además del mercado de La Terminal, a donde acuden semanalmente quienes tienen negocios que venden comida preparada.

Por otro lado, a pesar de la persistencia del racismo, las posiciones de clase a menudo matizan las opiniones de los ladinos populares sobre la cultura y el alcance de las reivindicaciones mayas. Por ejemplo, la madrugada del 1 de enero de 1997, mientras celebrábamos la llegada del Año Nuevo alrededor de una fogata en una de las calles de la Rafael y con la firma de los Acuerdos de Paz todavía fresca, le pregunté a Bersaín Mejía si creía que en Guatemala fuera a darse una rebelión de los indígenas en contra de los ladinos, y sin pensarlo mucho me contestó: “Ojalá los indios cerotes se levantaran para que por fin cambie esta mierda algún día”. La respuesta de Bersaín me hizo suponer que probablemente al interior de la población ladina no todos comparten el miedo al crecimiento del movimiento maya, como lo han propagandizado desde hace varios años algunos columnistas ladinos que escriben en la prensa capitalina.<sup>9</sup> Largos años de

<sup>9</sup> El columnista que con más dedicación ha asumido durante los años recientes la defensa de los ladinos ante la presunta amenaza maya es Mario Roberto Morales en el periódico *Siglo Veintiuno*. Para una crítica de las opiniones de Morales, véanse Adams (1999) y Hale (1999). En relación con la historia del movimiento maya, además de la abundante cantidad de documentos generados por sus organizaciones y dirigentes, pueden consultarse los artículos periodísticos de Víctor Montejo, Estuardo Zapeta, el libro de Warren (1999) y los artículos de Cojtí, Rodríguez Guaján, Sam Colop,

violencia y esperanzas frustradas estarían generando entre los ladinos populares nuevas actitudes en relación con la población indígena, diferentes a las que prevalecen entre los estratos medios y altos de la sociedad, a quienes atemoriza la perspectiva de que la mayoría indígena se convierta en el factor estratégico que empuje la reforma social y la democratización del país.

En la opinión de Bersaín está implícita una apreciación sobre la fuerza numérica y organizativa de la población indígena, que en épocas pasadas sirvió para movilizar el miedo ladino y reforzar el autoritarismo. El temor a la fuerza numérica y organizativa de los indígenas fue un elemento importante en el derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz (Handy, 1989) y un temor similar llevó al ejército a tomar la decisión estratégica de ejecutar el genocidio con el cual se desvanecieron las posibilidades de un triunfo insurgente a mediados de los 80.

En los meses posteriores a la fogata de Año Nuevo en la Rafael Arévalo, el tema de la guerra étnica y el miedo ladino ocupó una parte importante de nuestras conversaciones con Bersaín, Rorcael y sus amigos. Dentro de la perspectiva de lo que debiera hacerse, para Rorcael, en lugar de una rebelión indígena antiladina en Guatemala tiene que darse una “cohabitación” de todos indígenas, ladinos y criollos porque “si no, no cambia nada”. Y mucho más que eso, el problema del miedo ladino se reduce a una minoría que “se ha acercado un poco a la cultura, la educación, la historia”, y son precisamente los que “ni siquiera intuyen esas estrategias”, los habitantes de los asentamientos de la ciudad capital, quienes

---

y Otzoy en Fischer y McKenna, eds. (1996).

constituyen un obstáculo a la movilización política intercultural dado que solamente están preocupados por su propia sobrevivencia.

*Te voy a poner un ejemplo, dice Rorcael. La otra vez que estábamos con el Freddy, aquél me dice: “Es que ahora sí va a estar jodido vos”. “¿Por qué?”, le pregunto. “Es que, ¿qué crees vos que vamos a hacer nosotros cuando ese montón de indígenas lleguen al Congreso y peor si ellos agarran el poder?” Yo le contesté: “¿Y qué sucede con vos?, ¿será que vos no te sentís seguro de lo que sos, de lo que querés, de lo que tenés, de lo que podés ser?, ¿vos creés que va a venir un grupo de indígenas y te va a coaccionar?, ¿crees vos que ellos así, de una manera hasta violenta, te van a sacar del lugar donde vos estás y de repente va a cambiar la educación, la cultura, la historia? Yo no lo creo, le dije, para que se dé ese proceso tienen que pasar muchos años y no van a estar sólo ellos en el poder tampoco; eso tienen que ser coaliciones que se van a dar, no se puede desplazar al indígena, no se puede desplazar a los ladinos, no se puede desplazar a los criollos, tienen que cohabitar todos; si no, no cambia nada.” El miedo ladino, te puedo decir, viene de gente que se ha acercado poco a la cultura, a la educación, a la historia, porque hay gente que definitivamente, como te digo, ni siquiera intuye esas estrategias. Pongamos que dicen que hay aproximadamente 250 asentamientos alrededor de la capital. Gente que está viviendo en*

*condiciones, en situaciones difíciles de pobreza, de urbanización, salud, educación, dinero, esa gente ¿cómo se va a preocupar ella de estos tópicos?*

El problema, entonces, según Rorcael, no es la gente como Freddy que aspira a ser parte de la capa media que se siente atemorizada por el poder que están ganando los indígenas, sino el más de un millón y medio de habitantes que según él viven en los asentamientos y se autoexcluyen de los procesos políticos. Siguiendo en una línea temática similar, cuando conversamos en otra oportunidad sobre la adjudicación del Premio Nobel de la Paz 1992 a la dirigente indígena Rigoberta Menchú Tum y su impacto entre los vecinos de la colonia, Rorcael argumentó que hasta antes de la aparición de Rigoberta:

*Había cierta aflicción porque históricamente los indígenas no habían tenido un representante que pudiera lanzar la voz por ellos. Los indígenas jamás se habían sentado a la mesa a abogar por sus problemas, por sus necesidades, por sus situaciones, pero hasta la fecha -advierte refiriéndose a otro amigo de la colonia-, aquí hay personas que son radicales y te voy a poner un ejemplo al respecto: el domingo estaba hablando yo con Maco y aquél me dice: “¿Ya leíste en la prensa lo que dicen sobre la Rigoberta Menchú?” “No, no lo he leído, allí tengo la prensa pero no la he leído”, le digo yo. “Ah”, dice aquel, “es que ahora acaba de salir*

*una mujer que dice que parte de lo que ella [Rigoberta] dice sobre su historia, dicen que es algo ficticio”. Aquél [Maco] podríamos pensar que en ese aspecto es racista porque él quisiera que fuera cierto lo que se dice sobre Rigoberta, ya que ella tiene a nivel internacional cierta imagen y aquél quisiera que todo ese sacrificio se viniera abajo.*

Cuando le pido a Rorcael que explique por qué piensa que Maco es racista, Bersaín sin advertencia alguna interrumpe agitado para decir: “Insisto, allí en el comedor de la esquina hay tres indígenas que ya no piensan como antes. Una vez yo les pregunté si ellas eran refugiadas y no me dijeron la verdad pienso yo, pero es lo que les digo, ellas ya no vienen como antes, ya no son las indígenas esas que el hombre las babosea”. “El hombre”, se asume, es cualquier ladino como varios de los que viven en la Rafael Arévalo y por muchas décadas estuvieron acostumbrados a tratar con menosprecio a los indígenas.<sup>10</sup>

Después de la interrupción de Bersaín para mencionar el caso de las tres mujeres que ya no dejan que “el hombre” las engañe, Rorcael -sin mencionar a Maco- retoma la conversación para decir: “Yo creo que el racismo más se manifiesta por el hecho que el sistema capitalista es un sistema de éxito, pero de éxito económico con el poder, y la gente que se puede acercar materialmente al dinero es pues muy poca. Y mientras más pisto tiene la gente es más racista y más clasista, porque es más marcada la separación que existe entre ellos y los que no tienen nada.” Maco,

---

<sup>10</sup> Un examen detenido de las relaciones de género en relación con la violencia, el racismo y los procesos identitarios puede leerse en el trabajo de Nelson (1999) y en Smith (1996).

según Rorcael, está más identificado con el sistema y eso lo hace tomar partido en contra de los indígenas y de Rigoberta Menchú. Por un lado, Maco es dueño de una farmacia pequeña y, por otro, Rorcael nunca pierde oportunidad de reiterar su heterodoxia anticapitalista. Sin embargo, como se haría evidente en otra ocasión, Maco tiene mucho orgullo por la pequeña colección de figurillas prehispánicas que reunió durante su niñez creciendo en la Rafael Arévalo, y en ese orgullo por los mayas arqueológicos coincide con Rorcael.

La contradicción entre el rechazo a Rigoberta, el racismo, el miedo ladino y, simultáneamente, la curiosidad por el mundo antiguo de la cultura maya en este debate entre ladinos populares, es una variante de la contradicción existente en el discurso elitista que glorifica el pasado monumental de los mayas arqueológicos al mismo tiempo que denigra y discrimina a sus descendientes contemporáneos. Desde hace por lo menos un siglo, el sistema educativo y los medios de comunicación en Guatemala reproducen esta contradicción entre el culto a los mayas muertos y la vilificación de los “indios” vivos, que debiera ser investigada con más detalle pues contiene rupturas y ambivalencias que son decisivas para la historia de las relaciones interétnicas y la construcción de relaciones interculturales más democráticas entre las nuevas generaciones.

A ese respecto es interesante resaltar las reacciones en la Rafael Arévalo al referéndum convocado para conocer el sentir general a propósito de la incorporación de los derechos culturales de la población maya en el texto de la Constitución de la República. Algunas amas de casa ladinas que no fueron a votar

piensan que de todos modos los indígenas “tarde o temprano” obtendrán el reconocimiento constitucional gracias a su tenacidad y al hecho que “se ponen más fácil de acuerdo que los ladinos”. En la misma dirección -y a propósito de los rumores propagados por organizaciones conservadoras opuestas a dichas reformas- le pregunté en otra ocasión a un grupo de jóvenes de la colonia si eran ciertos los comentarios de que el movimiento maya iba a promover el desalojo de los propietarios de las casas construidas alrededor de las ruinas de Kaminal Juyú. Todos sin excepción respondieron que no creían que eso fuera a suceder y se burlaron de la inocencia de los ladinos que pudieran creer tal cosa.

Para los ladinos del vecindario, las necesidades económicas y la inseguridad en las calles es tan apremiante que la posibilidad de un conflicto étnico de proporciones nacionales no les preocupa tanto como a los intelectuales de las capas medias y altas de algunas cabeceras departamentales y de la capital. En la Rafael Arévalo, Rorcael dice que difícilmente podrían darse en Guatemala conflictos étnicos similares a los de la ex Yugoslavia, debido a que el país se encuentra demasiado cerca de los Estados Unidos de América y “ellos no podrían permitir que se diera un movimiento de esa naturaleza”. Probablemente en la Rafael Arévalo, la proporción demográfica de vecinos indígenas no es lo suficientemente grande como para permitir avizorar cuáles pueden ser los futuros escenarios del conflicto étnico y social a nivel nacional!<sup>11</sup> Sin embargo, las palabras de Bersaín en la fogata de Año Nuevo, las opiniones de Rorcael y las discusiones locales respecto al racismo y al miedo ladino, dejan algo de

---

<sup>11</sup> Según el Atlas *Conozca Guatemala* del Instituto Nacional de Estadística (23/02/2000), en la Rafael Arévalo habitan 902 personas indígenas y 10,138 no indígenas. Agradezco a Rafael Herrarte esta información.

optimismo para imaginar cuál puede ser el futuro de las relaciones interculturales entre ladinos y mayas populares. Los efectos de la exclusión política y la pobreza son tan profundos que, escuchando a otras personas en la misma colonia referirse a la violencia y a la injusticia social, podría pensarse que en lugar de una guerra étnica lo que está a la puerta en Guatemala es una rebelión de los sirvientes contra sus patrones faltos de sensibilidad.

Dado el peso tan grande que las relaciones serviles tienen como estrategia de dominación en Guatemala, no es sorprendente que a la par de la proliferación del racismo antimaya haya emergido con más fuerza en los años recientes el sentimiento antishumo y anticholero. Shumos y choleros son, en el discurso elitista, no sólo los indígenas, sino también los indios aladinados y los ladinos populares que en su persona y repertorio cultural personifican todos los atributos opuestos a los valores de la supremacía blanca (Kaltschmitt, 1999). Una caracterización emblemática sobre quiénes son shumos me la dijo un joven adolescente de la colonia que es de los pocos inscritos en un colegio particular de clase media. “Todos los que no tienen pisto son shumos”, dice Gabriel Fernández. “Son shumos todos los que no son mara caquera, son los que son pelados, patanes para hablar, especialmente con las chavas. Los shumos quieren ser todo pero a nada le llegan.”

De acuerdo con la definición de Gabriel si el no tener pisto, el no ser “mara caquera”, el ser pelado o el hablar con malas palabras es sinónimo de ser shumo, ello coloca automáticamente en esa categoría a la mayoría de los guatemaltecos.



De ser un insulto equivalente a “ser indio”, el término shumo cada vez más se usa para referirse a la gran masa de población pobre y de tez oscura que, luego del final de la guerra y la firma de los Acuerdos de Paz, estaría ansiosa por desbordar los viejos parámetros del autoritarismo oligárquico que por muchas décadas ha beneficiado a los sectores vinculados con la agroexportación y con el crimen organizado.

Desde la perspectiva de las construcciones culturales producidas por la élite y los sectores altos y medios, shumos no son sólo los mareros, los indios aladinados y los ladinos populares, sino todos los mestizos que por razones de ancestro colonial son susceptibles de ser identificados como “los hijos de la gran puta”. Son los ladinos casta o populares que a nivel simbólico tienen internalizados los prejuicios racistas y culturales en contra de la madre indígena, pero que episódicamente reaccionan a la forma en que la mentalidad hegemónica los vilifica por ser mestizos y desposeídos. La memoria instintiva de esta desposesión hace que la subjetividad de los hijos de la gran puta se despliegue en toda su amplitud a través de la práctica del insulto y de las llamadas malas palabras.

Estos ejercicios de contestación verbal hacen que lo que en términos populares se conoce como el *aprender a maltratar* se convierta en una habilidad intensamente ejercitada entre los que debido a razones raciales, culturales o de clase forman parte de la muchedumbre abyecta repudiada por la élite. El maltrato como constante histórica estructurando las relaciones jerárquicas y horizontales al interior de la sociedad guatemalteca es una de las prácticas culturales que ha

construido identidades que en buena medida son resultado de relaciones de opresión. La reproducción identitaria del hijo de la gran puta revela aspectos cruciales del ser ladino y de la angustia provocada por la negación consciente o la aceptación vergonzante de su condición mestiza. La descalificación del mestizo esencial como punto de referencia para el desarrollo institucional de una cultura nacional y el posicionamiento del Estado en contra de la ciudadanía, acentuó la barbarización de los hijos de la gran puta, asfixió el crecimiento institucional de la sociedad y convirtió a la violencia en la única posibilidad de mediación en las relaciones interpersonales e interinstitucionales.

### **Antivalores**

Como resultado de vivir constantemente en situaciones límite, los ladinos de la Rafael Arévalo poseen un repertorio de antivalores opuestos a los de la sociedad dominante que es clave para la recomposición de las solidaridades interpersonales en la nueva etapa de posguerra. La escasez de dinero modeló estilos de vida que favorecen el aprovechamiento de todo lo que se tiene a mano y el cultivo de la amistad y la sociabilidad. La vida diaria de la mayoría está caracterizada por una austeridad extrema en el consumo del agua y la electricidad, y en el uso del teléfono, la ropa, los zapatos y cualquier objeto que es parte del atuendo personal. Esta austeridad viene acompañada del reciclaje o acumulación de cualquier artefacto o pedazo de material plástico, de madera o de metal que se pueda utilizar al interior de la vivienda.

En esta colonia, como en muchas otras de la ciudad capital, no existe la “cultura” de supermercado, o sea, el hábito de comprar el abasto de víveres para todo el mes o toda la semana. En ello influye la disposición limitada de efectivo y el hecho de que para las amas de casa ir al mercado todos los días constituye una oportunidad especial de salir a la calle, saludar gente, preguntar por los demás, intercambiar noticias, y en cierta manera darse ánimo para continuar con sus actividades diarias. En un ambiente caracterizado por la cercanía de un basurero que por varias décadas ha minado la salud de la población, la falta de centros deportivos, bibliotecas o espacios de esparcimiento, hace que la gente dedique sus horas libres a ir a la iglesia, visitar a sus familiares, o especialmente los hombres reunirse a tomar unas tres o cinco cervezas el fin de semana aunque sea una vez al mes.

Partiendo de la constatación de que “aquí falta tanto que hay mara que sí negrea”, Rorcael, con su experiencia de mecánico, hace una lista rápida de marcas de carros que son los favoritos de los ladrones y se lanza a criticar el consumismo y el arribismo de quienes siendo parte de la clase trabajadora en la colonia, tienen pretensiones de incorporarse a las capas medias. “El hombre necesitó alimentarse, necesitó una cobija, ganar más porque tenía más actividades y eso lo hizo ser consumista, pero era un consumismo racional, justo”, dice Rorcael. “Pero, ¿en qué momento el hombre empezó a ser consumista de una manera morbosa, una manera en que él ya está alienado?”, se pregunta y agrega: “El marxismo decía que uno puede vivir bien con dos pares de zapatos al año, y yo creo que sí se

puede con dos pares sin problemas. ¿Con cuántas camisas, con cuántos pantalones, puede uno vivir tranquilo? Pero, ¿de qué manera lo han fetichizado a uno para que uno tenga seis pares de zapatos? Hay gentes que tienen aquellos grandes closets con cosas que nunca van a usar. O sea, que uno se vuelve superfluo, y dicen de que Japón es uno de los países donde se crean más inventos, pero un 75% de eso que se crea es superfluo, no va a ser útil.”

Entusiasmado por la buena recepción de los escuchas a su crítica al consumismo, que es uno de sus temas favoritos y uno de los que con más frecuencia aparece en el repertorio de antivalores compartido por otros vecinos que no pertenecen a su círculo de amigos, Rorcael dice que “a los países desarrollados les conviene que en estos países latinoamericanos haya mucha gente ladina o indígena. ¿Por qué? Porque es la gente consumista, mientras más gente más venden sus productos; mientras más venden tienen más dinero; mientras más dinero más poder, y mientras más poder más joden a la sociedad.”

### **Son y ballet**

Un día en que Bersáin y Rorcael, a su manera y con la euforia acostumbrada, tenían sumido al auditorio en una serie encadenada de reflexiones sobre “el verdadero propósito de la política” y el “verdadero objetivo del trabajo”, la plática evolucionó a la narración de otros eventos en la historia de la colonia, y después de retomar brevemente un pasaje de “La Carreta de las Rusas”, de Bernard Shaw,

que le gusta mucho a Rorcael, y un chiste de Bersaín sobre Beethoven, la conversación abordó otro episodio del debate intelectual en la colonia que es relevante para los objetivos de este artículo. Dice Rorcael: “Una vez estaban el Pusho y el Freddy, y el Pusho se puso a decir que cómo íbamos a comparar el ballet con un son nacional. ¿Y qué le dije yo al Pusho? “Mirá vos, no valorés las cosas de una manera que a veces es extravagante, valorálas desde un punto de vista histórico, porque si es histórico es parte de tu ser. En sentido tradicional, como el son es guatemalteco y vos sos guatemalteco, te gusta por naturaleza”. En ese momento Bersaín interviene para decir: “Yo oigo todos los días la marimba. A veces a las seis de la mañana.” Rorcael continúa: “Pues con lo del ballet y el son allí ya se discutían cuestiones estéticas, históricas”. Bersaín de nuevo: “Dependería de cómo se presenta el ballet indígena. ¿Y diay? ¿No han visto el Paabanc pues? ¡Qué lindo verlos bailar! Estamos hablando de la danza, la forma en que bailan, qué lindo, la música, hasta suenan unas conchitas de esas del mar como caracoles, aaahlaaa..., y pienso que se te ha erizado el pelo, el cabello cuando los escuchas, porque a mí se me ha erizado el pelo.” Cuando Rorcael intenta retomar el tema del ballet y del son indígena, y aprovechar la oportunidad para criticar de vuelta al Pusho y al Freddy ya que “la mara lo que hace es pistearse en lugar de humanizarse”, Bersaín, ya dando por agotado el tema, dice casi a gritos: “Aaahlaaa... hablemos de las procesiones pues. Es lindo. Yo vi cuando estaban haciendo frente al Palacio una alfombra con cáscara de huevo. Qué belleza, y yo me puse a pensar dónde consiguieron tanta cáscara de huevo. A la puta que excelente.”

## **Conclusiones**

La colonia Rafael Arévalo es excepcional porque se construyó sobre la superficie de lo que fue la antigua ciudad maya de Kaminal Juyú que, de no haber sido destruida, sería parte importante de la herencia cultural de los guatemaltecos. Sin embargo, en una ciudad donde han faltado programas de desarrollo que resuelvan las necesidades de vivienda de los más pobres, parte del patrimonio arqueológico del viejo Kaminal Juyú fue reciclado en forma de ladrillos y adobes hechos por indígenas que finalmente sirvieron para construir nuevas casas en la zona 7. Este rasgo de la historia del poblamiento de la colonia todavía influye en la admiración un poco difusa de la población ladina por los mayas arqueológicos, pero es insuficiente para eliminar los prejuicios racistas en contra de los vecinos mayas con quienes comparten el mismo espacio urbano.

Los ladinos en la Rafael Arévalo se autodefinen, por un lado, de manera negativa frente a los indígenas y frente a su propio ser mestizo, y por otro lado de manera afirmativa, valorando lo que según ellos son costumbres ladinas, como el hablar en español, usar el vos y el tú, escuchar marimba o tener costumbres alimenticias y religiosas que han sido selectivamente reapropiadas por la élite. En esta definición de sí mismos y en sus percepciones sobre la diversidad cultural dentro y fuera de Guatemala mucho tienen que ver sus limitados desplazamientos geográficos y su falta de marcadores históricos que sitúen su propia identidad. La identidad de los ladinos populares en muchos aspectos es producto de una

combinación entre las relaciones de opresión cuyo origen se remontan a la historia colonial y las etiquetas étnicas creadas por la disciplina laboral de la economía de agroexportación. En las representaciones de la élite, los ladinos populares a la par de los indígenas y de los indios aladinados son shumos que forman la muchedumbre racial y culturalmente inferior a los blancos y a los criollos, y a los ladinos que se sienten blancos. Los ladinos populares comparten las representaciones de la élite sobre los indígenas, pero poseen otras perspectivas derivadas de su condición de sectores dominados. Por ejemplo, están más preocupados por su sobrevivencia material inmediata y son menos aprehensivos en cuanto a los cambios que sobrevengan conforme la población indígena vaya adquiriendo mayor participación en las decisiones estratégicas del Estado y de la economía.

Aunque el racismo de los vecinos ladinos de la Rafael Arévalo en contra de la población maya es un elemento sobresaliente en la historia local de las relaciones interétnicas, nuevos espacios de sociabilidad y de interacción han surgido especialmente alrededor de las iglesias, su posición ante el Estado y la sobrevivencia diaria. La religión es para muchos vecinos el camino más seguro para fundar una nueva ética de relación interpersonal que repare los desgarramientos en la subjetividad provocados por el racismo, la violencia y la pobreza. Indígenas y ladinos comparten el miedo a expresar sus opiniones políticas en público, se muestran escépticos ante las promesas de los partidos políticos y tienen una imagen del Estado como una fuerza de la que se pueden esperar solamente daños y muy pocos beneficios. Ambos participan también de la

ideología que criminaliza la pobreza al atribuir el origen de la delincuencia a la proliferación de vagos, y han internalizado las representaciones hegemónicas que retratan a los guatemaltecos como personas haraganas que jamás podrán alcanzar el mismo grado de desarrollo económico existente en Europa, Japón o los Estados Unidos.

Otros aspectos compartidos de la relación interétnica son la cultura política, que incluye la necesidad política de la dictadura; el acostumbramiento a la muerte, el miedo cósmico y el uso de malas palabras e insultos. Esta colonia es un microcosmos donde pueden apreciarse las consecuencias de la interrupción del experimento modernizador de 1954 y el impacto psicosocial de la guerra que le siguió ocho años más tarde. Como consecuencia de las reducidas oportunidades de movilidad social, la inexistencia de un régimen salarial y un mercado interno dirigido a satisfacer las necesidades básicas, la población desarrolló un repertorio de antivalores y prácticas que constituye una crítica activa a la sociedad de consumo. El proceso de atomización social provocado por la institucionalización del terror ha sido parcialmente revertido por el culto a la sociabilidad, el gusto por entregar la palabra, la autoría social del pensamiento crítico y la voluntad de anonimato en la realización de obras de beneficio común.



**Bibliografía****Adams, Richard N.**

- 1956 *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- 1964 “Mestización cultural en Centro América”, en *Revista de Indias*, Nos. 95-96. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica.
- 1993 “El fin de la latinización”, en *El Foro*, Año 1, No. 6, agosto.
- 1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- 1997 “Acercas de las identidades entre no indígenas de Guatemala”, en *Cultura de Guatemala*, Año XVIII, Vol. I, enero-abril de 1997.
- 1999 “De la hegemonía a la antihegemonía: racismo y antropología estadounidense en Guatemala”, en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.). Guatemala: AVANCSO.

**Arévalo Martínez, Rafael**

1919 “La degeneración racial de Centroamérica”, en *Centro América*, Vol. II, Nos. 1-2.

**Bakhtin, Mikhail**

1984 *Rabelais and His World*. H. Iswolsky, tr. Chapter 5: “The Grotesque Image of the Body and Its Sources”. Bloomington: Indiana University Press.

**Bastos, Santiago y Camus, Manuela**

1990 *Indígenas en la ciudad de Guatemala: subsistencia y cambio étnico*. Guatemala: FLACSO.

1991 *A la orilla de la ciudad*. Guatemala: FLACSO.

1992 *Todo, todito es trabajo: indígenas y empleo en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

1994 *Sombras de una batalla: los desplazados por la violencia en ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

1995a *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*. Guatemala: FLACSO.

1995b *Los mayas de la capital: un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*. Guatemala: FLACSO.

**Bauman, Richard**

1986 *Story, performance, and event. Contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Brañas, César**

1930 “La degeneración del ladino”, en *El Imparcial*. Guatemala, 16 de enero.

**Camus, Manuela**

2002 *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

**Casaús Arzú, Marta Elena**

1992 *Guatemala: linaje y racismo*. Guatemala: FLACSO.

1998 *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.

1999 “Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las élites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX”, en *Revista de Indias*, Vol. LIX, No. 217. Madrid: Consejo Superior de Investigación.

**Castellanos Cambranes, Julio César**

1977 *El imperialismo alemán en Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria.

1985 *Café y campesinos en Guatemala 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria.

**Cojtí Cuxil, Demetrio**

1999 “Heterofobia y racismo guatemalteco: perfil y estado actual”, en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.). Guatemala: AVANCSO.

**Dary, Claudia**

1997 “El problema ladino: ¿Existe una identidad en oriente de Guatemala?”, en *Cultura de Guatemala*, Año XVIII, Vol. I. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

**Fischer, Edward F. y McKenna Brown, R. (eds.)**

1996 *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.

**Gamio, Manuel**

- 1930 “El mestizaje eugenésico en la población de la América indoibérica”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* Vol. VI, No. 3, marzo.

**Gillin, John**

- 1957(1949) “Mestizo America”, en *Most of the World. The Peoples of Africa, Latin America, and the East Today*, Ralph Linton (ed.). New York: Columbia University Press.

**González Ponciano, Jorge Ramón**

- 1992 “Degeneración racial y nacionalismo indigenista. El pensamiento antropológico guatemalteco 1920-1931”, en *Memorias del II Encuentro de Intelectuales Chiapas-Centro América*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado, Chiapas, México.
- 1997 “Esas sangres no están limpias”, en *Anuario de Investigación 1997*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- 2004 “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”, en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale (eds.). Antigua Guatemala: CIRMA.

**Hale, Charles R.**

1996 “Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America”, en *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1).

1999 “El discurso ladino del racismo al revés en Guatemala”, en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.). Guatemala: AVANCSO.

**Handy, Jim**

1989 “‘A Sea of Indian’: Ethnic Conflict and the Guatemalan Revolution 1944-1952”, en *The Americas*, Vol. 46, No. 2.

**Hurtarte, Francisco**

1982 “Kaminal Juyú y su historia”, en *Siete días en la USAC*, No. 161, 14 al 20 de junio.

**Kaltschmitt, Alfred**

1999 “Shumada”, en *Siglo Veintiuno*, Guatemala, 11 de octubre. (Consultado en la edición de internet.)

**Limón, José**

1989 “Carne, carnales, and the carnivalesque: Bakhtinian batos, disorder and narrative discourses”, en *American Ethnologist*, 16.

**Lutz, Christopher**

1994 *Santiago de Guatemala, 1541-1773. City, caste and the colonial experience*. Norman, London: University of Oklahoma Press.

**McCreery, David**

1976 “Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala”, en *Hispanic American Historical Review*, 56(3).

1983 “Debt Servitude in Rural Guatemala 1876-1936”, en *Hispanic American Historical Review*, 63(4).

1986 “An Odious Feudalism: Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala 1858-1920”, en *Latin American Perspectives*, 48(1).

1994 *Rural Guatemala*. California: Stanford University Press.

**Moors, Marilyn M.**

1988 “Indian Labor and the Guatemalan Crisis: Evidence from History and Anthropology”, en *Central America, Historical Perspective on the*

*Contemporary Crisis*, Ralph Lee Woodward, Jr. (ed.). New York: Greenwood Press.

**Morán Mérida, Amanda**

1997 *Los conjuntos de vivienda producidos por el sector privado en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Facultad de Arquitectura, USAC.

**Mörner, Magnus**

1964 “La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala”, en *Revista de Indias*, Nos. 95-96. Madrid: Consejo Superior de Investigación.

**Nelson, Diane M.**

1999 *A finger in the wound: body politics in quincennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.

**Rojas Lima, Flavio**

2000 Cosas de la vida. “El Valle de los Muertos”, en *Siglo Veintiuno*. Guatemala, 4 de julio.

**Samayoa, Claudia Virginia**

1995 “El chapín”, en *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México.



**Smith, Carol A.**

- 1984 “Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala”, en *Comparative Studies in Society and History*, 26(2).
- 1996 “Myths, intellectuals, and race/class/gender distinctions in the formation of Latina American nations” en *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1).
- 1999 “Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala: una genealogía crítica”, en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.). Guatemala: AVANCSO.

**Smith, Carol A. (ed.)**

- 1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*. Austin: University of Texas Press.

**Stallybrass, Peter y White, Allon**

- 1986 *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.

**Taracena Arriola, Arturo**

1997 *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado 1740-1850*. 1ra. edición. Guatemala: CIRMA/Editorial Porvenir.

**Tax, Sol**

1953 *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute of Social Anthropology.

**Tishler Visquerra, Sergio**

1997 “La forma finquera de Estado: una aproximación al Estado liberal oligárquico guatemalteco”, en *Estudios*, No. 2, agosto. Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

**Tumin, Melvin**

1945 “Culture Genuine and Spurious: A re-evaluation”, en *American Sociological Review*, Vol. 10, No. 2, april.

**Warren, Kay B.**

1999 *Indigenous Movements and their Critics, Pan-Maya Activism in Guatemala*. New Jersey: Princeton University Press.