

Escisión social y modos de etnocentrismo en Guatemala

Social fission and ways of ethnocentrism in Guatemala

David Caballero Mariscal

Universidad de Granada. España

davidcaballero@ugr.es

RESUMEN

Guatemala puede considerarse como uno de los países de mayor población indígena de toda Latinoamérica. No obstante, y a pesar de la diversidad cultural y las raíces mayas, el complejo proceso sociohistórico del país y los rigores del dilatado Enfrentamiento han conllevado una profunda escisión social entre indígenas y los denominados ladinos. Este artículo pretende establecer, por medio de la observación in situ en el trabajo de campo, el acercamiento a la metodología cuantitativa del cuestionario cerrado en distintos puntos del país, tanto rurales como urbanos, y la revisión bibliográfica, una clasificación de los modos de etnocentrismo presentes en Guatemala, y que puede ser aplicada a las sociedades latinoamericanas y otras que, en términos generales, han experimentado un proceso de transculturación similar.

ABSTRACT

Guatemala can be considered as one of the most noteworthy countries in Latin American in terms of high percentages of indigenous population. Despite the cultural diversity and the Mayan roots, its complex social and historic process, and due to the rigors of its hard Armed internal Conflict, deep social splintering has developed between ladinos and indigenous groups. This paper seeks to establish one classification for the different ways of ethnocentrism in Guatemala that can be applied to similar societies in Latin America which have undergone a similar transculturation process. The instruments and methodology adopted are based mainly on the direct observation in field work, i.e. assessment by quantitative methodology of the closed questionnaire in different places of the country (rural and urban points).

PALABRAS CLAVE

Guatemala | etnocentrismo | mayas | ladinos | escisión social

KEYWORDS

Guatemala | ethnocentrism | Mayans | Ladinos | social splintering

1. Introducción

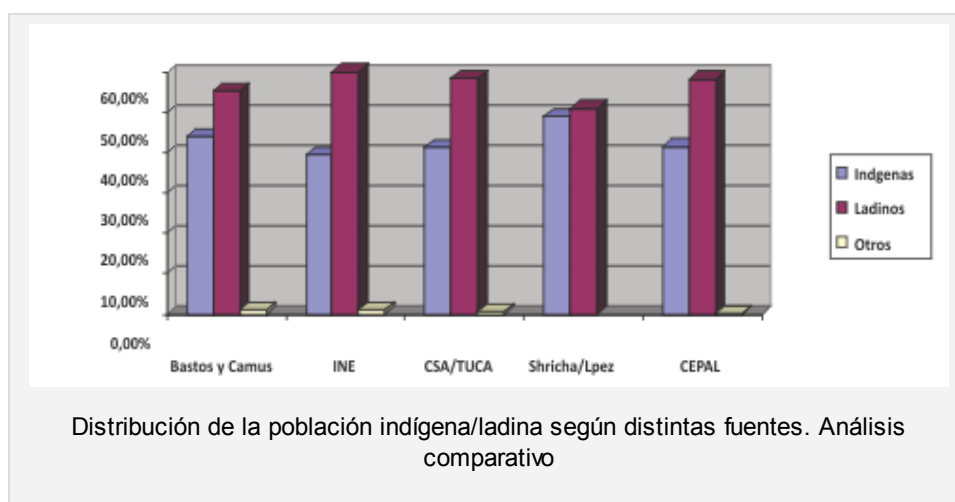
Guatemala, el considerado como *país de la eterna primavera* es una nación diversa y multicultural, con una destacada riqueza humana y patrimonial. No obstante, existe una problemática de violencia y de exclusión social digna de análisis y mención. La escisión social que se ha construido a lo largo del tiempo ha generado un cúmulo de relaciones asimétricas entre los distintos grupos sociales, generando dificultades y relaciones asimétricas que están en el origen de la problemática social reinante en la nación centroamericana. El punto de partida de esta situación, procede de la concepción polarizada de identidades que, a nivel general, se basa en la división y oposición entre indígena y ladino. Como señala Gilberto Giménez, “las identidades colectivas se construyen por analogía con las identidades individuales” (2003: 14). En el caso de Guatemala, esa “indisociabilidad conceptual entre cultura e identidad” se encuentra de frente con la dificultad de conciliar una sociedad multicultural de marcadas identidades, con aquella que se presenta como paradigma de obligado seguimiento. De ahí que se haya asumido que “el poder de preinscripción de de influencia” (Giménez 2007: 111) haya desarrollado la “autoridad legítima” para que el grueso ciudadano perciba qué representaciones culturales y simbólicas han de ser tenidas como lícitas o como meramente circunstanciales. En este aspecto, desde la misma consolidación de la nación centroamericana, se ha procedido a mecanismos de presión para homogeneizar y así, se ha llegado a extremos para lograr este fin. Como resultado, tenemos una escisión grupal que se traduce en actitudes diversas de relaciones internas. En un contexto diverso, las identidades no coexisten en sí de forma neutra, e incluso pacífica, sino que “se definen en y por la confrontación, en y por el conflicto” (Giménez 2007: 117). La consecuencia inmediata es que los aparatos de poder más influyentes, ligados a la política, o a los mandatarios en cuestión, configuren las principales identidades, dictando los patrones lícitos o modelos a seguir. En ese afán por proceder a una “organización simbólica de la región cultural” (Giménez 1997: 168),

se han de buscar mecanismos precisos de homogeneización que le confieran unidad al pluralidad social y cultural presente en las naciones. En la realidad por las identidades polarizadas y la condición de asimetría, en detrimento de los grupos percibidos como débiles. De ahí la clara contraposición entre el indígena y el ladino.

El indígena, con sus múltiples denominaciones, supone el grueso de la población, si bien, su consideración social es baja y está sometido a exclusión. La categorización de la identidad ladina como la lícita a nivel social supone una injusta legitimación de posturas etnocéntricas que conducirán a un etnocidio que ha estado vigente a lo largo de los siglos y ha tomado forma en la sociedad hasta extremos insospechados, a pesar de las reivindicaciones, sobre todo, tras genocidio acontecido contra los mayas.

El grupo *ladino*, amplio y heterogéneo, incluye individuos y subgrupos muy diversos, a su vez, sometidos a relaciones internas de etnocentrismo. Su caracterización resulta dificultosa, ya que se ha procedido diacrónicamente a subsumir la diversidad de un colectivo a la unidad de una categorización social tildada de lícita y que incluye subgrupos muy heterogéneos. Pero se alza en oposición al maya, sometidos al rigor de la discriminación. Por su parte, la población maya en la actualidad estaría ligeramente por debajo del 50% del total (1), si bien hemos de considerar que esta estimación puede tildarse de relativa:

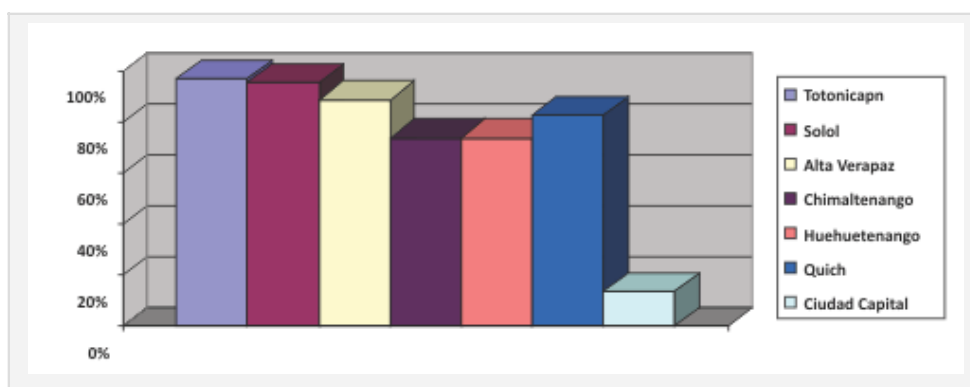
Gráfico 1 (2)



Por otro lado, la población maya puede ser mayor de la establecida en las estadísticas, puesto que, por un lado, el lingüístico es un criterio fundamental para el INE (3), y no todos los mayas se inscriben dentro de un grupo específico, si bien la lengua es prácticamente el criterio fundamental. Debemos resaltar que el aspecto básico para ser considerado como miembro de un grupo étnico se basa en la autoidentificación (King 2000).

La población maya identificada como tal, hemos de señalar que se asocia a determinados sectores y departamentos. De esta manera, mientras que en la capital, los indígenas son minoría, un 13,7% (Asies 2013), en algunos departamentos, los mayas monopolizan la población:

Gráfico 2



En lo referente a los *objetivos de la investigación*, debemos señalar que el principal consiste en analizar las relaciones interétnicas existentes en el país, concebidas en clave asimétrica. Por medio de los instrumentos empleados para el análisis, podremos comprobar la situación de exclusión del maya, estereotipado y ligado, en trato y a consideración, a su condición étnica. La legitimación, tanto del trato, como del reparto de bienes, está unida al origen étnico, y esta realidad continúa aún vigente. Por otro lado, y dado que el genocidio es una de las máximas manifestaciones de violencia física y simbólica, hemos determinado como segundo objetivo, determinar la percepción tres décadas después, del genocidio, como expresión máxima de políticas represoras por parte de los aparatos de poder hacia los grupos percibidos como débiles.

Consideramos la hipótesis de que el etnocentrismo está instalado inherentemente en la sociedad guatemalteca, a pesar de la diversidad y del constante contacto entre realidades culturales. Ante esto, se han desarrollado distintos mecanismos de resistencia, y al mismo tiempo, patrones estables de relación inter e intragrupal. A pesar de que ciertas respuestas son habituales en el intercambio de cosmovisiones y tradiciones, están muy arraigados en la sociedad chapina, hasta el punto de que el peso de los prejuicios se cierne sobre los colectivos, especialmente, indígenas. Por medio de las entrevistas y cuestionarios, podremos llegar a comprobar tanto su peso como la gradación etnocéntrica reinante, como proyección y reflejo de complejos procesos de confrontación social en la diacronía.

2. Metodología

Esta investigación es producto de la observación sistemática y forma parte de un proyecto mayor sobre etno-genocidio, cultura de la violencia y diferencias étnicas en Guatemala (4). Para ello, se ha procedido a la observación sistemática in situ, la metodología cualitativa, el estudio de caso, y la entrevista, tanto abierta como cerrada (5). Como destaca Anguera (1995) “la metodología cualitativa es una estrategia de investigación fundamentada en una depurada y rigurosa descripción contextual del evento, si bien esta labor es “siempre compleja y presa de la espontánea continuidad temporal que le es inherente (p. 514). En la labor de trabajo de campo, base de la metodología empleada para la elaboración del presente estudio, y como necesidad de estudiar documentos como integrantes del grupo social estudiado, que tipifica el trabajo de campo en antropología, se ha procedido a la técnica de muestreo no probabilístico y circunstancial denominado *bola de nieve* (Cea D’Ancona 1998: 202, 1983: 144), mediante una continuidad de entrevistas tanto cerradas o estructuradas, como abiertas. De las referencias aportadas por sujetos a los que se tiene acceso, se han identificado nuevos casos, hasta que la muestra ha aumentado lo suficiente como para considerarse aceptable.

En lo referente a las entrevistas abiertas, las concebimos como conversaciones “con unas características que la distinguen del tipo de encuentros básicamente informales que acontecen en la vida cotidiana” (Vázquez y Angulo, 2003: 33). Como destaca Sanmartín (en Lisón 2007: 64), “estar allí, conviviendo con los actores, es el grado básico y mínimo de participación” por el que “las unidades muestrales van escogiéndose sucesivamente, a partir de las referencias aportadas por los sujetos a los que ya se ha accedido”. En lo referente a las entrevistas abiertas nos hemos decantado por las denominadas entrevistas en profundidad (Taylor y Bogdan 1986), no estructuradas, en las que no se han establecido previamente unas claras instrucciones en las preguntas o comandos específicos. En lo concerniente a los cuestionarios cerrados, aún dentro de la metodología cualitativa, hemos de señalar que se ha continuado con la misma técnica de muestreo. Para el presente estudio, se confirmó la estructura de cada escala mediante un análisis de fiabilidad con valores de ajuste adecuados, el índice de consistencia interna resultante fue =.71 para el cuestionario 2 (Gráfico 4) y =.76 para el cuestionario 3 (Gráfico 5). El programa estadístico utilizado fue el SPSS en su versión 20.

3. Antecedentes sociohistóricos

Hemos de comprender la situación social actual en Guatemala atendiendo al origen de las categorías étnico-sociales y su desarrollo a lo largo del tiempo. El proceso de ladinización ha sido una constante durante muchas décadas, y en muchos sectores y localidades ha logrado alcanzar cotas de disolución identitaria muy acusadas (Barrios-Klee 2012 y Rodas 2006), pero esta situación no es producto de un proceso reciente, sino que hay que volver la mirada hacia época pretéritas para comprender esta asimetría social excluyente. Lo que sí es una realidad a tener en cuenta, es la diversidad en la que caracteriza al grupo denominado como ladino, y que incluiría, como decíamos anteriormente, un colectivo heterogéneo y de complejas relaciones internas. Por un lado, en este colectivo, se hallarían los criollos, descendientes directos de españoles, y, cuantitativamente, con una baja representación. El grueso de la población estaría constituido por los mestizos, raramente autoconsiderados como tales. Este colectivo heterogéneo incluye desde quienes tienen ascendientes lejanos de origen maya, hasta aquéllos cuyo uno de sus progenitores es indígena. También hallaríamos en él los indígenas que han abandonado sus costumbres, lengua o sistemas de creencias, o bien han sido educados como ladinos. Y de igual modo, estarían los sometidos a un sistema ladino, alejado de la raíz indígena.

Los intentos de determinar la identidad nacional proceden de la época de la Independencia y de la construcción de la propia República a lo largo del siglo XIX. Esta situación conllevó una especificidad de categorías sociales en relación al origen étnico y al mantenimiento o abandono de los aspectos culturales más relevantes, entre ellos, la lengua propia y la denominada *costumbre* (Bastos y Camus 2003), es decir, prácticas y creencias religioso-culturales, contempladas desde un prisma discriminatorio como mágico-supersticiosas. Por tanto, a pesar de la diversidad cultural y étnica del país, a lo largo de todo el siglo XX se procedió a una escisión social radical en dos grupos bien diferenciados: indígenas y ladinos. La pertenencia a uno de ambos sectores determina no sólo el rol social a desempeñar, sino también las relaciones interétnicas e incluso, en algunos sectores, las posibilidades de promoción que puedan desarrollarse.

En la actualidad, y producto no sólo de la evolución sino de la denominación, el término *indio* y su diminutivo *indito* resultan profundamente despectivos, a pesar de que la intencionalidad intrínseca de su denominación no responda a ningún patrón discriminador. Bonfil Batalla (1990: 110) destacaba que, aunque el término *indio* no es sino “una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos”, en el contexto de un sistema social global del que forman parte, “la categoría de indio denota la condición de colonizado” y refiere la relación colonial. En este aspecto, podemos vislumbrar cómo en sí la idea de asimetría relacional en el seno de una sociedad que pretende ser unitaria se torna en una realidad en sí. Igual que indio pudo referirse en el pasado a un concepto ideológico y discriminatorio justificante de la exclusión, a lo largo del tiempo y trascendiendo la época colonial se ha tornado en una realidad que repite estos mismos patrones, pero aplicándolos a criterios étnicos y lo económicos: “Me dicen que soy india. Ni modo. No soy ninguna india, ni indita. Soy indígena y tengo orgullo. O maya, como le dicen. No me gusta que digan india. Se mira mal y no me gusta. A veces me dicen pero sin querer hacer daño. Son gentes que están ya grandes y se acostumbraron así, no más. Pero me friega sentirlo” (comunicación personal, 30 de agosto de 2011) (6).

Por otro lado, la denominación de *indígena* quitaría el carácter excluyente, si bien, con el auge de las diversas manifestaciones del movimiento maya, la fiebre de la reivindicación de la identidad conlleva que esta nueva etiqueta identitaria y cultural haya desplazado a la de indígena, percibiéndose como parcialmente obsoleta.

Para entender las redes de relaciones interétnicas en Guatemala y los problemas que existentes, resulta lícito regresar a la categoría de *ladino*. Actualmente, como hemos referido, la disposición o esquema social se funda en la contraposición de ladino e indígena. Ladino es todo lo que no es indígena y viceversa. Pero esta categoría resulta más amplia, ya que ha existido un profundo proceso de *ladinización* y determinados grupos de indígenas han ido renunciando gradualmente a su identidad maya por sentirse discriminados, y a pesar de su claro origen étnico-cultural, parecen haber olvidado sus raíces. Este sector, de costumbres ladinizadas, está dentro del grupo ladino. En consecuencia, los ladinos suponen una categoría amplia que responde a las expectativas comunitarias consideradas como lícitas, y que se aleja de todo lo maya.

Vamos a acercarnos, en cualquier caso, con mayor precisión, al concepto de ladino. Taracena (2004) manifiesta cómo el origen del término se remonta al siglo XVI, y siguiendo el estudio etimológico y su propia naturaleza, se acuña para asignar a los grupos capaces de adoptar las costumbres castellanas. Si bien se aplicó a moriscos y extranjeros que aprendieron lengua y costumbres de una forma tan precisa que con el

tiempo pasaban casi desapercibidos en el colectivo global, en el caso de América, se relacionó con aquellos indígenas que asimilaron el castellano, y por ende, asumieron costumbres y tradiciones impuestas. Con el avance del tiempo, parece que, siguiendo a Fuentes y Guzmán (En Recinos Aquino 2004: 4-5) *ladino* se usó para designar a los grupos de castellanos, dentro de una categorización amplia y que generalizó colectivos muy diversos. Así, de aquellos indígenas que tenían adoptadas costumbres castellanas se decía de ellos que eran *muy ladinos*. Ya desde la época de la Colonia se vislumbra un horizonte muy cercano al actual en materia de diferenciación social.

¿Habría diferencias concernientes a la consideración social, prestigio y valoración a favor de un grupo específico, concretamente, el descendiente de los criollos? La respuesta inminente es que sí. Como indica Isabel Rodas (2006) existe una obsesión por la blancura y los rasgos que relacionan directamente con el pasado europeo. Esta situación se prolonga hasta la actualidad. El complejo y contradictorio proceso de construcción social en Guatemala puede arranca desde la misma consolidación de la Colonia, y se sistematiza tras la Independencia de la metrópoli en el siglo XIX, en el que la preocupación por la consecución y definición de todos esos elementos que configuran la nación se torna en una prioridad. Conviene acercarnos de forma panorámica a este proceso complejo de construcción social.

Tras la Colonización, en gran número de regiones latinoamericanas, el proceso de mestizaje se extendió considerablemente. En una primera instancia, se consideró mestizo al descendiente de español e indígena, aunque esta primera situación, con el transcurrir de los años, se tornó en un proceso de complejidad mencionable (Díaz Arias y Soto Quirós 2007). Al binomio inicial, y sus combinaciones, hemos de añadir la presencia de grupos de descendientes de africanos, con una representatividad no muy numerosa en el país, pero que contribuyeron sobremedida a la diversidad y la multiplicidad de combinaciones de mestizajes. Así, desde la primera época colonial, se pudieron distinguir grupos muy diversos y de determinada relevancia, dependiendo de su origen (Martínez Peláez 1971). Surgen las distintas denominaciones para los diversos grupos, esto es, “mestizos, pardos, zambos” (7), que configuraron las diferentes *castas* (Díaz Arias y Soto Quirós 2007: 19), y que irían perfilando directamente el futuro de la escisión social de la República. No obstante, rápidamente y por diversos motivos que no conviene analizar en este caso, se pasó a prescindir del término *mestizo* para hacer referencia directa a la mezcla étnica, y se sustituyó éste por el de *ladino*. Si bien, en términos generales, el *ladino*, en primera instancia, no estaba a la altura de la élite criolla que monopolizaba el poder, con el tiempo, la adaptación de formas de vida europeizantes y la renuncia a los orígenes indígenas hicieron que grupos crecientes de ladinos se asimilaran en formas y costumbres a las élites descendientes directas de los europeos. Rápidamente, el ladino comienza a ocupar puestos sociales de relevancia, al menos a nivel local y regional, aunque su acceso a los primeros puestos gubernamentales tardará en llegar.

Dados el cambio social y el ascenso significativo de los ladinos desde el siglo XIX, con el paso de las décadas, la concepción tripartita básica de la nación guatemalteca, que establecía una clara división entre indígenas, ladinos, y criollos (estos últimos, minoría poderosa y dominadora) pasará a ser percibida interna y externamente como el binomio escindido de indígena y ladino (Rodas 2006). Los criterios de separación no se corresponderán tanto con el origen en sí de los grupos ni con su descendencia directa de los antiguos colonizadores, sino con criterios sociales, culturales y sobre todo, económicos. Y dentro de éste, el mayor o menor prestigio social no sólo será consecuencia directa de la situación económica o la relevancia social. Los rasgos físicos, por muy curioso que pueda parecernos, influirán en la consideración externa del ladino. La “obsesión por la blancura” (Rodas 2006: 18) será la traducción directa de la relación más o menos estrecha con un pasado u origen europeo, bien sea por la descendencia directa del español, poseedor de todo el dominio en los primeros siglos, o por la mezcla con las colonias de alemanes que tuvieron presencia y gran relevancia en el país durante el siglo XIX y primeros años del siglo XX. Esta postura marcadamente etnocéntrica puede ser considerada como un verdadero “narcisismo cultural” (Sánchez Durá 2007: 86), que persigue “sociedades como unidades culturales homogéneas e uniformes”.

Un punto de inflexión considerable en la historia y sociedad guatemaltecas llegó de la mano del genocidio. Supone un extremo que alcanza cotas radicales y manifiesta una categorización social excluyente en grado máximo. En *el Enfrentamiento Armado*, las políticas de extrema destrucción resultaron una práctica frecuente, llegando a un genocidio caracterizado la aniquilación, que alcanzó su punto álgido en el denominado “quinquenio negro” (García 2005), entre 1978 y 1983, con los gobiernos de Romeo Lucas y Ríos Montt, en los que se dio más del noventa por ciento de las violaciones de los derechos humanos, sobre todo, en contra de los mayas (CEH 1999, OGDH 1998, Schar 2000 y 2007, Saavedra 2001). Aunque con

posterioridad a la Firma de los Acuerdos de Paz (1996) se ha procedido a un cambio de posturas que han concedido al maya un nuevo papel, hemos de determinar que aún se da una división grupal muy demarcada.

4. Modos de etnocentrismo en la sociedad chapina del siglo XXI

Existen diversos aspectos que hemos de tener en cuenta referidos al etnocentrismo y su diversificación. Aunque en este caso, partimos de un análisis conjunto de los diversos modos de relación que se dan en la confrontación con la *otredad* para comprender las diversas reacciones que se suceden a nivel global, los distintos modos de relación y las respuestas, que van desde la asimilación hasta el propio genocidio, no suponen un continuum, sino que responden a mecanismos diversos e incluso intereses concretos. Así, mientras que algunas maneras de etnocentrismo son comunes a todos los grupos humanos en la confrontación con otras realidades étnicas, culturales y sociales, el etno-genocidio, como punto extremo de reacción negativa ante determinados colectivos, responde a políticas de estado fundadas en políticas de aniquilación y exterminio que se basan en la violencia física y simbólica. Es por ello que el asunto del genocidio guatemalteco, aún en cuestionamiento por parte de aparatos de poder que estuvieron ligados a su ejecución, merece una atención especial. Como señala Giménez (2007: 116) “una de las dimensiones de la identidad sería precisamente la dimensión selectiva”. De ahí que, una vez que el actor político define la relevancia de su identidad con respecto a las otras presentes, planea sus preferencias, demandas y orientaciones de su acción. En el caso de sociedades como la chapina, en la que las identidades ya de por sí, por procesos históricos, se hallan polarizadas, los grupos de poder establecen sus particulares mecanismos de control social. El asimilacionismo casi compulsivo supone en Guatemala un modo específico de transformación y mutilación identitaria que implica cambios cualitativos importantes. Giménez (1997), por ello, alude a este mecanismo como una forma evidente de mutación, bien por amalgama o bien por la incorporación. Esta circunstancia ha conllevado que, parte del colectivo indígena, haya sido sometido por mecanismos distintos a “identidades segregadas”, en las que “el actor se identifica y afirma su diferencia independientemente de todo reconocimiento por parte de otros”; “etiquetadas” o “desviantes” (Giménez, 1997: 3), por medio de las cuales, los mayas habrían asimilado las normas y elementos culturales impuestos, pero con un amplio margen de diferenciación en lo que se refiere a la consideración externa por parte del grupo dominante. No obstante, parece que se comienza a producir un cambio de mentalidad en un sector importante de los indígenas del país, a partir de la consolidación del Movimiento Maya (Bastos y Cumes 2007), si bien la realidad actual del país sigue marcada por la discriminación y la diferenciación (Bastos y Camus 2003).

Podríamos, llegados este punto, cuestionarnos si existe un etnocentrismo cruzado o bidireccional. No hemos de perder de vista que, la población maya se alza con casi la mayoría del país y en las últimas décadas se ha acontecido a un cambio de mentalidad. No obstante, y como indica Óscar del Álamo (2004) no existe sino un lado indígena de la desigualdad, esto es, la discriminación social tiene color indígena. En la práctica, se puede observar en las propias comunidades que, no existe una conciencia real de esa unicidad maya que el propio auge del movimiento ha suscitado (Bastos y Camus 2003). Así, cada colectivo tiene una amplia conciencia comunitaria, pues es propia del maya en sí misma (Parra Novo 2004), pero en identificación directa y precisa con su grupo de referencia, esto es, el quiché, q'eqchi', pokomchí, u otro. Los colectivos en contacto, adquieren conciencia de maya en relación a los ladinos, pero principalmente, son miembros de grupo lingüístico-cultural originario.

Por otra parte, existe una clara posición de discriminación de parte del ladino, sea cual sea su sub-categorización como tal, hacia el maya, en especial, si éste pertenece a sectores socioeconómicos desfavorecidos y a zonas rurales.

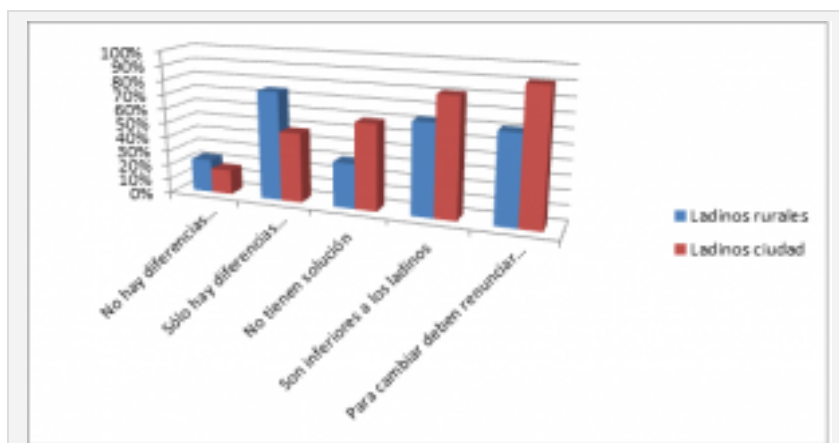
Como podemos comprobar, la realidad social chapina es profundamente etnocéntrica, centrada esta realidad en la base de diferenciaciones a partir de relaciones que encuentran su sentido en asimetrías culturales y desigual reparto de los bienes.

En términos generales, el etnocentrismo consiste básicamente en “considerar explícita o implícitamente a una cultura o a un área cultural como parámetro general a partir del cual se valoran a las otras culturas” (Chiriguini 2008: 80). En este sentido, y como destaca Schaffhauser (2007: 23) el etnocentrismo se produce en relación con el otro, y cuando éste se muestra como “un sujeto cultural exótico en extremo”, alrededor del

cual se construye “una gigantesca distancia simbólica y psicológica”. De los muchos modos de relación entre un colectivo considerado como hegemónico y otro tildado de ser inferior en términos de cultura, se producen diferentes modos de relación, y el etnocentrismo sería uno de ellos. Checa Olmos (2003: 139), a propósito de esta relación entre dos grupos culturales distintos, y el choque entre ellos que se produce, en términos de matiz negativo, se refiere al denominado “extrañamiento cultural”, una “experiencia de extrañeza irreflexible” discrepancias y asimetrías, producto del posible miedo que provoca el desconocimiento que provoca la otredad. A su vez, Lewis (1976), salvando las distancias, considera marcadamente, en referencia al etnocentrismo como modo de relación, y esa experiencia de extrañamiento, que éste no es sino “la condición natural de la humanidad” (p. 13). La distancia entre el centro y la periferia se muestra con distintas actitudes ante la otredad, pero siempre, en mayor o menor medida, en términos de divergencia asimétrica. En el caso específico de Guatemala, el etnocentrismo entre centro y periferia se plasma claramente en términos sociales, culturales y geográficos. La descentralización rural, coincide a menudo con un sociocentrismo excluyente (Chiriguini 2008), ya que la mayoría de la población indígena sobre la que se vuelcan esas actitudes etnocéntricas, se hallan físicamente en la periferia, tanto de los grandes núcleos urbanos, en las zonas rurales aisladas, y a su vez, en los márgenes de la sociedad. Como destaca Giménez (1995: 95), “toda región cultural a ser polarizada por un centro urbano”. Este hecho es perceptible en Guatemala en la distinción entre espacios urbanos y rurales y la asimetría étnica y social vigente entre ambos espacios.

Llegados a estas afirmaciones que acabamos de poner en relieve, podríamos cuestionarnos cómo es en realidad la relación interétnica en el interior de Guatemala. ¿Existe un marcado etnocentrismo a pesar del avance social y del crecimiento de elementos relevantes como el movimiento maya? Observemos en siguiente gráfico antes de dar respuesta en forma de diferentes modos de etnocentrismo:

Gráfico 3



Cuestionario 1. Opinión que existe sobre los mayas entre los ladinos, tanto del ámbito rural como urbano.

La muestra participante (N=564) se divide en 340 ladinos del ámbito rural y 224 ladinos asentados en la ciudad. Se entrevistó a los sujetos con las siguientes cuestiones, ante las que debían mostrar su acuerdo o desacuerdo (8) con respecto a los indígenas: No hay diferencias (indígenas -ladinos). Sólo hay diferencias culturales (costumbres, lengua). No tienen solución. Son inferiores a los ladinos. Para cambiar, deben renunciar a sus costumbres.

Estas cuestiones, aparentemente arbitrarias, no suponen una elección sin conexión, sino que responden a afirmaciones muy extendidas entre la población, incorporadas al lenguaje y vida cotidianas de los guatemaltecos, y que se han recogido en el proceso de convivencia, observación y análisis en el trabajo de campo (9).

Hemos de señalar, que, cuando se realizó la entrevista a los diversos sujetos, la actitud fue variable, puesto que en muchos casos, cuando existía relación con los entrevistados, se excusaron de sus afirmaciones por miedo a los prejuicios; pero en otros casos, cuando se les pidió sinceridad, actuaron con soltura, y se

expresaron de manera muy abierta.

En lo referente a la población rural, a excepción del municipio de Esquipulas, en el que además, existe una gran diversidad por las peregrinaciones religiosas, la mayoría de la población es indígena.

En referencia a los resultados obtenidos hemos de señalar lo siguiente.

1. Existe una sensación general de asimetría entre ladinos e indígenas, considerándose estos últimos como miembros de una sociedad de segundo orden. Pocos sujetos consideran, teóricamente, la igualdad real entre ladinos y mayas. Esto se acentúa aún más en los ámbitos urbanos, como se demuestra en el hecho de que sólo 38 de 224 casos indican la ausencia de diferencias entre ambos grupos.

2. Con respecto a los aspectos que marcan esa asimetría, entre los grupos procedentes de las zonas rurales, se remarca la cuestión cultural, traducida en lengua y costumbres. Así, 254 casos señalaron ésta como la principal razón de la diferencia. En cambio, en la ciudad, 108 entrevistados consideraron la divergencia más profunda y de mayor arraigo. Aunque no aparece señalado, se recogieron algunos comentarios que apuntaban a factores relacionados con la genética o la propia naturaleza.

3. En lo referente al sempiterno denominado “problema indígena”, reflejado aquí por ser el colectivo más castigado socialmente, y el que sufre los rigores de la pobreza y otras lacras, se ha recogido un dato curioso. La cuestión se incluyó por la percepción de fuerte etnocentrismo presente, y que se refleja en expresiones como la que indica este *ítem* incluido. Ante la afirmación de si realmente el indígena no tiene remedio, con el prejuicio por parte del investigador de ser en exceso diferenciadora la sentencia, no se mostró sorpresa significativa. Tan sólo algunos casos proyectaron durante la entrevista estupor ante esta realidad. Una cifra superior al 80% de los entrevistados ratifica esta postura, en especial, en el ámbito urbano, aspecto muy llamativo.

Se percibe una importante diferencia entre indígenas y ladinos, si bien esta circunstancia se acentúa, con carácter casi absoluto en la ciudad, debido a un posible sociocentrismo marcado. En general, y derivado de la observación, podemos indicar que hay percepciones sesgadas y diferenciadoras con respecto a la población rural en términos generales. Se marca una identificación de ciudadano rural e indígena.

Las posturas etnocéntricas son muy demarcadas, puesto que, hay una consideración de que el indígena debe renunciar a sus formas de vida y sociedad para que se produzca una “corrección” o “licitación” social de los grupos desfavorecidos.

Teniendo como referencia las informaciones obtenidas por las entrevistas, no sólo en datos, sino en actitud predisposición, comentarios, y a su vez, derivado de la observación directa, se puede establecer una tipificación de los distintos modos de etnocentrismo posibles presentes en la sociedad guatemalteca del siglo XXI, si bien no se trata de una clasificación estanca, sino que los diferentes grados establecidos pueden estar interrelacionados entre sí o ser dinámicos respecto del grupo con el que pueden identificarse:

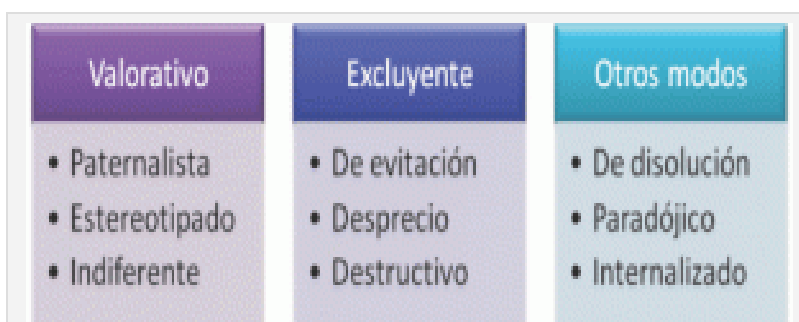


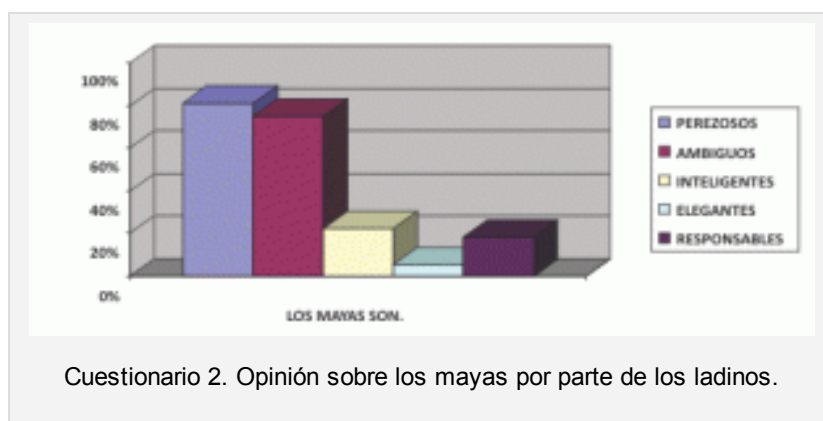
Figura 1. Modos de etnocentrismo.
Nota: elaboración propia.

El etnocentrismo, concebido según Sánchez Durá (2007: 79), como hemos citado, como “narcisismo cultural” marca unas grandes diferencias entre los grupos en concurso. Por ello, en realidad, siempre contiene inevitablemente un cierto elemento valorativo. Tal y como indica Levi-Strauss (1993), desde el momento en el que se da una jerarquización de las culturas, ya existe en sí etnocentrismo. En el caso de Guatemala, el eurocentrismo predominante durante décadas se alza con el monopolio, y se perpetúa a través del proceso de ladinización, en su categorización y difusión. No obstante, y aunque la valoración es un componente inherente a todo modo de etnocentrismo, en este caso, lo hemos tipificado como la forma más suave de contemplación y acercamiento a la otredad.

Las actitudes redentoristas o paternalistas incluyen un etnocentrismo difuso que trata de integrar al grupo contemplado en la distancia, desde “identidades etiquetadas” (Giménez 1997: 49). Encierra actitudes positivas, puesto que no considera al otro como inferior, sino desde la diferencia, si bien, muy habitualmente, desde la actitud de superación de distancias y dificultades de índole social, considera que la única forma de vencer esta brecha llegaría por medio de mecanismos de homogeneización, pero siempre desde la perspectiva de la cultura que se tilda de hegemónica. Así, existe una preocupación social evidente, y un afán incluso por la justicia. La integración, a nivel social, se percibe como una realidad necesaria para el avance y la construcción nacional, a veces desde el “campo político” y por “poder de preinscripción” (Giménez 2007: 109)

En el contacto con la *alteridad* se producen reacciones diversas e inevitables, pero las actitudes pueden marcarse en términos de debilitamiento de la distancia por contacto, o, por el contrario, reforzamiento de ésta (Krotz 2002). El desconocimiento, e incluso el miedo que provoca la confrontación llena de estereotipos el panorama de encuentro entre culturas o grupos sociales. De ahí, que uno de los modos de etnocentrismo más destacados, presente en todas sus manifestaciones y grados aunque en distinta intensidad, sea el que podemos considerar como *estereotipado*. El primer parámetro para el desarrollo de este conjunto de ideas que llegan a tornarse en sinécdoque de todo un pueblo o cultura es el factor físico. Como Demetrio Cojtí destaca, en Guatemala, a nivel social, los valores relacionados con la inteligencia, el trabajo, la constancia, el esfuerzo e incluso la belleza física se atribuyen a quienes presentan aspecto criollo, de clara descendencia europea, o ladina. Por otra parte, el indígena, por sí mismo, se contempla socialmente como ligado a “cualidades y valores negativos de incapacidad, torpeza, irresponsabilidad, fealdad, pereza, delincuencia, terquedad e incultura” (2005: 43).

Gráfico 4



Esta encuesta, llevada a cabo en Guatemala en julio de 2012 (10), puede resultar un elemento ilustrativo del peso de los estereotipos la sociedad chapina. De esta forma, y sobre una muestra de N=284 participantes (180 hombres y 104 mujeres), se llevó a término este sondeo de opinión. Todos eran ladinos, si bien de distinta procedencia, y algunos, por los rasgos, posiblemente, de origen maya.

En lo referente a los resultados, y a pesar de que en los últimos años se observa un claro ascenso social de parte de los mayas, se perciben aspectos marcados de etnocentrismo valorativo fundado en estereotipos arraigados sobremanera: 75% ambiguos, 22% inteligentes, 5% elegantes y 18% responsables.

Existe una valoración externa de falta de distinción o clase atribuida a los mayas en términos generales, aun

cuando éstos se encuentren en proceso de ladinización o hayan sucumbido a éste. Se genera, como consecuencia, una indiferencia radical hacia el colectivo, por no percibirse una necesidad de relación directa. Y ésta, en caso de estar vigente, suele traducirse en términos contractuales, como servicios o trabajos. Se produce, así, un etnocentrismo marcado por la indiferencia, que posteriormente, en los límites del desprecio, roza la evitación: “No hay pena. Sí, platico con ellos, saber. Pero ya no más, pues. No hay necesidad ninguna. No hay tema para platicar. Así son ellos. Ellos tampoco se relacionan mucho. Tienen sus costumbres, no aprenden castilla porque no quieren” (comunicación personal, 17 de agosto de 2011).

En los contextos en los que existe mayoría poblacional indígena, el contacto interétnico resulta prácticamente inevitable, por lo que los mecanismos, tanto de transculturación como la gradación etnocéntrica cambian considerablemente. A pesar de ello, la “plasticidad cultural” (Rama, 1974: 208) no queda exenta de exclusión. Supone más bien un mecanismo adaptativo apoyado en relaciones asimétricas de poder y que tiene una motivación práctica.

Podemos manifestar que el desconocimiento y contacto directo puede ser un factor de aumento de etnocentrismo, si bien esta afirmación es muy relativa, ya que en otros casos, la relación muestra un etnocentrismo excluyente que incluye el grado de desprecio. Éste supone ya en sí mismo un distanciamiento marcado entre el grupo que se autoconsidera como paradigmático, y la otredad, procediendo a actitudes agravadas de menosprecio, que suelen ser crecientes. Si bien es cierto, como dice Levi-Strauss que “las culturas, para no perecer frente a las otras deben permanecer de alguna manera impermeables” (Geertz 2000: 70), también es verdad que en este caso, la impermeabilidad deseada pasa de una ausencia de contacto con el otro, a actitudes que destruyen la identidad ajena como medio de protección, o como impulso soberbio de imposición extrema que conduce a la destrucción. Si el concepto de etnia, complejo en sí mismo, se fundamenta en la tradición cultural, el asimilacionismo propio de los modos de etnocentrismo más radicales se basa en la aniquilación ajena física o cultural (Levi-Straus). Gómez García (1984: 5) afirma que “el etnocentrismo conduce al etnocidio, y desemboca, no rara vez, en genocidio”. Al ser considerado como “el discurso encubridor o legitimador de la guerra del hombre contra el hombre”, se licita cualquier método que conduzca al logro del objetivo preestablecido: la homogeneización por medio de la apología propia y detracción ajena. El etnocentrismo destructivo incluye, por tanto, el etnocidio, sea bien éste directo, por medio de la fagotización estatal o central, o por actitudes indirectas que pretendan la redención socio-cultural del colectivo percibido como inferior. A fin de cuentas, y como Giménez destaca, se tiende a generalizar que “la identidad se define por las fronteras” (2003: 17).

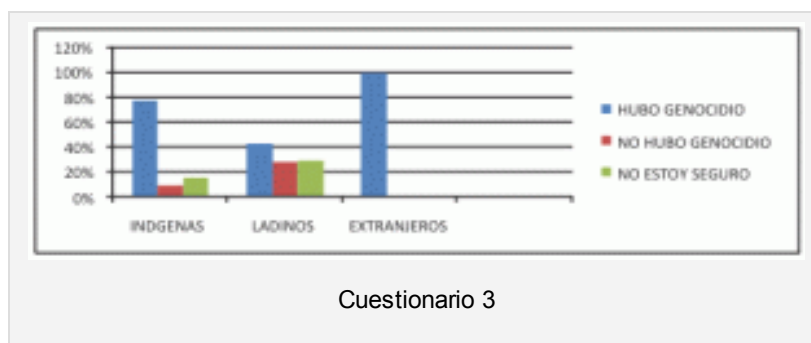
Una especial atención, por la gravedad de los acontecimientos y por suponer un punto de inflexión en la historia del país, llegó de la mano del genocidio, que requiere un particular detenimiento. Es el punto extremo y radicalizado en la percepción de la otredad, por un lado, y la aplicación de métodos extremos de exterminio. Considera Rozitchner que el genocidio “es la matriz donde se muestra, con oscura y monstruosa evidencia el mal absoluto que el poder es capaz de ejercer contra los habitantes”. La génesis del genocidio, como en el etnocidio, procede de una construcción de la otredad negativa (Feierstein 2007). A partir de ella, gradualmente y mediante un sistema de relaciones asimétricas y opresoras, se procede a una elaboración de imposiciones que conllevan posturas extremas. Éstas trascienden de la mutilación identitaria o cultural para dar un paso más allá y hacer factible el asesinato o exterminio real. En el caso específico de Guatemala, las políticas de estado, excluyentes y exterminadoras, sirvieron hasta el punto extremo para imponer sobre los colectivos minoritarios y débiles sus criterios. El genocidio, considerado por la Asamblea General de las Naciones Unidas (11) como cualquier acto encaminado a lesionar, matar o destruir a parte o la totalidad de los miembros de un grupo nacional, étnico o religioso, se traduce en Guatemala en las masacres ejecutadas contra los mayas, en especial, durante la década de los ochenta, y en los márgenes del denominado “quinquenio negro” (García 2005), si bien, este periodo resultó más amplio y variable en intensidad (12).

Además de todo ello, se incluyen como parte de actitudes genocidas las medidas encaminadas a entorpecer nacimientos dentro del seno del grupo, o las transferencias forzadas de niños (Frigolé 2009), conductas muy frecuentes a lo largo del siglo XX. En general, y como puede parecer evidente, el genocidio no sólo manifiesta la acción inmediata de destruir masivamente un colectivo, sino que incluye de igual modo todas las acciones planificadas para la destrucción de “elementos básicos de la existencia grupal, tales como el idioma, la cultura, la identidad” (García Arboleda 2010: 12). Como señala Frigolé (2009: 104), “la definición de genocidio ha de superar dicotomías establecidas tales como biológico/cultural, físico/social”. Así, en Guatemala, el punto extremo de la política genocida llegó en los años ochenta, de la mano de la

tierra arrasada. Ésta surge como medida de erradicación tanto de personas como de todo lo relacionado con éstas. Se alza en una manera eficaz y definitiva de terminar con la cultura, tradiciones y formas de vida de las comunidades mayas (Cuesta Marín 2001: 28-33). Si bien la crueldad ya había estado presente en las masacres anteriores, el sometimiento de los cuerpos asesinados a vejaciones crueles como la reducción a cenizas, la mutilación extrema o el abandono a las alimañas no implica sino la indignidad más absoluta que pueda atribuirse a la persona. Pero además, en el caso de los mayas, supone eliminar también toda su esencia, teniendo en cuenta lo que supone para el indígena la separación de ese nexo de unión con sus ancestros. La ejecución de estas estrategias de *tierra arrasada* supone el intento de borrar de raíz toda huella de presencia de comunidades presuntamente subversivas. De ahí la destrucción del soporte físico de la aldea, desde las viviendas, hasta los terrenos sembrados y los mismos animales (Saavedra 2001: 120). De fondo, hallamos la aplicación de medidas extremas que pretende una “limpieza étnica” (García 2005: 38). Las políticas de tierra arrasada ponen de manifiesto la culminación de las actitudes etno-genocidas concebidas y puestas en práctica por el ejército y sus extensiones, bajo la supervisión directa del gobierno. Con ellas no sólo se logró el exterminio de parte de la población, sino la dispersión del reducto, el desarraigo y la renuncia a la propia identidad (Van der Vaeren 2000). Siguiendo las consideraciones de Frigolé (2009), eliminando la semilla, se consigue inhibir la dispersión de la esencia identitaria.

Aunque en la actualidad, un cierto reconocimiento sobre la realidad del genocidio conlleva que esta actitud de etnocentrismo no se halle vigente, aún quedan reminiscencias. La violencia en el país continúa siendo una realidad, en espiral creciente (Ball, Kobrak, Spierer 1999; Bull y Berge 2009; Banco Mundial 2008, 2010). Ante el número de homicidios, y dado que los colectivos más golpeados coinciden con los más desfavorecidos, aún se mantiene esta gradación etnocéntrica extrema, a menudo alimentada por justificaciones diversas. Por otro lado, la negación en sí misma del genocidio supone un respaldo a estas actitudes. En una encuesta de opinión sobre el estado de la cuestión, aún se pone ésta en tela de juicio: ¿Hubo genocidio en Guatemala?

Gráfico 5



Entre julio y septiembre de 2011 llevamos a cabo una encuesta sobre la opinión sobre si se dio genocidio en Guatemala (13). La encuesta de opinión se basó en una cuestión con tres posibles respuestas: *¿Hubo genocidio? Sí, No, y No estoy seguro*. Dada la reacción de la población a responder a estas cuestiones, continuamos con la técnica de muestreo no probabilístico y circunstancial denominado *bola de nieve* (Cea D’Ancona 1998).

La muestra participante (N=376) pertenece a distintos departamentos de Guatemala (14). Con respecto al origen poblacional, hemos de señalar que, 187 de los individuos son de origen ladino, o al menos, se identifican como tales. 151 son de origen indígena-maya, especialmente, q’eqchi’ o pokomchí, si bien, la inmensa mayoría de ellos tiene un estilo de vida ladino, a pesar de que conserva parte de las tradiciones y su lengua materna es maya. 38 de los encuestados son extranjeros, residentes en el país desde hace tiempo, o conocedores de la realidad por haber presenciado el enfrentamiento-genocidio. Elegimos un rango de edad de entre 28 y 75 años, para garantizar conciencia de lo que se estaba preguntando; y por otro lado, para proceder a un conocimiento del hecho del genocidio, por información directa o vivencia de su desarrollo.

El 62% de los encuestados fueron hombres, frente al 38% de mujeres. Entre la población indígena, el 77% afirmó que el genocidio tuvo lugar, frente al 43% de los ladinos. La negación del genocidio se dio por parte

de un 28% de los ladinos; sólo el 8% indígena lo negó.

Hay una opinión confusa sobre el hecho del genocidio, muy extendida entre la población ladina (casi un tercio); y más reducida entre los mayas (15%), si bien hemos de tener en cuenta que, algunos de los encuestados procedían de comunidades rurales, con cierta formación, por ser líderes, pero algo reacios a informar por miedo o sentimiento de violación de la intimidad.

La actuación etnocida ha sido una realidad constatable no sólo en Guatemala, sino también en otros países de amplia población indígena. Supone una mirada que excluye al otro hasta el punto de dejarlo fuera de la condición humana en tanto que lo despoja de todos sus derechos.

Al margen de todas las consideraciones expresadas, y en relación con toda la cuestión de las identidades polarizadas que hemos estado refiriendo, se observa un tipo de actitud que hemos denominado etnocentrismo *de disolución*. Se trataría de un etnocentrismo en la frontera, de transición o *trans-etnocentrismo*. Son posturas de tránsito entre lo valorativo y la exclusión, pero disminuyendo la distancia con el individuo o grupo debido a que se percibe un elemento mayor homogenización o unión. Habitualmente, de enlace que disminuye la escisión es económico, religioso-espiritual o incluso de naturaleza etnocida: “Ya cambió mucho esa familia. Bien, dejaron sus costumbres y ahora se portan normales. Dejaron sus babosadas, sus supersticiones y ya sí van a la iglesia. No se miran tan raros, y no usan su dialecto. Saber, pues” (Comunicación personal, julio de 2011) (15).

El etnocidio, como el “acto de destrucción de una civilización” o “el acto de des-civilización” (Jaulin 1984: 9-10) supone una renuncia considerable a hábitos y formas de vida y sociedad. Por otro lado, ha sido una práctica frecuente en el país, por imposición externa, o por reacción interna de auto-renuncia debido a la presión discriminatoria. Puede tener, al mismo tiempo, un carácter interno que conlleva a la paradoja o al auto-etnocentrismo. Alaminos, López y Santacreu refieren “la cerrazón o rigidez mental, propensión paranoica y desprecio de otros y de uno mismo” (2010: 95) para comprender este modo de etnofobia internalizada que provoca el cambio de conciencia étnica por imposición o presión externa, o como medio de integración social para lograr la aceptación o promoción. La paradoja a la que hacíamos referencia previamente, o el etnocentrismo paradójico, como lo hemos definido, se traduce en la actitud de rechazo hacia el propio origen, cultura o identidad. Y al mismo tiempo, trascendiendo a esa etnofobia interior que explicábamos, se produce también desde dentro hacia afuera, esto es, desde el maya que ha promocionado hacia los propios indígenas. De ahí que se genere una paradoja contradictoria en parte.

El ascenso social y la toma de conciencia de muchos mayas en Guatemala durante la última década no han terminado con esta situación. Existe una doble promoción: la de quienes ante su identidad, historia y situación y reivindican la esencia que les es propia; y las de quienes se *ladinizan* y reproducen los esquemas de discriminación que han padecido. Ortiz Cabrera (1996: 46) se refería al “resentimiento social” del indígena para describir esta realidad. No obstante, Bastos y Camus (2003) abren la puerta a que la toma de conciencia de identidad maya pueda servir de subversivo para el cambio de una sociedad en la que el etnocentrismo provoca una fuerte escisión social.

5. Conclusiones

Como hemos podido comprobar, tanto en bibliografía, como en observación sistemática, el etnocentrismo parece mostrarse como una realidad inherente a la sociedad chapina, y se ha manifestado diacrónicamente, adquiriendo su punto más álgido en los márgenes del *Enfrentamiento*, en el que, como consecuencia del etnocidio desarrollado, se produjo un genocidio, expresión radical de la actitud diferenciadora. A partir del análisis de interpretación de los datos obtenidos, tanto en los cuestionarios cerrados como en las entrevistas abiertas, podemos manifestar que, los atributos étnicos siguen siendo la causa más significativa de la diferenciación social, marcando asimetrías muy definidas que justifican no sólo el acceso a los bienes y la desigualdad material, sino la consideración externa hacia las minorías y la licitación de los métodos desarrollados por el poder para mantener el orden preconcebido. El punto extremo de esta realidad procede de las políticas de exterminio físico y cultural que se dieron en el genocidio, cuya realidad no puede ser negada, si bien es cierto que se relativiza por parte de algunos sectores sociales del país, por cercanía o afinidad hacia los ejecutores o bien por una actitud de etnocentrismo extremo.

En el caso específico de Guatemala, su desarrollo histórico y social, unido a un proceso etnocéntrico marcado que ha formado parte de la identidad del país desde la consolidación de la República, y la configuración de la categoría social de ladino en el siglo XIX ha desembocado en una actitud de disgregación arraigada en la Guatemala del siglo XXI. A pesar de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, y del ascenso de ciertos sectores mayas, existe una marcada diferenciación que deja en situación marginal y de desventaja al indígena. Esta situación resulta aún más grave en el caso de la población rural, por lo que el factor étnico se une al social, producto de la asimetría reinante.

La interacción entre los dos grandes grupos sociales, productos de categorizaciones bastante artificiales, resulta inevitable. De ahí que el etnocentrismo se torne en un modo de relación intrasocial fundado de la diferencia. No obstante, y aunque se puede considerar que ésta es una forma generalizada de relación y consideración, existen diversos y diferenciados matices y modos de etnocentrismo, que acentúan o diluyen asimetría en función de distintos elementos en concurso. Claude Lévi-Strauss tilda a cada grupo cultural de ser en sí mismo etnocéntrico, puesto que ninguna sociedad puede soslayar su perspectiva y su cosmovisión particulares. En este sentido, no podemos tampoco olvidar que existe un cierto etnocentrismo cruzado y bilateral, si bien la discriminación tiene color indígena.

Las relaciones asimétricas encuentran parte de su fundamento en el peso que prejuicios y estereotipos han ocupado a lo largo del tiempo, asentándose en la sincronía y formando parte inherente de la perspectiva relacional de los guatemaltecos, como hemos podido comprobar por todos los datos. No obstante, y de forma paradójica, se busca la raíz e identidad matriz en el glorioso pasado maya. A pesar de esta coyuntura se percibe una disociación entre la esencia cultural precolombina y la actualidad maya de las comunidades rurales. En gran medida, la condición étnica se liga al trato y la consideración externa y existe una división entre el centro y la periferia, tanto a nivel geográfico como en el plano social. Así, Guatemala se halla instalado el *etnoperiferismo* al que Schaffhauser (2007) hace referencia para describir la conexión entre situación socio-geográfica y étnica.

En la actualidad, se dan distintos modos de etnocentrismo que incluyen gradaciones de diversa naturaleza, conectadas con los grados y formas de relación que se establecen a nivel intra-social. Estos mecanismos generan respuestas ante la otredad, pero siempre considerando la propia perspectiva cultural, y considerando de manera paradigmática, la mesticista del ladino, que a su vez, contempla como modelo el prototipo eurocentrista.

No obstante, y aunque hemos aterrizado en Guatemala, esta situación no es ni mucho menos exclusiva de un país o una región. La caracterización de distintos modos de etnocentrismo, señalados previamente, puede ser extrapolado a sociedades de características similares, en las que el monopolio del poder o el modelo a seguir se concentra en manos de un grupo paradigmático sobre el que se construye un modelo social considerado como lícito, mientras que el resto de la sociedad se distancia sobremedida de éste y es sometido a actitudes de diferenciación.

Aunque el análisis específico concierne a Guatemala y se extiende a países de la región de características similares, sus esquemas pueden traducirse a cualquier sociedad, en especial, en un mundo cada vez más globalizado y diverso.

A pesar de que los modos más extremos de etnocentrismo parecen estar relativamente ausentes en países del denominado *primer mundo*, las conductas relacionadas con sus modelos destructores de deslizan en ocasiones. Este hecho, unido a la violencia reinante en determinadas naciones, cuyos índices de criminalidad no son nada desdeñables, convierten los modelos más radicales de exclusión y etnocentrismo en un problema acuciante de nuestro siglo. Si, como decíamos, el etnocentrismo es considerado por muchos como un modo de relación e incluso una reacción inevitable, cuando éste se torna en destructivo sus consecuencias resultan serias y determinan que las reacciones ante la diversidad y la otredad sean aplicables a la diacronía y a cualquier región.

1. Estimaciones basadas en las fuentes que aparecen en el gráfico posterior.
2. Otros grupos minoritarios, se sitúan por debajo del 1%, y su localización en el país es muy específica. Así, la mayor parte de la población afrodescendiente se sitúa en la costa Atlántica.
3. Instituto Nacional de Estadística de Guatemala.
4. En distintos periodos entre 2007 y 2012.
5. En el caso de las entrevistas cerradas, existe un acercamiento a la metodología cuantitativa, pero en el contexto general de una investigación cualitativa.
6. Maestra activa desde los 19 años. En el momento de la entrevista llevaba 12 años como docente en zonas rurales de Alta Verapaz. Sigue vistiendo su indumentaria q'eqchi' y afirma estar muy orgullosa de su identidad.
7. Los dos últimos hacen referencia al mestizaje con afroascendientes, con representatividad escasa.
8. Las entrevistas fueron llevadas a cabo en estos lugares: Guatemala capital (urbano-84 casos), Cobán (A. Verapaz) (100 urbano), Flores (Petén), (30, urbano), San Juan Chamelco (Alta Verapaz), (106, rural), Senahú (A. Verapaz) (30-rural), San Cristóbal Verapaz (A. Verapaz) (50-rural), Purulhá (B. Verapaz) (24-rural/urbano); Esquipulas (Chiquimula) (102 casos-urbano); Salamá (B. Verapaz) (32-urbano/rural); Santa Cruz (A. Verapaz) (6-urbano).
9. Observación en un primer momento en julio-septiembre de 2007 y 2010. Posteriormente, realización de entrevistas entre julio y octubre de 2011 y 2012.
10. Entrevistas realizadas en: Cobán (A. Verapaz). 71 casos; Guatemala-Capital. 58; San Juan Chamelco (A. V.9). 43; Senahú (A. V.). 30; San Cristóbal Verapaz (A. V). 35; Purulhá (B. V.). 16; Salamá (B. Verapaz). 18 ; Santa Cruz (A. V), 13.
11. 9 de diciembre de 1948.
12. Órdóñez Cifuentes (1996) se refiere a periodo genocida como "decenio negro", ampliando sus márgenes.
13. Se llevó a cabo la encuesta en los municipios de San Cristóbal Verapaz, Cobán y San Juan Chamelco y Senahú (Alta Verapaz); Purulhá (Baja Verapaz); Guatemala (ciudad capital); Esquipulas (Chiquimula).
14. Entrevistas realizadas en : Ciudad Capital (51), San Cristóbal Verapaz (73), San Juan Chamelco (78), Senahú (38), Purulhá (31), Cobán (61), Esquipulas (44).
15. Informante, mujer de 36 años, ladina.

Bibliografía

- Alaminos, Antonio (y otros)
2010 "Etnocentrismo, xenofobia y migraciones internacionales en una perspectiva comparada", *Convergencia*, nº 53: 91-124.
- Anguera, María Teresa
1995 Metodología cualitativa. En Anguera, María Teresa (y otros), *Métodos de investigación en Psicología*. Madrid, Síntesis.
- Asociación de Investigación y Estudios Sociales (Asíes)
2013 *II Análisis de percepción empresarial sobre el racismo económico y la discriminación racial en*

Guatemala. Guatemala, Asies.

Ball, Patrick (y otros)

1999 *State Violence in Guatemala, 1960-1996: A Quantitative Reflection*. Washington, D.C., American Association for the Advancement of Science.

Banco Mundial

2008 *Guatemala: evaluación de la pobreza. Buen desempeño a bajo nivel*. Guatemala, BM

2010 *Crimen y Violencia en Centro América. Vol. II*. Guatemala, BM.

Barrios-Klee, Walda

2012 *Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en América Latina. Estudio de caso Guatemala*. México, PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

Bastos, Santiago (y Manuela Camus)

2003 *El movimiento maya en perspectiva*. Guatemala, FLACSO.

Bastos, Santiago (y Aura Cumes)

2007 *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (vol I y II). Guatemala, FLACSO, CIRMA, CHOJMASAJ.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 *México Profundo: una civilización negada*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Grijalbo.

Bull, Benedicte (y Erik Berge)

2009 "La ola de violencia olvidada". *Norlane*, nº 7.

Cea D'Ancona, María

1998 *Metodología Cuantitativa. Estrategias y técnicas de investigación social*. Madrid, Editorial Síntesis.

Checa Olmos, Francisco

1999 "[Inmigrantes entre nosotros: trabajo, cultura y educación intercultural](#)", en Encarna Soriano y Francisco Checa Olmos, *La recreación cultural como forma de adaptación social*, Barcelona, Icaria: 93-130.

Checa Olmos, Francisco

2003 "Inmigración e identidad en España. Una aproximación desde el extrañamiento cultural", *Convergencia*, nº 33: 139-175.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH)

1999 *Guatemala: Memoria del silencio*. Guatemala, ODHAG.

Comisión Económica para América Latina (CEPAL)

2012 *Anuario Estadístico 2012 para América Latina y El Caribe*. Santiago de Chile, United Nations.

Chiriguini, María. Cristina

2008 *Apertura a la antropología. Alteridad, cultura y naturaleza humana*. Buenos Aires, Proyecto Editorial.

Cojtí, Demetrio

2005 *El racismo contra los pueblos indígenas de Guatemala*. Guatemala, Centro de Documentación e Investigación Maya, CEDIM.

Confederación Sindical de Trabajadores de América/International Trade Union Confederation of America

2010 *El derecho de consulta de los pueblos indígenas en Guatemala: La ruptura entre el discurso y la práctica*. Guatemala, CSTA.

Cuesta Marín, Antonio

2001 *Guatemala: la utopía de la justicia*. Madrid, Rebelión.

Del Álamo, Óscar

2004 *El lado indígena de la desigualdad*. Ponencia presentada en la Conferencia Internacional. Democracia, Gobernanza y Bienestar en las Sociedades Globales. Noviembre, Barcelona.

Díaz Arias, Ronald (y David Soto Quirós)

2007 "Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica", *Cuaderno de Ciencias Sociales*, nº 143.

Feierstein, Daniel

2009 *Terrorismo de estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires, Prometeo Libros/PNUD.

Frigolé, Joan

2009 "Genocidio y procreación", *Alteridades*, nº 19-38: 95-105.

García Arboleda, Juan Felipe

2010 "El genocidio como nombre en disputa: la tensión de un método entre la disciplina jurídica y antropológica". *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, nº17: 411-446.

García Martínez de Murguía, Prudencio

2005 *El genocidio de Guatemala a la luz de la sociología militar*. Madrid, Sepha.

Geertz, Clifford

2000 *Available Light. Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, Princeton University Press.

Giménez, Gilberto.

1994 "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad", *Estudios sobre culturas contemporáneas*, nº18: 165-173.

1995 "Modernización, Cultura e Identidad Social", *Espiral*, nº 2: 35-55.

1997 *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. México, UNAM.

2003 *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México, UNAM-instituto de Investigaciones Sociales.

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México, Conaculta-ITESO.

Gómez García, Pedro

1983 "Para criticar la antropología occidental. Etnocentrismo y nueva crítica de la razón", *Gazeta de antropología*, nº 3.

Herbert, Jean Loup

1970 "Expresiones ideológicas en la lucha de clases: de la discriminación racial institucional a su mixtificación, el indigenismo", en [Carlos Guzmán Böckler](#) (y [Jean-Loup Herbert](#)) (coord.), *Guatemala una interpretación histórico social*. México, Siglo XXI

Jaulin, Robert

1984 *La descivilización. Política y práctica del genocidio*. México, Nueva Imagen.

King, Linda

2000 *Encuesta Internacional de Educación de adultos indígenas. Guatemala*. Guatemala, UNESCO/Fundación Rigoberta Menchú Tum.

Krotz, Esteban

2002 *La otredad cultural. Entre Utopía y Ciencia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude

1983 *Raza y Cultura*. Madrid, Cátedra, 1993

Lewis, Ioan M.

1976 *Social Anthropology in Perspective*. Baltimor, Penguin.

Lisón Tolosano, Carmelo

2007 *Introducción a la antropología social y cultural*. Madrid, Akal.

Lopez, Luis Enrique (y Carlos Rojas)

2006 *La EIB en America Latina bajo Examen*. La Paz, Banco Mundial, GTZ, Editorial Plural.

Martínez Peláez, Severo

1971 *La Patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala, Editorial Universitaria.

Morin, Edgar

1990 *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala

1998 *Guatemala: nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica* (REHMI). Guatemala, OGDH.

Ortiz Cabrera, David Alfredo

1996 *El distanciamiento de dos culturas: tema central de "Donde Acaban los caminos"*. Guatemala, Universidad San Carlos.

Parra Novo, Juan Carlos

2004 *Persona y comunidad q'eqchi'*. Guatemala, AK'KUTAN.

Quintero, María del Pilar

2003 "Racismo, etnocentrismo occidental y Educación. El caso de Venezuela", *Acción Pedagógica*, nº 12-1: 4-15.

Rama, Ángel

1974 *Sistema literario y sistema social en Hispanoamérica. Literatura y praxis en América Latina*. Caracas, Monte Ávila.

Recinos Aquino, Ivonne

2004 "La Recordación Florida: modelo de ficción historiográfica o interpretación de la historia", *Istmo*, nº 9.

Rodas Nuñez, Isabel

2006 "Identidades y la construcción de la categoría oficial ladino en Guatemala". *Crise. Centre for Research of inequality, Human Security, and ethnicity, working paper*, nº 29: 3-24.

Saavedra, Alfredo

2001 *El color de la sangre. Cuarenta años de Resistencia y Represión en Guatemala*. Guatemala, GAM.

Sánchez Durá, Nicolás

2007 "¿Etnocentrismo Inevitable?". *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 28: 79-86.

Schaffhauser, Philippe

2007 "Periferias culturales: comentarios en torno al etnocentrismo", *CUHSO Revista de Estudios Sociales*, nº 11.

Sichar Moreno, Gonzalo

2000 *Masacres en Guatemala*. Guatemala, GAM.

Sichar Moreno, Gonzalo

2007 *Comunidades arrasadas*. Madrid, Sepha.

Taracena, Arturo

2004 *La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca*. IV Congreso Internacional de Mayistas, Tabasco.

Taylor, Steven y (Robert Bogdan)

1986 *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Buenos Aires, Paidós.

Van der Vaeren, Pierre

2000 *Perdidos en la selva*. Amsterdam, Thela-Publishers.

Vázquez Recio, Rosa María (y Félix Angulo)

2003 *Introducción a los Estudios de Casos. Los primeros contactos con la investigación Etnográfica*. Málaga, Ediciones Aljibe.