

Negociaciones locales sobre ‘lo maya’: Los alguaciles y los mayores del corredor de la Municipalidad de Santa María, Guatemala

Elisabet Dueholm Rasch

Resumen: En 2003 se abolió uno de los servicios del sistema de cargos en Santa María Chiquimula, Guatemala. Sin embargo, los Acuerdos de Paz suscritos en diciembre de 1996 habían marcado el inicio de una era en la que había más espacio para gobernar al estilo Maya. La abolición del servicio en el contexto de las políticas multiculturales latinoamericanas que reconocen la existencia de las autoridades indígenas suscita interrogantes, por una parte, sobre procesos locales de identificación con las categorías nacionalizadas y esencializadas de ‘lo Maya’ que se ha definido como una manera de exigir los derechos indígenas y, por otra, sobre las relaciones locales de poder que determinan las negociaciones sobre ‘lo nuestro’ y ‘lo que es Maya’. En este artículo se propone enmarcar las identificaciones con ‘lo Maya’ y ‘lo nuestro’ dentro de las relaciones locales de poder y los intereses políticos y religiosos. El artículo está estructurado en torno a cuatro áreas de tensión que moldean los procesos de identificación: la cabecera municipal vs el área rural, la evangelización vs las costumbres locales, la profesionalización vs las costumbres locales y, por último, los discursos sobre derechos humanos e indígenas vs las costumbres locales. En la última parte se presenta un análisis de ‘cómo se llegó a quitar la costumbre’ como producto de estas tensiones. *Palabras clave:* Guatemala, sistema de cargos, gobierno indígena, autoridades indígenas, Mayanidad, identidad indígena.

En el mes de julio de 2003 se abolió el cargo de mayores y alguaciles del corredor, uno de los servicios del sistema de cargos de Santa María, municipio ubicado en el occidente de Guatemala. La razón inmediata fue la detención, por parte de los mayores y alguaciles del corredor, de una persona en estado de ebriedad, detención que fue calificada como ilegal por el juzgado de paz comunitario de dicha localidad. Los jueces comunitarios no habían previsto que este caso de detención ilegal ocasionaría no sólo una fuerte discusión sobre lo que es ‘la costumbre’ del municipio, sino también la abolición del servicio mismo de ‘Alguacil y Mayor del Corredor’.

Es cierto que la existencia del servicio ya había sido cuestionada por diferentes sectores del municipio desde hace algún tiempo. No obstante, la tendencia a nivel nacional era otra. Los acuerdos de paz suscritos en diciembre de 1996 marcaron el principio de una época de mayor reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas en las cuales se contaba con más espacio para gobernar al estilo maya: los alcaldes municipales indígenas han tomado posición y existe más espacio tanto para las autoridades indígenas que forman parte del sistema de cargos¹ como para aquellas que no participan de este. Las autoridades indígenas son nuevamente consideradas como actores políticos en el proceso de democratización y el movimiento maya las considera parte de la identidad indígena. Como parte del sistema de cargos del lugar, los alguaciles y mayores del corredor de la municipalidad de Santa María pueden ser considerados como una de estas autoridades indígenas.

La abolición del servicio de ‘Alguacil y Mayor del Corredor’, en el contexto de políticas multiculturales latinoamericanas que reconocen la existencia de autorida-

des indígenas (Sieder 2002, Van Cott 2000), da lugar a preguntas sobre procesos locales de identificación con categorías nacionalizadas y esencializadas de ‘lo maya’ que se han definido en el reclamo de los derechos indígenas, por una parte, y, por otra, sobre las relaciones locales de poder que determinan las negociaciones sobre ‘lo nuestro’ y ‘lo maya’. La abolición de una parte del sistema de servicio comunitario revela la complejidad de ‘lo maya’. Con un análisis de las transformaciones que se han dado en la organización comunitaria en Santa María busco contribuir a la literatura que gira sobre las articulaciones de las identidades locales y nacionales (Warren 1998, Little-Sieboldt 1998, Bastos y Cumes 2008, Little 2004a y 2004b, Metz 1998, Smith y Little 2009, entre otros). Aunque existen casos donde los actores locales han internalizado los discursos de los derechos indígenas (Warren 1998, San Andrés Semetabaj) y han usado los espacios creados por el movimiento maya para lograr la unidad en las relaciones entre las aldeas y la cabecera municipal (Metz 1998, región Ch’orti’), la mayoría de los casos revelan interpretaciones locales ambiguas de los discursos nacionales sobre la mayanidad.

Los estudios mencionados se han concentrado en hacer ver las diferencias entre las identidades étnicas locales y los discursos nacionales sobre ‘lo maya’ (Little 2004b, Antigua) y la clasificación étnica (Little-Sieboldt 1998, Quetzaltepeque). Estas tensiones las encontramos también en Santa María. No obstante, lo que hace que el caso de Santa María sea extremadamente interesante es que nos muestra, por una parte, cómo estas categorías cambian constantemente, resultando en fronteras indefinidas entre los diferentes grupos (Little 2004a) y, por otra, cómo estas categorías toman forma relacionándose con controversias y categorías locales dinámicas. Little (2004a) ha planteado que los procesos de identificación no solamente deben ser estudiados en términos de las relaciones de poder y las relaciones sociales



Fotografía 1. Las autoridades municipales saludan la cofradía en la fiesta patronal. Santa María (Guatemala), 2004, por Elisabet Duholm Rasch.

de los ‘marginados’ y los ‘poderosos’, sino que además es importante comprender las dinámicas dentro del grupo – en su caso, las articulaciones entre los mayas a nivel local (vendedores en Antigua) y a nivel nacional (el movimiento maya). En este artículo propongo que las identificaciones con ‘lo maya’ y ‘lo nuestro’ también deben ser enmarcadas dentro de las relaciones locales de poder y los intereses religiosos y políticos locales.

Este artículo intenta a dar pautas para comprender los procesos locales de identificación con lo maya a través de una deconstrucción precisa de la situación paradójica en la que se encuentra el sistema de servicio comunitario: por un lado actores al nivel nacional buscan revivir dicho sistema como un elemento de la identidad maya y por otro el mismo servicio está desapareciendo a nivel local. Ubicar el análisis de estos procesos de identificación en el ámbito del gobierno local de un municipio maya k’iche demuestra además que no solamente se trata de identificaciones con categorías esencializadas, sino que estos procesos también puedan tener consecuencias muy concretas, de gran impacto a nivel local, tales como la abolición del cargo de alguacil o mayor del corredor.

El presente artículo está organizado con base en las diferentes áreas de tensión que moldean los procesos locales de identificación: la cabecera municipal (Centro Población) vs el área rural (cantones),² la evangelización vs la costumbre, la profesionalización vs la costumbre y, finalmente, los discursos nacionales sobre los derechos humanos e indígenas vs la costumbre. Las tensiones que han surgido de estos espacios constituyeron el contexto en el que se abolió el cargo de mayor o alguacil del corredor. En la última parte analizo ‘cómo se quitó la costumbre’ debido a estos procesos, relaciones e intereses de poder.

El ‘Centro Población’ vs el área rural: ‘La gente de la muni es gente del monte’

La primera área de tensión que moldea los procesos de identificación es la relación entre la cabecera municipal, ‘Centro Población’, y las áreas rurales o cantones. Aunque la mayoría de los habitantes del Centro Población originalmente provienen del área rural, existe una discriminación, muy sutil y poco notoria, pero muy presente en el comportamiento de los habitantes del pueblo hacia los habitantes del área rural. Esta tensión se refleja en las transformaciones en el sistema de cargos del municipio y a través los choques y conflictos entre las autoridades locales del Centro Población (en particular, la Auxiliatura del Centro y los principales³) acerca de estos cambios; revelando cómo se cuestionan y negocian las fronteras entre la identificación comunitaria y municipal. En estos procesos de clasificación e identificación no se manejan etiquetas como ‘maya’, ‘k’iche’, ‘indígena’ o ‘no indígena’, sino que se habla de ‘primitivos’ y ‘trabajadores’ (los cantones) y ‘civilizados’ y ‘creídos’ (Centro Población).

El palacio municipal, ubicado en la cabecera municipal y de color azul, es el punto de encuentro de las autoridades civiles. Allí tiene su sede la corporación municipal que es la máxima autoridad del municipio. Sus miembros, los concejales, síndicos y el alcalde municipal provienen siempre de diferentes cantones del municipio y son elegidos por elección popular.⁴ La mayoría de los miembros de la corporación municipal (2004-2008) había servido en varios comités de desarrollo o

había desempeñado cargos más tradicionales, como un periodo de servicio en la cofradía antes de vincularse a la corporación. Hasta el 2003 los alguaciles y mayores del corredor poblaron los corredores de la municipalidad, desempeñando funciones de policía tanto municipal como nacional. También cuidaban los corredores, ‘la vara’⁵ y los materiales de la municipalidad. Este cargo también era desempeñado por los habitantes de las comunidades como un servicio al municipio. En último lugar, los alcaldes auxiliares, representantes de los cantones, se reúnen con el alcalde municipal en el salón municipal.

Los locales de las alcaldías auxiliares se ubican en el atrio de la iglesia católica y el centro comercial. Los alcaldes auxiliares forman un bloque que se conoce con el nombre de ‘Los 16’ debido a que el municipio está dividido administrativamente en dieciséis cantones, coordinado por el alcalde auxiliar del cantón Chuacorrall. Esta instancia puede ser considerada como una alcaldía indígena (aunque nadie la llame por este nombre), la cual preside el grupo de alcaldes auxiliares y funciona en paralelo a la corporación municipal. En este sitio los alcaldes auxiliares se reúnen cada jueves antes de irse a la reunión con el alcalde municipal. Contrario a lo que sucede en muchos otros municipios, la cabecera municipal ‘Centro Población’ como unidad administrativa también tiene su propia auxiliatura o ‘Auxiliatura del Centro’.⁶ Aquí la auxiliatura se reúne cada jueves con el grupo de diez principales. Antes de irse a la reunión con el alcalde en la municipalidad, se reúnen todos en el local de la auxiliatura del cantón más importante: Chuacorrall.

La relación entre el ‘Centro Población’ y los cantones es delicada. En la base de esta relación reside una identificación muy fuerte con la comunidad propia, por un lado, y un sistema de clasificación discriminatoria, por otro. Las personas en el Centro Población ‘se creen mucho’ y ‘se hace de menos de uno’, según los habitantes de los cantones. Los pobladores del Centro clasifican a los del área rural como ‘primitivos’, ‘ignorantes’, ‘sucios’ y ‘bolos’. Por un lado, ‘los del Centro’ no toman en serio a las comunidades y los de las comunidades piensan que los del pueblo son un poco orgullosos, ‘se creen mucho’. Estas clasificaciones se escuchaban diariamente en conversaciones informales durante mi trabajo de campo. Una vez, después de la fiesta patronal, encontramos a una niña en la calle buscando a sus papás. La llevamos a una tienda y le preguntamos si sabía quién era. ‘Ay saber’, nos dijeron, ‘pero cuidado Usted, la van a linchar si se lleva a esta nena, como es de una comunidad y ellos son así’. Cuando el FRG ganó las elecciones municipales por segunda vez en el año 2004, los habitantes no estuvieron de acuerdo y se escucharon comentarios en el Centro tales como ‘es por las comunidades porque ellos no entienden’. Cuando casi linchan a una persona, también en el año 2004, los comentarios fueron ‘son ellos, los de las comunidades, nosotros no somos así, ya estamos un poco más civilizados aquí’. Esta tensa relación provoca tensiones y transformaciones dentro del sistema de servicios comunitarios y municipales de diferentes maneras, las cuales dieron lugar a la abolición del cargo de alguacil/mayor del corredor en el año 2003.

Las autoridades del Centro Población, personificadas en la Auxiliatura del Centro, tienen muchos conflictos con la corporación municipal. Por un lado, la Auxiliatura del Centro maneja el discurso de que los miembros de la corporación municipal se dedican exclusivamente a servir a sus propias comunidades. Por otra parte, según los concejales y síndicos, la Auxiliatura del Centro percibe a la corporación

municipal y a sus fondos como suyos; suponen que la municipalidad debe servirles en todo lo relacionado con proyectos, mientras la municipalidad tiene que servirle a todo el municipio. Los miembros de la corporación municipal reiteraron muchas veces durante nuestras conservaciones que es muy difícil trabajar con ‘los del Centro’, porque ‘se creen mucho’ y no quieren trabajar. Una buena ilustración es la compra de un nacimiento de agua después de las elecciones del año 2004. El Centro Población exigió que la municipalidad le comprara un nacimiento de agua en Xesaná por un valor de 600.000 quetzales. Este fue uno de los elementos importantes de la campaña electoral municipal. Pocas semanas después de las elecciones se efectuó la compra. En las comunidades algo así no es imaginable; aquí se compra un nacimiento de agua; después de haberse organizado en un comité y tras muchos esfuerzos. El nuevo nacimiento de agua para la cabecera municipal fue adquirido con fondos municipales.

La segunda tensión concierne al cumplimiento de servicios tanto municipales como comunitarios en el Centro Población (por personas nacidas en otra comunidad). A las autoridades comunales no les llama la atención servir en cargos municipales sin remuneración, como el cargo de mayor/alguacil del corredor o en alguna de las cofradías municipales. Estos servicios son percibidos como servicios para el Centro Población y no para el municipio; como si estuvieran sirviendo a ‘los del Centro’. Los cargos municipales ‘no benefician a la aldea’. Una persona que va a servir al pueblo, no va a hacer nada.’⁷ Por el mismo motivo, muchos líderes comunitarios son renuentes a la obligación de participar en cargos a nivel municipal. Esta identificación comunitaria también se expresa en la preferencia por cumplir sus servicios comunitarios en la comunidad donde uno nació. Aunque vivan en el Centro Población, muchos optan por prestar sus servicios en su comunidad de origen (en vez de hacerlo en el Centro Población donde viven) porque ‘somos parte de la comunidad’ y ‘la comunidad nos necesita’.

La evangelización vs la costumbre: ‘No quieren lo que es nuestra cultura’

La segunda área de tensión tiene que ver con la evangelización del municipio y la persistencia de los ‘usos y costumbres’. Aunque algunos estudios revelen acercamientos entre los evangélicos y las costumbres mayas (Gallaher 2007, Samson 2007), en Santa María los choques entre ‘los de costumbre’ y los evangélicos son muy marcados. En este espacio se producen ideologías de superioridad e inferioridad que moldean las relaciones locales de poder. Los evangélicos usan activamente la etiqueta ‘maya’ para identificar ‘subdesarrollados’ y ‘no civilizados’. Las personas que ‘son de costumbre’ (personas que practican costumbres relacionadas con la religión maya) por su lado clasifican a los ‘evangélicos’ como los destructores de la cultura ‘auténtica’ del municipio. Por consiguiente, muchos evangélicos no desean participar en los cargos religiosos, y muchos tampoco en los servicios civiles. Los costumbristas del Centro Población consideran que la desaparición del sistema de cargos ha sido provocada por los evangélicos.

La evangelización tiene mayores consecuencias para los cargos religiosos en las cofradías. Al igual que los cargos civiles, los cargos en las cofradías fueron instalados como parte de la colonización española. Las cofradías cuidan las imágenes de la iglesia católica, pero se han convertido en espacios donde se practican

muchos usos y costumbres que están muy relacionados con la espiritualidad maya. En Santa María todavía existen dos cofradías a nivel municipal (anteriormente eran siete) que cuidan las imágenes más importantes, La Virgen María y El Señor de Esquipulas. Los otros cinco se fueron desapareciendo a partir de los años cincuenta. La relación entre la iglesia católica y las cofradías es ambigua. En muchos municipios Acción Católica era protagonista en la lucha por la abolición de las cofradías (y otros servicios dentro del sistema de cargos) ya que las veían como jerárquicas, conservadoras, tradicionales e incompatibles con la lucha contra la pobreza en los años sesenta y setenta (Warren 1978, Falla 2001). No obstante, en Santa María los jesuitas veían a las cofradías como un espacio donde se podía revivir la identidad y la cultura maya k'iche. Dos padres empezaron a revivir activamente las cofradías como parte de un programa integral de revalorización de la cultura y la espiritualidad maya k'iche. Se empezaron a investigar las costumbres y la historia del municipio dentro de su marco espiritual, a realizar misas en K'iche. Se acercó a las cofradías con el objetivo de que 'la historia se hiciera concreta, sirviendo la cofradía se daba continuación a los antepasados'. Por el mismo motivo, las costumbres tienen un lugar prominente dentro de la iglesia católica de Santa María. Aunque no todos los cofrades sean de costumbre y que no a todos los católicos les llame la atención participar en la cofradía, la tendencia general es que se apoyan entre sí.

Aunque los evangélicos no se identifiquen con 'los usos y costumbres', sí se identifican como indígenas; hay líderes muy conscientes de su identidad indígena que son evangélicos. Ser indígena para ellos significa hablar K'iche, usar el traje y, muchas veces, ser pobre. En su lucha por superar la pobreza, califican a los que practican los usos y costumbres y por eso apoyan y defienden el sistema de cargos como 'maya'. 'Maya' en este espacio tiene un significado religioso por un lado: 'los mayas, son los que queman copal en las montañas', 'son los que hacen costumbres en las montañas'. Por otro lado, los evangélicos consideran 'lo maya' como algo estático, algo que pertenece al pasado y que por esto muchas veces es considerado como una característica de subdesarrollo (a veces lo ven como una herencia cultural. No obstante, también en estos casos no es algo que debería formar parte de la vida diaria). Los costumbristas mismos definen su identidad religiosa más que todo como 'lo propio', 'lo nuestro' de Santa María, y el sistema de servicio comunitario, incluyendo los servicios religiosos, como la única manera de organizar y gobernar Santa María. Según ellos 'los evangélicos solamente vienen a gritar' y a 'destruir la verdadera cultura', la cual se practica a través del sistema de cargos, según ellos. Ambos campos tienen mucho que perder o ganar: los evangélicos buscan llenar sus capillas, los costumbristas temen perder los privilegios que han ido ganando sirviendo a la comunidad.

Todo el sistema de cargos está bajo presión por la gran cantidad de personas que 'aceptan el evangelio'. Cada vez más personas rechazan el sistema de cargos, más que todo los servicios religiosos. No es sorprendente que los evangélicos no quieran prestar un servicio en la iglesia católica como parte de la cofradía. Los grupos de principales son claves en este proceso ya que ellos llevan el control de los servicios prestados por cada persona de su comunidad. También son los responsables de que se ocupen los cargos a los dos niveles. Los principales evangélicos rechazan la idea de buscar personas para desempeñar el cargo de cofrade – y

muchas veces no lo hacen. Como consecuencia, no dejan que los habitantes de la comunidad participen en la cofradía o salgan del grupo de principales del lugar. Un principal que salió del grupo me dijo aliviado: ‘gracias a Dios ya me salvé de esto’, refiriéndose a la búsqueda de cofrades. Entonces, la evangelización no solamente tiene consecuencias para los cargos religiosos, sino también para la continuidad de los grupos de principales. Finalmente, ya que muchos evangélicos relacionan todo el sistema de cargos con la religión maya y, entonces, con cosas del diablo, también son renuentes a participar en servicios civiles.

La profesionalización vs la costumbre: ‘La jueza dijo que la costumbre es de anteriores y ya pasó entonces’

Más recientes son las tensiones entre, por un lado, el aumento de la presencia del Estado en espacios del sistema de cargos y, por otro, la continuidad del mismo sistema de servicio. El juzgado de paz comunitario es el ejemplo más ilustrativo de este proceso. En el año 1998 se instalaron cinco juzgados de paz comunitarios. La idea de este proyecto es institucionalizar el derecho indígena y, al mismo tiempo, hacer más accesible el sistema jurídico para la población indígena. Este proceso lo podemos entender como una forma de gobernabilidad (Foucault 1991). En un juzgado de paz comunitario trabajan tres jueces (en vez de uno). No es necesario que hayan estudiado derecho; lo importante es que hablen el idioma y conozcan las costumbres del lugar. Trabajan según las directrices del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El juzgado de paz comunitario empezó a moverse en el territorio que antes era del alcalde municipal y los mayores y alguaciles del corredor desde su instalación en el año 1998. En la lucha por este espacio,



Fotografía 2. La corporación municipal y los jueces comunitarios espera que salga el imagen de la Iglesia Católica. Santa María (Guatemala), 2004, por Elisabet Duholm Rasch.

los jueces comunitarios legitiman su posición con el argumento de que ellos saben qué es el derecho maya – oponiéndose a los costumbristas y a los servicios comunitarios. Los costumbristas, por su parte, manejan el discurso de ‘lo propio’ de Santa María, manifestando que los jueces comunitarios no saben lo que es eso, mientras supuestamente sí debería ser así. Pues en este espacio los términos de ‘lo propio’ y ‘lo maya’ cumplen la función de demarcar las líneas entre ‘lo propio’ y las instituciones de gobernabilidad, de poder controlar a la población, implementado por el Estado.

Anteriormente el alcalde municipal no solamente administraba los fondos municipales, sino que también tenía funciones de justicia. La Constitución de 1985 eliminó la atribución de los alcaldes de administrar justicia. No obstante, una década después del cambio constitucional, no había juzgados de paz ni siquiera en la mitad de municipios del país, y el alcalde municipal siguió en sus funciones (Yrigoyen 1998). En ese entonces, los mayores y los alguaciles del corredor funcionaban como policía municipal y nacional. Eran los alguaciles y mayores los que salían siempre a atender casos de violencia, robos y asesinatos. Los mayores y los alguaciles también se encargaban de citar o arrestar a personas por haber cometido delitos graves, como homicidios. Durante los últimos años de su existencia, los alguaciles y los mayores ya no se dedicaban a esto debido a la llegada de la Policía Nacional Civil (PNC) en 1999. Otra tarea importante consistía - y así permaneció hasta el fin - en vigilar durante los días festivos de enero como policía municipal. Del ocho al quince de enero se celebra la fiesta del Señor de Esquipulas, la fiesta más grande del municipio; durante estos días los alguaciles y mayores eran responsables del orden en las calles del pueblo. Hacían turnos de 24 horas, ‘aguantando frío y sueño’. Para eso contaban con el apoyo de ‘Los 16’; cada alcalde auxiliar



Fotografía 3. La oficina de la auxiliatura del centro, Santa María (Guatemala), 2004, por Elisabet Duholm Rasch.



Fotografía 4. Miembros de la corporación municipal con su vara. Santa María (Guatemala), 2004, por Elisabet Duholm Rasch.

participaba en los turnos. El Alguacil Primero y los mayores tenían ‘el derecho a la llave’ de la cárcel pública, el derecho (consuetudinario) de meter presos e imponerles una multa de diez quetzales. Aunque muchos se quejaban de este trabajo por el frío, otros recuerdan estas noches, llenas de chocolate caliente y café, con mucha nostalgia.

La relación entre los jueces comunitarios y las autoridades del Centro Población es tensa por diferentes razones. Primero, según los principales del Centro Población no se les consultó en el proceso de nombramiento de los jueces comunitarios. Los jueces comunitarios no llegaron a sus posiciones por el sistema de cargos, sino por afiliación política, afirman los principales. Aunque los tres se identifican como indígenas – la jueza titular varias veces se autoidentificó como mujer maya k’iche durante nuestras conversaciones – no dan mucho valor al sistema de cargos en la forma en que existe en el Centro Población. No apoyan la existencia de cargos municipales; sí han servido en sus comunidades y se identifican con su comunidad. Don Diego por ejemplo cumplió con varios servicios en su comunidad Chuiaj y no quiso pagar para que otra persona desempeñara su cargo siguiente porque quería desempeñarlo personalmente. Los jueces comunitarios expresaron que se les había educado en la capital cómo aplicar el derecho maya, lo que perciben como la única manera de hacer justicia al estilo maya (ellos sí usan esta palabra). Según ellos, existen buenas y malas costumbres en Santa María. Los principales del Centro Población, muchas veces consideran a los jueces como *kaxlan*, como una institución ajena al municipio. Esto fue confirmándose cuando se presentó el conflicto que ocasionó la abolición del cargo de los mayores y los alguaciles del corredor.

Los discursos nacionales y locales sobre derechos humanos e indígenas vs la costumbre: ‘No hay ley para que existan los principales’

La última área de tensión que analizo es el espacio donde las personas de Santa María cuestionan los ‘discursos sobre derechos’ (Cowan et al. 2000) a nivel nacional e internacional y la manera en que se maneja. Tanto los derechos indígenas – el derecho a usar su propio idioma, el derecho a usar el traje indígena, el derecho a tener sus propias autoridades y formas de hacer justicia, entre otros - formulados en los acuerdos de paz y el Convenio 169 de la OIT, como una conciencia sobre los ‘derechos humanos’, dan forma a las identificaciones locales con clasificaciones étnicas esencializadas a nivel nacional (Pitarch et al. 2008). En ello, vemos que otra vez las interpretaciones de lo maya, lo indígena y lo propio cambian y que los diferentes discursos tienen varios efectos paradójicos a nivel local: por un lado, las personas perciben la idea del derecho como algo *kaxlan*, ajeno al municipio, y por otro manejan los discursos de derecho a su manera, lo cual, al fin, fue determinante en la abolición de uno de los cargos más ‘auténticos’ del municipio.

El discurso sobre derechos humanos da una interpretación a los servicios comunitarios que se opone directamente al discurso de los derechos indígenas que maneja el movimiento maya, el cual está personificado por intelectuales y organizaciones mayas (véase, por ejemplo, Bastos y Camus 2003, Warren 1998). Instancias como la Procuraduría de los Derechos Humanos y MINUGUA (Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala) promueven el cumplimiento de los derechos individuales universales. Como consecuencia, existe una tensión fundamental entre ‘derechos humanos’ y ‘derechos indígenas’ ya que dentro de los derechos indígenas prevalecen derechos colectivos (Ekern 2006, Pitarch et al. 2008). Los discursos sobre derechos humanos toman como punto de referencia la igualdad de los individuos ante la ley (Messer 1993, Ekern 2006). La presencia de representantes de organizaciones de derechos humanos y un conocimiento de los mismos ha cambiado los puntos de referencia para participar en sistemas de servicios comunitarios. Por su lado, el movimiento maya lucha por el derecho indígena de gobernar y hacer justicia según sus costumbres. Como resultado, por ejemplo, se han reconocido derechos políticos en los acuerdos de paz. Otro logro importante ha sido el reconocimiento de la alcaldía indígena en el Código Municipal en el año 2002. Esto ha creado la posibilidad de, por ejemplo, revivir esta instancia en algunos municipios.

Los actores locales en Santa María perciben el discurso sobre los derechos humanos de diferentes maneras. Por un lado, los principales lo manifiestan como una reacción hacia la postura de la PDH acerca de los servicios comunitarios: ‘a nosotros no nos vienen a mandar aquí’. Ekern (2006) en su excelente estudio sobre gobierno local en Totonicapán nos hace ver la misma tendencia: para muchos costumbristas y otros líderes comunitarios, los activistas y las instancias de derechos humanos son algo de afuera, algo *kaxlan* (Ekern 2006). En Santa María a veces consideran los ‘derechos humanos’ como una amenaza para la continuidad de las costumbres que ellos consideran como la esencia de la cultura de Santa María. Por otro lado, las personas usan exactamente el discurso de derechos humanos para poder separarse de las obligaciones del sistema de cargos. Se refieren a diferentes legislaciones para legitimar su abstención de los servi-

cios comunitarios. Comentarios como ‘no hay ley que les dé autoridad a los principales’ o ‘el cargo de alguacil del corredor no aparece en el Código Municipal’ siempre surgieron al hablar del tema. Por ejemplo, don Félix no aceptó un cargo como secretario de la comunidad, refiriéndose al hecho de que se necesita pagar por cada servicio laboral. Esta manera de emplear los derechos universales para distanciarse del sistema de cargos fue sumamente importante en la transformación del sistema de cargos que, en última instancia, dio lugar a la abolición del cargo de los mayores y los alguaciles del corredor.

Finalmente, existen muchas diferencias entre cómo se perciben los conceptos de ‘servicio’ y ‘respeto’ a nivel local y dentro del movimiento maya. Las ideas centrales dentro del sistema de cargos, ‘servicio’ y ‘respeto’, se reflejan los discursos de las organizaciones mayas como valores esenciales de la identidad maya. Al mismo tiempo, los grupos y las personas que se identifican con el sistema de cargos y lo consideran como parte de la ‘verdadera’ cultura de Santa María, no manejan el discurso de los derechos indígenas para resistir a la tendencia de referirse a derechos individuales. No exigen su derecho a continuar con sus cuerpos tradicionales de autoridad con base al Convenio 169 de la OIT y el Código Municipal o en los nichos que existen en la Constitución. No consideran la desaparición de las costumbres y los servicios comunitarios como un derecho que se les niegue, sino como un respeto hacia los antepasados que se está perdiendo.

‘Ya estamos cansados’: Cómo se quitó la costumbre

‘Hacemos entrega de la llave de la cárcel, dejaremos de realizar las rondas en nuestros turnos, no participemos en las vigilancias que se necesita en los días festivos del pueblo año tras año, entre otras costumbres que se está realizando según consignas recibidas por las anteriores autoridades’ (Actas Varias, 13-2003). En el mes de junio del año 2003 se abolió el cargo de alguacil/mayor del corredor. La base de ‘la costumbre’ en ese entonces ya se había desmoronado bastante desde hace tiempo debido a las tensiones y los conflictos descritos arriba. Las tensiones que se configuraron entre la cabecera municipal y los cantones, entre evangélicos y los de costumbre, entre el juzgado de paz comunitario y los alguaciles/mayores del corredor y, finalmente, entre los discursos sobre derechos nacionales y locales, constituyeron un contexto dentro del cual era posible ‘quitar la costumbre’. En intercambio con estos procesos sociales, en varias ocasiones diferentes personas han intentado acabar con el servicio de una manera más directa. En el proceso de abolición varios actores han tenido un papel clave: un pastor evangélico, dos alcaldes municipales, ‘Los 16’, la ‘Auxiliatura del Centro’, el juzgado de paz comunitario e instancias externas: la PDH, la Defensoría Maya, Minugua. Estos actores se movían dentro y entre las diferentes áreas de tensión.

La primera persona que intentó abolir el cargo de alguacil/mayor del corredor fue un pastor evangélico de un barrio del Centro Población. Desde 1959 esta comunidad tenía su propia auxiliatura y desde el año 1993 tenía que prestar el servicio de alguacil/mayor del corredor a la municipalidad. El pastor prestó varios servicios a la comunidad y al municipio: sirvió como alguacil del corredor, como concejal cuarto de la municipalidad y en diferentes comités. No obstante, no está de acuerdo con los servicios a nivel municipal ya que ‘no sirven de nada al cantón

mismo'. Él interpreta la renuencia contra el cargo como parte de la educación de los habitantes. Aunque el sistema de cargos sea parte de la cultura, según explicó, ya no quieren servir a la comunidad porque ya son profesionales. Salen de los magisterios y quieren prestar el servicio 'porque ya están estudiando la ley' y este cargo no aparece en el Código Municipal. Mencionó además que la obligación de prestar el servicio viola los derechos humanos (Mario C. 2004). En su discurso, servir como alguacil o mayor del corredor no es compatible con ser educado y conocer los derechos humanos.

En 1994 el pastor, en nombre de la comunidad, puso una denuncia en la PDH de la cabecera departamental, manifestando que los alcaldes auxiliares del municipio estaban presionando mucho a la comunidad para que nombraran un alguacil del corredor; y que, debido al carácter obligatorio y gratuito del cargo, eso constituía una violación de los derechos humanos. En el caso de esta denuncia la PDH la investigó y les envió una carta a 'los señores alcaldes auxiliares de los barrios y cantones del municipio de Santa María', manifestando que cada actividad laboral debía ser remunerada y que, consecuentemente, al obligar a una comunidad a prestar un servicio estaban violando los derechos humanos y la Constitución de la República (Comunicación de la PDH, 18 de noviembre de 1994). En esto la PDH desconoció totalmente que no se trataba de un trabajo o actividad laboral sino de un servicio. No obstante, los principales no le hicieron caso: 'a nosotros no nos vienen a mandar aquí'.⁸ Los que pusieron la denuncia no le hicieron seguimiento al caso en el Ministerio Público y el servicio siguió existiendo.

Cinco años después, en 1999, el alcalde municipal a cargo intentó discontinuar la costumbre a través de una votación en la cual participaron alcaldes auxiliares y principales de todo el municipio porque 'dice en los acuerdos de paz que tienen que prestar los servicios, pero ya estamos cansados'.⁹ Por esto, un jueves, el alcalde mandó a comprar una bolsita de frijol blanco y una bolsa de frijol negro en la plaza. Votaron con los frijoles: ganó el frijol blanco por tres frijoles: 83 (blanco, sí) – 80 (negro, no).¹⁰ Aunque no se abolió el cargo, se determinó que se reducía el número de personas en el servicio a sólo dieciséis y no veinte como antes. La resistencia vino de parte de los principales ('las personas grandes').

Cuatro años después, en 2003, la resistencia de este grupo de principales todavía existía, pero de una forma más débil. Como nuevo actor entró el juzgado comunitario de paz con otro discurso sobre lo que era el derecho consuetudinario en las negociaciones. El 20 de abril del 2003 se tomó preso a un 'bolo', lo cual no fue apreciado por el juzgado comunitario; consecuentemente, no aprobó 'la costumbre' de los alguaciles y mayores y les avisó no tomar presos ni dar multas para evitar problemas. Aunque la jueza mencionó que solamente fue un consejo que les dio para no tener problemas judiciales en el futuro, ahí fue 'donde empezó la bulla'.¹¹ Con su actuación, la jueza ofendió al alguacil primero.¹² Los alguaciles entendían que ella quería 'cambiar los usos y costumbres'. No obstante, los jueces aseguran que el juzgado ha actuado según la costumbre maya.¹³ Al hombre que fue detenido le dieron diez días de trabajo comunitario, trabajó diez días en la ampliación de una escuela comunitaria, pagó una multa de trescientos quetzales y vino a firmar en la municipalidad hasta medio año después, 'se arregló muy bien'.¹⁴ Según el juzgado de paz comunitario, ellos tenían una mejor costumbre basada en el Convenio 169 de la OIT.

Nuevamente entró en escena la figura de alcalde municipal. La posición del alcalde municipal en el conflicto parece inspirada sobre todo por posiciones políticas. Según el alcalde municipal y unos de los concejales, el juzgado comunitario no había actuado según la costumbre del municipio. La mayoría de los miembros de la corporación municipal estaban convencidos de que la jueza titular quería eliminar la costumbre. Al mismo tiempo, muchos dicen que el alcalde manipuló a los alcaldes auxiliares para que ellos sacaran a los jueces. Aquí entra en juego un interés personal del alcalde municipal. En su proselitismo electoral en 1999 había prometido sacar a los jueces, y en el municipio se habían escuchado – y todavía se escuchan – rumores de corrupción y maltrato a las personas por parte del juzgado. Además, ya se estaba terminando el periodo del alcalde municipal; llevaba prisa. Fuera de eso, el papel de la afiliación religiosa de los concejales y síndicos es interesante. En el caso de los mayores y alguaciles del corredor; el alcalde municipal era católico, pero el síndico primero era evangélico y dentro de la corporación fue él quien promovió que se quitara el servicio a la municipalidad. Los jueces comunitarios por su parte recibían amenazas de linchamiento si no aceptaban dejar sus cargos. El juzgado de paz comunitario presentó una denuncia ante el Ministerio Público y así el asunto fue publicado en la prensa nacional bajo el titular ‘*Pugna por aplicar la ley. Cabildo para decidir destitución de jueces de Santa María Chiquimula*’ (Prensa Libre, 17 de mayo 2003).

Rápidamente la situación se polarizó y se organizó una asamblea para buscar una solución al problema. Debido al tenso clima, en la primera reunión (8 de mayo) participaron muchos actores de afuera: la Defensoría Maya, Minugua y Cope deh (Comisión Presidencial de los Derechos Humanos). La Defensoría Maya rechazó las acciones del juzgado de paz comunitario. Se acusó al juzgado de no respetar a las autoridades tradicionales del lugar y de ser partidista. También llegaron las fuerzas especiales de la capital, rodeando el pueblo. El juzgado de paz comunitario no estaba presente. En el acta de la reunión el problema abordado fue denominado como un problema entre los alguaciles y el juzgado comunitario, denunciado por el ‘*mal comportamiento y aplicación de los usos y costumbres*’ (Actas Varias, 14-2003). No obstante, no se firmó el acta, pues no todos los representantes traían las actas de las comunidades y al final no se pusieron de acuerdo sobre qué hacer con el juzgado comunitario.

Se convocó una segunda reunión para el 5 de junio. Según el juzgado comunitario, en esa reunión se decidiría reunir firmas para poder exigir la renuncia de los jueces comunitarios. Pero no fue así. El 5 de junio estuvieron presentes todas las autoridades y los delegados de diferentes organizaciones ‘*para solucionar el problema de los usos y las costumbres del pueblo, problema que surgió a través de la mala intervención de la jueza comunitaria*’. En las actas que las comunidades entregaron, algunas manifestaron su opinión acerca del juzgado de paz comunitario, pero la mayoría sólo dio su opinión sobre la continuación de ‘los usos y costumbres’ del municipio. En vez de destituir a la jueza, ‘Los 16’ sacaron a los mayores y alguaciles del corredor. Las opiniones acerca de quién fue el culpable difieren mucho: el alcalde municipal, el juzgado comunitario, los principales, los alcaldes auxiliares, o los alguaciles y mayores del corredor. Al final son las autoridades comunitarias mismas quienes abolieron el servicio de los alguaciles y mayores, así fueran o no manipulados por otra parte. Solamente para dar una idea, cito:

La mayoría de los presentes dicen que ya no quieren estar haciendo rondas en las calles durante las fiestas de enero, pues los mayores y los alguaciles de la municipalidad ya no salen en las parrandas. También los auxiliares, ya no se van a estar desvelando y aguantando frío en las calles. Así también no queremos caminar ni andar en las procesiones de las cofradías (Acta 93-2003, aldea Xebé).

Por lo tanto, no sólo se trata de los alguaciles y mayores; las comunidades aprovecharon el asunto para quejarse y distanciarse de otras actividades vinculadas con el sistema de cargos, como participar en la coronación de la reina indígena y en las cofradías. Sólo cuatro de las dieciséis comunidades no estuvieron de acuerdo con eliminar las costumbres. Uno de ellos le echó la culpa a la jueza, tal como lo esperaba el alcalde:

[...] porque es una costumbre y cultura de los antepasados que no podemos quitar siguiendo también los presentes hicieron un diálogo sobre la jueza que también no tiene la obligación de quitar nuestras costumbres y culturas de nuestro pueblo (Acta 20-2003, aldea Chuacorrall 2).

No obstante, otras comunidades agradecen a la jueza por ‘salvarles’ de las costumbres:

[...] ya sí se habla de quitar costumbres y tradiciones pues gracias a Dios si es que hubo una oportunidad que la jueza dijo que la costumbre es de anteriores y ya pasó entonces (Acta 93-2003, aldea Xebé).

Doce comunidades estuvieron de acuerdo en que se eliminaran las costumbres del servicio gratuito a la municipalidad. Resumiendo el contenido de las actas, las razones por las cuales las comunidades ‘eliminaron las costumbres’ fueron: ‘ya estamos cansados’; ‘violan los derechos humanos’, ‘no aparecen en el Código Municipal’; ‘son muchos gastos mientras el servicio es gratuito’; ‘los mayores son servidores del alcalde’ y ‘es larga la distancia al municipio’. Las comunidades que manifestaron estar a favor de las costumbres tomaron en cuenta el respeto a los antepasados y a la tradición; reconocen el significado simbólico del servicio.

Según el acta final, las costumbres que se deberían eliminar son: las rondas en los días festivos, el servicio a la municipalidad, la participación en las procesiones de septiembre y enero y en la inauguración de las ferias. Aunque no aparece en las actas que tengo a mi disposición, diferentes fuentes me han afirmado que en esta reunión el alcalde también afirmó que no era obligatorio participar en las cofradías. La cárcel quedó a cargo de la municipalidad; las personas que prestaban el servicio terminaron en esta fecha. Nadie se quedó para cuidar la vara de los miembros de la corporación municipal. ‘Y allí se terminó todo’.

Lo que las comunidades manifestaban en sus actas coincide con lo que opinaban otras personas que no están directamente involucradas en el problema. ‘Es bueno’ que se haya abolido ya que los alguaciles ‘solamente estaban calentando sillas allí en la muni’, ‘solamente gastando’, ‘vamos a la costa, allí no hay de esas obligaciones’, son comentarios frecuentes. Al mismo tiempo, también hay otras observaciones: que no se valoró la cultura; que se destruyó la costumbre; que la

jueza no respetó al alguacil primero, un hombre que merece honor, que merece respeto; o que es un servicio que dejaron los abuelos.

A manera de conclusión

‘Y allí se terminó todo’. Como dice en el acta, no solamente se eliminaron los cargos de los mayores del corredor. En sus actas, las autoridades cantonales se opusieron a cuidar las calles durante los días festivos del municipio. Como consecuencia, la Asociación de Comerciantes pagó al ejército para vigilar la fiesta y la procesión de la Virgen en septiembre de 2003. Antes, todos participaban en las procesiones. Sólo llegaron cuatro miembros de la corporación municipal en el cambio de la cofradía para tomar el atol sagrado con los cofrades. No obstante, con el cambio de la corporación en 2004, las autoridades municipales retomaron la costumbre de asistir a estas actividades. Ese año, la fiesta de septiembre fue vigilada sólo por la PNC y la policía municipal. No les hacían mucha falta los alguaciles y mayores del corredor ya que la gente no toma tanto debido a la evangelización, según la policía municipal.

La abolición del cargo fue producto de diferentes identificaciones y percepciones de ‘lo nuestro’ y ‘lo maya’ dentro del municipio. Con el uso de ‘lo nuestro’ ‘los de costumbre del Centro’ demarcan su espacio en el municipio con relación a la iglesia evangélica, la institucionalización de lo maya en el Juzgado de Paz Comunitario, la PDH (como personificación de los derechos humanos), y hasta cierto punto, los cantones del municipio, refiriéndose a costumbres relacionadas con la religión maya y el sistema de cargos. Consideran el sistema de cargos, tanto a nivel municipal como cantonal, como un elemento de ‘lo nuestro’. Los evangélicos no se identifican como indígenas, sino con las costumbres relacionadas con la religión maya y por eso se distancian del sistema de cargos. Por su lado, ‘los de costumbre’ ven la evangelización como destructora de ‘la’ cultura del municipio. Los jueces comunitarios no son considerados parte de ‘lo nuestro’ porque no llegaron a sus posiciones a través del sistema de cargos. Los representantes de los derechos humanos son considerados como ajenos al municipio y como una amenaza para la continuidad de los costumbres ya que se enfocan en los derechos universales de los individuos. Los cantones se distancian de los servicios municipales del sistema de cargos, lo que los del Centro sí consideran como algo ‘nuestro’.

Estos discursos y relaciones locales de poder que rodean la abolición del servicio comunitario revelan algo de la complejidad de ‘lo maya’. Varios autores han argumentado que procesos de identificación no solamente deben ser estudiados en términos de las relaciones de poder de categorías esencializadas como ‘mayas’, ‘indígenas’ y ‘ladinos’ (Bastos y Cumes, Little 2004a, Little-Sieboldt 1998), sino que también es importante entender las dinámicas dentro del grupo. El caso de los mayores y alguaciles nos muestra que también relaciones locales de poder y los intereses religiosos y políticos locales moldean estos procesos de identificación. ‘Maya’ se usa de diferentes maneras para demarcar las líneas entre diferentes grupos dentro y fuera el municipio. El juzgado de paz comunitario maneja el término para legitimar su posición como autoridad indígena institucionalizada y distanciarse de las malas costumbres de los costumbristas de Santa María. Aunque se identifican como maya o indígena se distancian de ciertos aspectos del sistema de car-

gos. Los evangélicos, y algunos católicos, utilizan la palabra ‘maya’ para referirse a ‘algo del pasado’ y ‘no civilizado’. Por lo mismo no les llama la atención participar en cargos religiosos, y muchas veces ni en cargos civiles que no aparezcan en el Código Municipal. Las organizaciones mayas, por su lado, emplean el término ‘maya’ para referirse a las costumbres, a ‘lo nuestro’, al nivel local, para demarcar la línea entre ladinos y mayas.

El contexto en el que se pudo abolir el cargo de alguacil/mayor del corredor se constituyó por interpretaciones ambiguas de discursos nacionales sobre la mayanidad. Conceptos como ‘autoridad indígena’ y ‘sistema de cargos’, manejados por el movimiento maya como elementos esenciales y puros de la identidad y cultura mayas asumen otros múltiples significados en el nivel local. Las diferentes etiquetas que se manejan en los procesos de clasificación étnica local van mucho más allá de las dicotomías entre maya-ladino o indígena-ladino que se manejan al nivel nacional, como también nos ha mostrado Little Sieboldt (1998) y adquieren significados dinámicos en el eje de relaciones locales de poder, constituyendo el contexto en el cual se pudo abolir el cargo de mayor/alguacil del corredor.

* * *

Elisabet Dueholm Rasch es docente-investigadora de la Universidad de Utrecht, Holanda. Sus intereses son: identidad indígena, políticas de identidad, gobierno local, ciudadanía étnica, democracia multicultural, y movimientos indígenas. Ha hecho trabajo de campo en diferentes regiones de Guatemala desde hace 1998. En 2008 defendió su tesis de doctorad *Representing Mayas. Indigenous Authorities and the Local Politics of Identity in Guatemala*. El artículo presente se basa en trabajo de campo realizado en los años 2003, 2004 y 2005. La redacción del Español fue realizado por Giovanni Rengifo. <E.D.Rasch@uu.nl>

Notas

1. Sistema jerárquico de servicios que combina los servicios administrativos en la vida civil y religiosa (DeWalt 1975; Chance y Taylor 1985, 1). El servicio es voluntario y sin remuneración. Los participantes desempeñan casi todos los cargos para hacer funcionar el gobierno local y la iglesia (católica) y los servicios se turnan cada año (DeWalt 1975, 90).
2. Santa María es un municipio dividido en 16 unidades administrativas denominadas cantones.
3. El grupo de principales del Centro Población lo forman diez hombres de edad. Buscan y nombran autoridades nuevas. En general, los ‘principales’ en general son reconocidos como las ‘autoridades indígenas’.
4. Existen municipios donde se ha incorporado totalmente el servicio en la corporación al sistema de cargos, por ejemplo en Santa Lucía, La Reforma y San Juan Atitán.
5. La vara es un símbolo de autoridad. Según los costumbristas conlleva el poder de los antepasados y por eso es importante cuidarla bien.
6. La Auxiliatura del Centro está compuesta por un alcalde auxiliar, un mayor y cuatro alguaciles. Se reúne cada jueves con el grupo de diez principales.
7. Rodrigo O., 2004.
8. Don Pedro, 2004; Don Luis, 2004.

9. Don Cristóbal, 2004.
10. Don Pedro, 2004.
11. Oswaldo S., 2004.
12. Según los rumores, la jueza le había dicho que lo único que debía haber hecho, era cubrir con arena lo que había dejado el señor.
13. Han recibido varios talleres con respecto al tema.
14. Don Agustín, 2004.

Bibliografía

- Bastos, Santiago; y Manuela Camus (2003) *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Flasco, Guatemala.
- (2009) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Flasco – Cirma – Cholsamaj, Guatemala
- Bunzel, R. (1952) *Chichicastenango: A Guatemalan Village*. Publications of the American Ethnological Society, No 22. Locust Valley, NY: J.J. Augustin.
- Chance, John K. (1996) 'Mesoamerica's Ethnographic Past', *Ethnohistory*, 43 (3), pp. 379-403.
- Chance, John K.; and William B. Taylor (1985) 'Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy', *American Ethnologist*, 12 (1), pp. 1-26.
- Cook, Garrett W. (2000) *Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Cowan, Jane K.; Marie-Benedicte Dembour, and Richard A. Wilson (eds) (2000) *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeWalt, Billie R. (1975) 'Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica', *Anthropological Quarterly*, 48, pp. 87-105.
- Early, John D. (1983) 'Some Ethnographic Implications of an Ethnohistorical Perspective of the Civil-Religious Hierarchy among the Highland Maya', *Ethnohistory*, 30 (4), pp. 185-202.
- Ekern, Stener (2006) *Making Government: Community and Leadership in Mayan Guatemala*. Dissertation, Department of Social Anthropology, University of Oslo.
- Falla, Ricardo (2001, 1978) *Quiché Rebelde. Religious Conversion, Politics and Ethnic Identity in Guatemala*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Fischer, Edward F.; and McKenna Brown (comp.) (1996) *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Fischer, Edward F. (2001) *Cultural Logics & Global Economics. Maya Identity in Thought and Practice*. Austin, TX: University of Texas Press.
- (2003) 'Representing the Maya', *Ethnohistory*, 50 (4), pp. 707-712.
- Foucault, Michel (1991) 'Governmentality'. In: Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (comp.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. University of Chicago Press, pp. 87-105.
- Friedlander, Judith (1981) 'The Secularization of the Cargo System: An Example from Post-Revolutionary Central Mexico', *Latin American Research Review*, 6 (2), pp. 132-143.
- Gallaher, Carolyn (2007) 'The Role of Protestant Missionaries in Mexico's Indigenous Awakening', *Bulletin of Latin American Research*, 26 (1), pp. 88-111.
- Hopgood, James F. (2000) 'Identity, Gender and Myth: Epressions of Mesoamerican Change and Continuity', *Latin American Research Review*, 35 (2), pp. 204-215.
- Hostettler, Ueli (2004) 'Ethnographic Perspectives in Maya Studies: Trends in Writing about Guatemala, Mexico and Belize', *Ethnohistory*, 51 (2), pp. 435-444.
- Little, Walter E. (2004a) *Mayas in the Marketplace. Tourism, Globalization, and Cultural Identity*. Austin, TX: University of Texas Press.
- (2004b) 'Outside Social Movements: Dilemmas of Indigenous Handicraft Vendors in Guatemala', *American Ethnologist*, 31 (1), pp.43-59.
- Little, Walter E.; and Timothy J. Smith (eds) (2009) *Mayas in Postwar Guatemala. Harvest of Violence Revisited*. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press.
- Little-Siebold, Christa (2001) 'Beyond the Indian-Ladino Dichotomy: Contested Identities in an Eastern

- Guatemalan Town', *Journal of Latin American Anthropology*, 6 (2), pp. 176-197.
- Messer, Ellen (1993) 'Anthropology and Human Rights', *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 221-249.
- Metz, Brent (1998) 'Without Nation, Without Community: The Growth of Maya Nationalism among Ch'orti's of Eastern Guatemala', *Journal of Anthropological Research*, 54, pp. 325-349.
- Nelson, Diane M. (1999) *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Pitarch, Pedro; Shannon Speed and Xochitl Leyva Solano (eds) *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rus, Jan; and Robert Wasserstrom (1980) 'Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective', *American Ethnologist*, 7 (3), pp. 466-478.
- Samson, C Mathews (2007) *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*. Tuscaloosa, AL: University Alabama Press.
- Sieder, Rachel (ed.) (2002) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York, NY: Palgrave MacMillan.
- Tax, Sol (1937) The Municipios of the Midwestern highlands of Guatemala, *American Anthropologist*, 39 (3), pp. 423-444.
- Van Cott, Donna Lee (2000) *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburg, PA: University of Pittsburg Press.
- Warren, Kay B. (1978) *The Symbolism of Subordination*. Austin, TX: University of Texas Press.
- (1992) 'Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Mayan Indians'. In: Alfred Stepan (ed.) *Americas: New Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 189-219.
- (1998) *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wilson, Richard (1995) *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqch'i Experiences*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (1998) 'El debate sobre el reconocimiento Constitucional del Derecho Indígena en Guatemala', *América Indígena*, Vol. No. 1-2; pp. 81-114.