

CAPÍTULO I

El movimiento indígena: de la ruptura sigilosa a la ruptura radical (1930-1983)²

Introducción

Los movimientos sociales plantean la necesidad de la transformación social. Y en esta búsqueda, cabe la posibilidad de producir un quiebre de la historia, mediante el cual se abriría la posibilidad de constitución de un sujeto colectivo antagónico. Hacer memoria de las etapas recorridas por el movimiento indígena en Guatemala encierra el esfuerzo por destacar los momentos en que la acción colectiva se ha acercado, mediante la lucha, a la ruptura de las relaciones sociales que determinan y mantienen la subalternidad del indígena. De esa cuenta, en este capítulo se hace el recorrido desde la ruptura fundacional que el movimiento indígena incipiente protagoniza en la década de los años 30, que lo sitúa en la dirección de un proyecto de emancipación y de modernización.

La primera parte del capítulo aborda esta etapa inicial y comprende hasta finales de la década de los setenta, momento en que el Estado impone los límites al proyecto que perfilaba la transformación de las comunidades. En esta parte, se discuten las transformaciones en las relaciones de poder dentro de la comunidad y las que se establecen con el mundo ladino. También se hace referencia a los espacios que abre la Revolución de Octubre y las condiciones que determinan las formas de acción colectiva que el movimiento indígena despliega a partir de 1954, tras la caída de Árbenz. Se aborda la influencia de la nueva orientación que adopta la iglesia a raíz de

² Esta periodización, que abarca los capítulos I y II, pretende ligar diversas fases que denotan la continuidad del movimiento indígena, a pesar de los intentos de algunas ramas de este movimiento de establecer una cronología ad-hoc, conveniente a posturas apologéticas de organizaciones y asociaciones. Reitero que se trata de una periodización que se atiene a los trazos más gruesos de la historia del movimiento indígena y no a los trazos más finos que, de ser incluidos, llevarían a una propuesta exhaustiva. Esta visión sintética se basa particularmente en los trabajos de Falla (1995) y de Bastos y Camus (2003a).

las transformaciones suscitadas por el Concilio Vaticano II, especialmente los aportes de la teología de la liberación. Finalmente, se hace una breve referencia a las corrientes culturalistas que empiezan a plantear la cuestión de la identidad maya.

En la segunda parte se desarrolla la etapa de radicalización del movimiento indígena, en la etapa que abarca desde 1976 hasta la consumación de la política de tierra arrasada en 1983, con lo cual se produce la derrota del proyecto revolucionario y la desarticulación del movimiento indígena. Especialmente, se discute el surgimiento del Comité de Unidad Campesina (CUC) como organización que media en el proceso por el cual el movimiento indígena transita desde una estrategia de lucha marcada por el sigilo y por el énfasis en el nivel comunitario a una estrategia de abierta confrontación con lo existente, dentro de una perspectiva en que las contradicciones se ubican en el nivel estatal. Ambas rupturas, sin embargo, pertenecen a una misma categoría en la medida que ambas logran interrumpir o poner en entredicho la historia oficial, que es la historia del Estado y la del capital. Ambas rupturas forman parte de una constelación crítica dentro de la cual el sujeto colectivo lucha por poner en vigencia su propia temporalidad.

1. Desde los albores del movimiento indígena hasta el bloqueo del proyecto de modernización (1930 – 1976)

Los cimientos de lo que más adelante constituiría el movimiento indígena se empezaron a conformar a partir de la década de los años treinta. Paradójicamente, la transformación radical de las relaciones sociales en el mundo indígena, es decir, el retroceso del secular dominio ladino en el nivel local, dentro de la lógica de la oligarquía cafetalera liberal, se gestó a la sombra de un movimiento religioso católico –la Acción Católica– bajo una clara impronta conservadora. El objetivo de las misiones consistía en desterrar la heterodoxia que se había asentado en el mundo indígena, en la forma de un sincretismo religioso. Éste había prosperado tras la significativa disminución del poder temporal de la iglesia, a partir de la Reforma Liberal de 1871.

CAPÍTULO I

El mérito de la cruzada emprendida por la Acción Católica fue reunir a grupos de población, crear liderazgo y motivar la organización comunitaria. Si bien, esta empresa espiritual corría paralela a otro proceso, en este caso secular: el inicio de la diferenciación social en las comunidades indígenas. En efecto, la abolición del trabajo forzado por deudas, decretada por Ubico en 1934, permitió a algunos campesinos indígenas sustraerse de la coerción extraeconómica que constituía la base de la producción en las plantaciones de café (Falla, 1995: 25). Liberados de esta atadura, se dedicaron, entonces, al comercio menudo y errante, abandonando, incluso, la agricultura de subsistencia.³

Uno de los resultados de este proceso fue la incipiente capitalización de este grupo de pequeños comerciantes cuyos intereses empezaban a desbordar el reino de la necesidad a que había sido relegada la población rural por el proyecto oligárquico. De acuerdo a ese *ethos señorial* (Tischler, 2001: 52), el destino de la población indígena era la servidumbre. Se trataba de un sistema segregacionista cuyo pilar ideológico –el racismo– continuamente cultivaba y cosechaba la acendrada retórica de la dualidad indio-ladino. Precisamente, de este grupo de nuevos comerciantes, que empiezan a socavar el *ethos señorial*, surgirán los primeros prosélitos de la Acción Católica.

Se trata, sin embargo, de un proceso sigiloso, que abarca varias décadas, incluso hasta mediados de los setenta. Como se verá más adelante, la apuesta por una modernización comunitaria, que se había convertido en uno de los objetivos de este movimiento silencioso, encontrará en esa década los límites marcados por un Estado dispuesto a evitar la inclusión de los subalternos en un proyecto de nación (Le Bot, 1997).

La dinámica que se desata en el seno de las comunidades indígenas se caracteriza por la conflictividad, no sólo al poner en tensión las relaciones de poder intracomunitarias, sino, principalmente, al amenazar los mecanismos que aseguraban

³ El libro de Ricardo Falla (1995), *Quiché Rebelde*, describe y analiza con amplitud este proceso fundacional.

la inserción del indígena, mediante la coerción, en la finca cafetalera. Es decir, al cuestionar los mecanismos que concurrían en la reproducción de la 'patria ladina'.

1.1. La transformación de la estructura de poder dentro de las comunidades

En el nivel comunitario, la transformación tiene que ver sobre todo con el hecho de poner en cuestión la *costumbre*. Ésta es confrontada desde dos flancos. Por un lado, la conversión religiosa, inducida por la Acción Católica, alzaba como estandarte de lucha la destrucción de la espiritualidad indígena pre-hispánica que, durante los anteriores cincuenta años se había mezclado con los ritos católicos. Esta heterodoxia religiosa dependía del poder de los *principales* (ancianos), los *cofrades* (líderes religiosos) y los *zahorines* (curanderos y brujos tradicionales), quienes conformaban el grupo dominante dentro de las comunidades indígenas (Falla, 1995).

Por otro lado, y respondiendo a un imperativo completamente mundano, los nuevos comerciantes empezaban a resentir las estructuras del poder comunitario. Ya no podían tolerarlo en cuanto resultaba funcional para la dominación ejercida desde el aparato estatal. Los *principales* constituían, generalmente, el enlace con las autoridades municipales, ladinos en todos los casos, con quienes colaboraban en tareas relacionadas con el reclutamiento para el trabajo forzado. De esta cuenta, los comerciantes, pioneros en dar la espalda a la tradición por imperativos de sobrevivencia, y más tarde los miembros de Acción Católica, se oponen al sistema de cargos. En las cofradías, por ejemplo, se debía atravesar varios niveles de prestigio, que exigían servicio voluntario y aportes monetarios, antes de llegar a ocupar los cargos más encumbrados. La incipiente resistencia a este sistema de autoridad tradicional se convierte, más adelante, en una organización que entra a disputar el ascendente detentado hasta entonces por los representantes de la *costumbre*. El resultado es una división en la comunidad que se resuelve mediante un relativo triunfo del nuevo movimiento que, sin embargo, se irá consolidando durante las siguientes décadas. Prueba de ello es el crecimiento de los grupos de Acción Católica en el altiplano de Guatemala.

CAPÍTULO I

Este proceso de conversión neocatólica, como lo llama Le Bot (1997: 102), que caracteriza los inicios del movimiento indígena, marca el rompimiento de un modelo de relaciones sociales en las comunidades indígenas, prevaleciente desde finales del siglo XIX. Según Le Bot, el núcleo de esta ruptura se inscribe en el terreno de lo simbólico. Y es que rebelarse contra la tradición significaba socavar las bases más profundas de la solidaridad cultural, asiento de los símbolos que confieren sentido a lo que ocurre en la comunidad. Esto sucede cuando una nueva corriente de significados entra en competencia con lo establecido. En el caso del incipiente movimiento indígena, la crisis es dramática porque los nuevos significados responden a elementos exógenos y relegan el propio contenido étnico a un segundo plano. En efecto, esos nuevos marcadores de sentido provienen del mundo occidental, lo que hace más traumáticas las transformaciones. La base de legitimidad de las nuevas estructuras de poder comunitario se ubicaba ahora en ciertos postulados de una religión occidental, la católica. Pero también en los fundamentos de un proceso de modernización también de sello occidental. El papel de hermeneutas, que una vez descansó sobre los ancianos, se empieza a desplazar hacia los ministros católicos que, en muchos casos, serán europeos o estadounidenses (Le Bot, 1997: 101). El éxito de esta mutación en el terreno de lo simbólico debe mucho al peso de los elementos religiosos. Si los gérmenes del movimiento indígena, principalmente los grupos de Acción Católica, portadores de nuevas ideas y nuevas prácticas, sólo podían madurar a la sombra de una nueva fuente de legitimidad, el mensaje cristiano llenó ese requerimiento. Y se ajustó a las formas que iban adoptando las emergentes estructuras de poder, crecientemente favorables a los portadores del cambio en las comunidades, los neoconvertos.

El resto vino por cuenta de las transformaciones en las propias bases materiales. Por ejemplo, cuando los fertilizantes probaron su productividad frente al sistema tradicional de cultivo, los portadores de la *costumbre* se vieron orillados a adoptarlo, aún en contra de su propio discurso. De esta cuenta, los grupos dominantes locales paulatinamente fueron perdiendo no sólo las bases simbólicas de su legitimidad, sino la base material. La ruptura inicial parecía haber superado la fase crítica en el seno de

las comunidades. Era tiempo de poner la vista más allá de las relaciones sociales intracomunitarias.

1.2. El poder ladino impugnado

Le Bot explica cómo la “mutación global de las relaciones sociales en las comunidades indígenas [iba] acompañada de cambios en las relaciones entre indios y ladinos en el nivel local, y en la articulación de la sociedad local y de la sociedad nacional” (1997: 92). Este autor agrega que el factor que aglutinaba las diferentes dimensiones del movimiento era la posibilidad, ahora sí concreta, de la emancipación indígena. Y en la búsqueda de este objetivo tenía que superarse el bloqueo impuesto por el Estado oligárquico, controlado en los diversos niveles, local y nacional, por los ladinos.

Una vez resquebrajado el poder comunitario tradicional, el siguiente paso consistía en empezar a socavar los mecanismos de la dominación ladina. El eslabón inicial, como ya se reseñó, corresponde a la nueva circunstancia que permite abandonar el trabajo en las plantaciones, lo cual fue posible a partir de la suspensión de las deudas en el campo, ocurrida en 1934. Este proceso se consolidó luego de la abolición de las leyes que regulaban la coerción extraeconómica, en 1944, según anotan Bastos y Camus (2003a: 29) citando a Gálvez *et al.* Con la prohibición del trabajo forzado, el gobierno de La Revolución buscaba establecer la proletarización de los trabajadores del agro, un proceso que no pudo consumarse a cabalidad por la dualidad persistente de la agricultura de subsistencia y la agricultura de exportación, si bien ambas simbióticamente combinadas dentro de una estructura económica y social integrada al sistema capitalista mundial (Herbert, 1972: 68). En todo caso, los grupos de población indígena que desde entonces se dedicaron a tiempo completo al comercio o a las artesanías se convirtieron en los iniciadores del movimiento de modernización de las comunidades indígenas y, por tanto, en los principales opositores del poder ladino, asiento privilegiado y exclusivo del Estado.

CAPÍTULO I

Sin embargo, esta oposición no asumirá la forma de choque, sino, en concordancia con la discreción indígena –condicionada, a la vez, por la experiencia de siglos de vasallaje– se manifestará de manera sutil. Aparte de la liberación de las cargas impuestas por el poder señorial, proceso siempre creciente, se adoptarán otras estrategias. Por ejemplo, la búsqueda del poder local por los medios institucionalizados, la inserción en los flujos comerciales de comunidades menos periféricas, que habían atravesado procesos de modernización y, finalmente, una suerte de fuga del Estado por parte de comunidades que buscan, paradójicamente, insertarse en la vida nacional por la vía del desarrollo comunitario autónomo, alejadas de las cargas estatales destinadas a reproducir la exclusión, en territorios de difícil acceso, al norte de la República.

La impugnación del poder local es más profunda luego de tres décadas de desarrollo del movimiento de modernización. Bastos y Camus (2003a: 28) mencionan un texto de Silvert, según el cual en 1948 había 27 alcaldes indígenas de un total de 45 municipios mayoritariamente indígenas. Sin embargo, no será hasta los años sesenta que el poder ladino hegemónico en el nivel local, resienta el avance del poder indígena. Los líderes indígenas comunitarios han recorrido un proceso de formación y capacitación dentro de la Acción Católica, las Cooperativas⁴, las ligas campesinas⁵ y otras organizaciones. Esta dinámica permite apuntar a objetivos más allá del ámbito comunitario: las alcaldías y los consejos municipales, instancias que gradualmente empiezan a ser copadas por indígenas. Uno de los movimientos de referencia es Xel-Ju' que, fundado como Sociedad Cultural en 1972, en 1974 participa como comité cívico para la alcaldía de Quetzaltenango (Bastos y Camus, 2003a: 42). Sin embargo, en los años setenta, la alianza de los sectores indígenas modernizantes con la Democracia Cristiana, fundada a finales de los cincuenta, abrirá expectativas más amplias, de cara al objetivo de revertir el añejo poder ladino injertado en el nivel local (Le Bot, 1997: 98). La reacción ladina a esta irrupción asumirá matices de temor,

⁴ Un proceso iniciado en 1963, según reportan Bastos y Camus (2003a: 34).

⁵ Que cobran auge impulsadas por la Revolución de Octubre de 1944.

recelo y revancha. Durante los años de mayor represión, esta pérdida de poder hará que, en muchos casos, coincidan de nuevo, los portadores de la *costumbre* y los leguleyos ladinos del Estado, los sectores más afectados por el creciente movimiento de emancipación indígena.

Por otro lado, el dominio local de las minorías ladinas también se vio deteriorado en las comunidades indígenas en las que la fracción modernizante motivó el desarrollo del comercio o la difusión de la Revolución Verde. Esto ocurrió en las comunidades menos periféricas del altiplano (Le Bot, 1997: 62), resultado del impulso económico provocado por la salarización y el cese de la compulsión del trabajo en las fincas cafetaleras. En la punta de lanza de esta transformación encontramos nuevamente a los indígenas que han renunciado al trabajo agrícola, desbrozando el terreno para ampliar el proceso de modernización de las comunidades.

La opción por el desarrollo comunitario autónomo, por otro lado, ocurre en lugares donde la presencia del Estado es casi inexistente. Las condiciones de inaccesibilidad se utilizan como barreras contra los mecanismos de exclusión y explotación que el Estado aplica con facilidad en los poblados cercanos a los centros urbanos o a las cabeceras municipales. Este proceso se observa especialmente en la colonización de las tierras bajas de Ixcán, Quiché, y en el proceso de modernización comunitaria en la región Ixil, también en Quiché, entre los años sesenta y setenta. En ambos casos, son conversos neocatólicos del emergente movimiento de emancipación quienes emprenden esta utopía de autogestión comunitaria. De paso, se propina un golpe al poder ladino local, al lograr sustraerse de las exacciones habitualmente infligidas a la población indígena o, como en el caso de la zona ixil, al convertir la actitud de sumisión y subalternidad en creciente rebeldía a las formas de explotación existentes en las fincas de la región.

El caso paradigmático se encuentra en la colonización de la región del Ixcán, hacia el norte, buscando la frontera con México. Le Bot (1997: 122) se refiere a este desplazamiento, iniciado en 1966 desde comunidades de Huehuetenango, como un proyecto encuadrado dentro de las misiones católicas, concebido como alternativa de

CAPÍTULO I

desarrollo. La lógica de esta colonización no corresponde a la espontaneidad. Al contrario, se caracteriza por la selección de las familias, la formación, la planificación y la disciplina. El tipo de colono se identifica, entonces, con el converso al neocatolicismo, un sujeto cuyas características se han esbozado anteriormente. Las cooperativas se constituyen en las formas de organización cuyos objetivos se plantean en términos de la construcción de una comunidad solidaria y autogestionaria, como parte de la modernización de la sociedad indígena.

El argumento detrás de esta estrategia es muy simple. En las comunidades de origen, un proyecto de desarrollo endógeno era impensable, dados los constreñimientos de las relaciones sociales reguladas por el Estado. Establecerse en tierra virgen, lejos de los centros de poder estatal, ofrecía las condiciones de aislamiento para demostrar, sin estorbo, las potencialidades de desarrollo de las comunidades animadas por las inquietudes de los grupos modernizantes. Y éste fue el reto que asumieron muchas comunidades, con todas las dificultades que implicaba una movilización de esa magnitud.

Sin embargo, los logros obtenidos a costa de no pocos sacrificios iban a ser pronto amenazados y, más aún, revertidos. Después de doce años, en 1978 los militares finalmente arrebatan las tierras a los colonos de Ixtahuacán, origen de uno de los primeros grupos migrantes. Estas tierras habían sido compradas por la comunidad a un ‘supuesto’ propietario, quien posteriormente las vendería de nuevo al Estado. Obligados a salir de la tierra que ellos habían cultivado por primera vez, logran establecerse en un nuevo territorio comprado a particulares, en el norte de Huehuetenango. Desgraciadamente, luego de la trabajosa reconstrucción, en un par de años sobrevendría el segundo y definitivo desarraigo, cuando la comunidad tiene que huir de la represión desatada por el Estado en 1982, frente a la amenaza guerrillera que busca diseminarse por la región. Este ejemplo refleja, sin embargo, el tenor de lo ocurrido a muchas cooperativas y comunidades asentadas en el Ixcán. Por un lado, el constante hostigamiento de ‘supuestos’ propietarios y de militares ávidos de nuevas tierras, amparados siempre por los órganos estatales. Por otro, el encuentro con el

proyecto revolucionario, que daría lugar a la más cruel ola de represión estatal y que borraría con fuego los avances hacia la utopía campesina, en una tierra sin mal, soñada por los colonos (Le Bot, 1997: 128). Finalmente, se había logrado en quince años burlar el poder ladino, es decir, el poder estatal. Pero el Estado y el poder económico tenían que perturbar este desarrollo, sobre todo debido a la voracidad por la nueva tierra cultivable, que en muchos casos fue arrebatada a los colonos. Sin embargo, un factor más significativo de la interrupción de este proyecto sería el salto desde un experimento cauteloso, que evitaba el choque con las estructuras del Estado, a una lucha abiertamente anti-sistémica que, previsiblemente, despertaría al dinosaurio.

Lo sucedido en la región Ixil, no se aleja del patrón anteriormente esbozado. Luego de dos décadas –los años sesenta y setenta– de auge del desarrollo local, impulsado por las jóvenes generaciones enroladas en la Acción Católica, se desborda la reacción violenta del Estado contrainsurgente, espoleado en cierta medida por los sectores locales tradicionales –las autoridades indígenas ligadas a la costumbre y los agentes ladinos representantes en el nivel local de la trama de dominación del Estado oligárquico. De la misma manera que en el Ixcán, las comunidades ixiles tuvieron que abandonar abruptamente lo que habían construido durante tantos años, a fuerza de considerables penalidades. En las décadas de desarrollo silencioso, la relativa paz constantemente sería perturbada por las intrigas del bando perdedor en el nivel local. Pero cuando el movimiento se radicalizó, toda la fuerza del Estado se desbordó para contener las crecientes ansias de transformación del *status quo*.

1.3. 1944-1954: Espacios que abre la Revolución

En realidad, las transformaciones del período inicial se inscribirán en un período mayor que se extenderá hasta mediados de los años setenta. Ese período de casi cincuenta años transcurre para el movimiento indígena sobre una ruta muy acorde con su cultura, matizado por la resistencia a una explotación extrema de más de 400 años –Colonia y regímenes liberales y conservadores. Es decir, transformaciones discretas

CAPÍTULO I

hacia la emancipación, pero también hacia la modernización, sin pérdida de la identidad (Le Bot, 1997: 104). Esta revolución silenciosa se truncará más tarde, cuando las condiciones llevarán a lo que se creía poco probable: la fusión entre guerrilla y movimiento indígena, una opción muy alejada del tenor que había adoptado el cambio social en el mundo indígena (Le Bot, 1997: 92, 104). Dentro de este proceso que abarca varias décadas, pueden resaltarse algunas consideraciones sobre la época revolucionaria, período que imprimió nuevos matices al desarrollo del movimiento indígena.

La política del gobierno revolucionario alrededor del ‘problema’ indígena –la connotación que los ideólogos de la revolución endilgaron a la cuestión indígena generalmente fue negativa⁶– hizo girar el énfasis desde la segregación a la asimilación, a través del indigenismo muy en boga por entonces en América Latina. Sin embargo, el conjunto de reformas sociales sí constituyó un catalizador que fue capitalizado por el movimiento indígena modernizante, sobre todo a partir de la abolición de toda forma de trabajo servil, cuyos efectos para la sociedad indígena han sido esbozados. De esa cuenta, Bastos y Camus señalan cómo en este período se perfilan los fenómenos que caracterizarían los períodos siguientes:

La aparición de los primeros alcaldes e incluso diputados indígenas, la apertura de las primeras escuelas normales en los departamentos indígenas; o la participación sobre todo en Chimaltenango, en los comités agrarios creados alrededor de la Reforma Agraria (2003: 28).

En efecto, en 1944 el gobierno revolucionario legisla la elección de Alcaldes Municipales y se legalizan los partidos políticos, abriendo un espacio para que las comunidades ejercieran los derechos políticos en el nivel local. Falla (1995: 40) señala que los grupos religiosos –los conversos al neocatolicismo– aprovecharon este impulso al entrar al juego político, cabildeando las primeras candidaturas a Alcaldes.

⁶ Pinto Soria (2003: 23-41) analiza textos de varios intelectuales marxistas en los cuales la cuestión étnica se aborda como problema. Es el caso de Víctor Manuel Gutiérrez, Mario Silva Jonama y Huberto Alvarado. Pero también es la visión de intelectuales como Antonio Goubaud Carrera, Miguel Ángel Asturias y Jorge del Valle Matheu, conservador éste último. La ideología de los sectores dominantes tradicionales se erigía sobre una racionalización inconcebible: la negación del indio y, por tanto, la invisibilización de la cuestión indígena.

Por otro lado, los proyectos del Instituto Indigenista Guatemalteco, fundado durante este periodo, traen consigo la revalorización de la cultura maya, sentando las bases de la tendencia que una fracción de intelectuales propugnará en el futuro como movimiento Maya, con pretensiones de trascender la denominación llana de movimiento indígena.

La apertura democrática propiciada por las reformas permitirá el crecimiento del movimiento indígena, que será percibido por el mundo ladino como una amenaza india. Incluso hay quienes sostienen que el temor a un posible conflicto interétnico habría constituido un factor importante de la caída del segundo gobierno revolucionario en 1954 (Handy, citado por Bastos y Camus, 2003a: 28). Sin embargo, en este período no hay signos de radicalización del movimiento, sino continuación de la estrategia sigilosa de transformación de la sociedad rural, mayormente indígena. Por otro lado, los comités o ligas campesinas organizadas alrededor del proceso de reforma agraria de 1952 no harían sino ampliar la base de organización en la sociedad rural, aprovechando en el altiplano el auge de la organización indígena propiciada por la Acción Católica. En lo que toca al movimiento indígena, como ya se apuntó, el contexto de la revolución permitió un tránsito más despejado al proyecto que, por canales no revolucionarios, impulsaba el mundo indígena, todavía de espaldas a una visión nacional-popular, hacia la cual las elites ladinas, revolucionarias o contrarrevolucionarias, intentarían conducir a la sociedad guatemalteca, durante el resto del siglo XX, al menos hasta antes del proceso de paz.

1.4. Después del paréntesis democrático

El temor a un levantamiento indio se derivaba más de una ideología racista que de condiciones objetivas. ¿No era la Acción Católica un frente más de la reacción? La cercanía de la iglesia a los poderes conservadores, con los que comulgaba en su rancio anticomunismo, constituyó un efectivo antídoto contra posturas antisistémicas dentro del movimiento indígena. Por eso, no es insignificante la afirmación según la cual el movimiento habría representado una fuerza contrarrevolucionaria. Sin

CAPÍTULO I

embargo, no hay que olvidar que el movimiento indígena realizaba su *performance* en otro registro, ajeno en cierto sentido a los proyectos ensayados desde las elites ladinas cuya característica definitoria era la exclusión del *otro*, es decir, del indio.

Al fallido proyecto de la revolución de octubre siguió la supresión de organizaciones de grupos subalternos –sindicatos, ligas campesinas, comités agrarios–, así como la sistematización de la represión (Falla, 1995: 40). El cierre de espacios de este período afectará al movimiento en la medida en que las instancias de organización enmarcadas en el proyecto revolucionario habían dado cobijo a grupos de neocatólicos indígenas.

Por otro lado, en los años sesenta se generaliza la adopción de fertilizantes químicos en el altiplano guatemalteco, luego de una década de amagos de rechazo (Falla, 1995: 25). Esto suma evidencias sobre el carácter modernizante del movimiento de conversión en la sociedad indígena. Hay que añadir la labor educativa impulsada desde el Estado y desde la iglesia, en el afán de ‘mantener en jaque al comunismo’. De esa cuenta, las regiones indígenas rompen aún más el aislamiento entre comunidades y, además, empiezan a considerar otras opciones aparte de la agricultura de subsistencia y del trabajo estacional. Hay que señalar que esas nuevas oportunidades se abren para ciertos segmentos de la población indígena (Bastos y Camus, 2003a, 32). Así que los esfuerzos combinados del anticomunismo y del desarrollismo (Alianza para el Progreso, por ejemplo) no hicieron sino crear las condiciones para fortalecer un movimiento social iniciado en las comunidades, cuya proyección iba perfilándose hacia todo el territorio nacional, con una visión más universalista.

Un impulso más al movimiento lo constituyó la alianza con la Democracia Cristiana, a lo cual se ha hecho alusión brevemente. Este partido nació a la sombra del fervor contrarrevolucionario; sin embargo, posteriormente evolucionó a un reformismo moderado. En las comunidades, la Acción Católica constituyó en muchos casos la base natural del nuevo partido político y la beligerancia de sus líderes obligó a los líderes tradicionales y a su contraparte ladina a un regateo por la legitimidad

política en el nivel local. Este proceso condujo a la elección de muchos indígenas como alcaldes municipales en la década de los setenta (Bastos y Camus, 2003a: 34). Al situarse en la oposición, a partir de 1964, la Democracia Cristiana dejará sus raíces conservadoras y anticomunistas. Su alianza con la fracción modernizante de la sociedad indígena inducirá en ésta un desplazamiento hacia los nuevos postulados ideológicos. Esta postura irá derivando en los setenta hacia la radicalización, en medio de la exacerbación de la crisis social.

1.5. La iglesia: del desarrollismo a la teología de la liberación

La influencia que la iglesia ejerció sobre el movimiento indígena en sus inicios y en su desarrollo ha sido objeto de abundantes estudios. Aquí, sólo se pretende destacar la transformación de los referentes ideológicos que inspirarían la acción colectiva de lo que antes había sido un movimiento social enmarcado en la contrarrevolución y, más tarde, en un proyecto reformista, a la par de la Democracia Cristiana. Dejando la década de los cincuenta, durante la cual la iglesia se adapta a los nuevos tiempos al “abraza[r] resueltamente la ideología desarrollista y pone[r] sus escuelas y centros de formación al servicio del desarrollo” (Rouquié, 1994: 111), con el Concilio Vaticano II, realizado entre 1962 y 1965, pero principalmente después de la reunión del Episcopado latinoamericano de Medellín en 1968, la iglesia latinoamericana se vuelca hacia el trabajo comunitario con los más pobres. A partir de esa transformación, se elaborará una teología desde el análisis de clases, sobre todo en Brasil y Centro América. Rouquié refiere cómo la ‘iglesia popular’ –la denominación de la nueva iglesia dentro de la teología de la liberación– se organiza en Guatemala en 1968, cuando surgen COSDEGUA, una asociación del clero progresista, y CONFREGUA, la Confederación de Religiosos y Religiosas de Guatemala (1994: 125). Sobre la base de los grupos de Acción Católica de la década anterior, cobra un impulso diferente la nueva pastoral comunitaria, dentro de la cual se prepara a ‘delegados de la palabra’ y catequistas, gran parte de ellos indígenas. Estos se

CAPÍTULO I

reunirían en el primer encuentro de la pastoral indigenista en febrero de 1973, realizado en Cobán, Alta Verapaz.

Dentro de esta dinámica, los jesuitas forman el Centro de Investigación y Acción Social – CIAS – en la zona 5, en 1972 (Le Bot, 1997: 146). Trabajan especialmente con grupos de Quiché y Chimaltenango y su orientación es de índole clasista más que indigenista. De estos grupos de trabajo surgirá el Comité de Unidad Campesina – CUC–, cuya organización empieza a perfilarse en 1974, aunque su aparición pública sucede en 1978.

Bajo la nueva orientación de la iglesia, se produce la nueva tendencia del movimiento indígena que en las décadas siguientes derivará hacia la radicalización. Desde esta concepción –fusión de marxismo y teología de la liberación– adquiere sentido la reflexión sobre la situación de opresión y exclusión, que se explica como un callejón sin salida. Esta conclusión no es simplista puesto que se desprende de una experiencia objetiva. El movimiento de emancipación indígena había sobrepasado las estrategias de resistencia y emprendido un proyecto de modernización. Pero tras cada nuevo paso, el bloqueo del Estado se redoblabla para contener el cambio. Por lo tanto, según este análisis, la liberación sobrevendría sólo por la vía de la lucha contra la clase dominante y de su derrota.

Tras el auge desarrollista de los sesenta, que había encontrado sus límites en la estructura agraria, resultado del proyecto liberal, el movimiento indígena de modernización entró en una etapa de redefinición. En este proceso influyó de manera determinante el nuevo clima producido dentro de la iglesia. Además, la experiencia de más de tres décadas, junto al cambio generacional, permitió un tránsito menos traumático hacia las nuevas estrategias y objetivos que se planteaban en función de una lucha definida en términos de totalidad y ya no como un impulso discreto de modernización comunitaria. Esa es la razón de las nuevas dinámicas que perfilan las tendencias que el movimiento indígena adoptará ante la agudización de la crisis social de finales de los setenta.

Una de estas dinámicas es el trabajo de reflexión dentro de los grupos de Acción Católica, bajo la nueva modalidad de lectura de la realidad desde los de abajo, que se realiza especialmente en el marco de la campaña de alfabetización iniciada en 1972 y que se prolonga durante cuatro años más (Arias, 1985: 75). El grupo de Santa Cruz del Quiché, guiado por los jesuitas del centro de la zona 5, también adoptó una metodología que ponía el énfasis en la concientización. De estas discusiones se deriva una forma de conocimiento elaborado desde la base y, por lo tanto, muy pertinente y relevante para las comunidades, al contrario de la indoctrinación utilizada previamente por la iglesia o por el sistema formal de educación. Una de las conclusiones que sacarían de estos círculos de estudio sería que ninguna de las formas organizativas conocidas hasta el momento –cooperativas, partidos políticos, grupos eclesiales de base, ligas campesinas, etc.– ofrecían las condiciones para defender los intereses de los campesinos (Le Bot, 1997: 150).⁷

1.6. Hacia la identidad maya

Por esta época también empiezan a formarse las agrupaciones indígenas con reivindicaciones principalmente étnicas. Tal es el caso de la Asociación Indígena pro Cultura Maya-Quiché, luego llamada sólo Asociación pro Cultura Maya-Quiché, aparecida en Quiché, en 1971. De acuerdo con Arias (1985: 76), ésta “centraba su accionar en el plano cultural, a manera de minar la opresión y discriminación resultante de su condición de explotados, y acelerar la concientización de la identidad indígena”. Pero también surgirán Qawinaqel en Palín y la Asociación de Forjadores de Ideales Quichelenses, esta última conformada por estudiantes. Cabarrús, citado por Bastos y Camus (2003a: 37), se refiere también a una asociación de profesionales indígenas del departamento de Chimaltenango, que se habían formado en el Instituto Indígena Santiago y en el Instituto del Perpetuo Socorro. La orientación de este grupo también era la dignificación de la cultura maya.

⁷ En ese momento son equiparables los términos *campesino* e *indígena*, puesto que la mayor parte de la población rural estaba conformada por campesinos indígenas. Los grupos de estudio, por otra

CAPÍTULO I

Estas asociaciones que enfatizan los elementos culturales serán el resultado, en cierto modo, de otros fenómenos que ocurren a finales de los sesenta y principios de los setenta. Uno de ellos es la importancia que se le concede al idioma, especialmente desde los medios académicos norteamericanos. Tanto el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) como el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín contribuyeron a invertir la apreciación negativa que hasta entonces se tenía de los idiomas indígenas, al estudiarlos dentro de la misma categoría de la lengua franca. Anteriormente eran considerados dialectos o lenguas, en sentido peyorativo. Además, el trabajo de Adrián Inés Chávez despertó el interés por crear un alfabeto maya. Él mismo hizo una propuesta de alfabeto ki'che' en 1945 y en 1949 organizó el Primer Congreso Lingüístico Nacional. Más tarde, en 1968, publicó su libro *Ki-chè Tzib: escritura ki-chè y otros temas*, recordando las mismas inquietudes (Bastos y Camus, 2003a: 39).

Otro factor que, sin duda, concurrió para estimular la organización alrededor de los elementos culturales fue la abundante producción académica sobre el tema indígena. Ésta fue parte de un proceso más amplio que afectó a diversos sectores, desde los intelectuales de izquierda, pasando por la prensa, el propio gobierno, el ejército y la universidad, hasta las cúpulas patronales (Arias, 1985: 73). Arias sostiene que “ese interés se debía, en gran medida, a un acelerado proceso de incorporación de la población indígena a la economía de mercado”. Se trataba de un actor social que hasta entonces no había merecido atención pública.

Al respecto, destaca el debate suscitado a raíz de la publicación, en 1971, de *La patria del criollo*, de Severo Martínez Peláez, y en 1972, de *Guatemala, una interpretación histórico-social*, de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. Este debate abrió un espacio al tema étnico en los círculos académicos, hasta entonces un “mundillo de la historia oficial, tradicionalista y repetitiva”, según la ponderación que hace Pinto Soria (2003: 17). Aunque con enfoques diferentes –Martínez negando el ser étnico social del indígena, al verlo como un ser pasivo, resultado de la sociedad colonial, dentro de la determinación económica de los fenómenos sociales, y Böckler

parte, estaban conformados precisamente por esta población.

y Herbert poniendo al descubierto “el hondo racismo predominante”, aunque dentro de la simplista explicación del dualismo indígena-ladino (Pinto Soria, 2003: 53)– ambas perspectivas ponían sobre la mesa la necesidad de explicar la cuestión étnica, que hasta entonces había sido racionalizada como negación. Cada enfoque, por otra parte, alimentaría diferencialmente a los propios protagonistas del movimiento indígena que, como se ha visto, buscaban respuestas y alternativas frente al nuevo contexto en que la lucha parecía demandar estrategias menos discretas.

1.7. Discusión

Las transformaciones en la sociedad indígena fueron posibles cuando las contradicciones del sistema de dominación produjeron fisuras en su estructura, como la remisión de las deudas de 1934. Se empezaba a poner al descubierto una forma de explotación – el trabajo forzado – sustentada sobre la cruda coacción, muy distante de las mediaciones propias de la modernidad. La segunda estocada sobre el sistema de trabajo forzado, más certera sin duda, se produjo con el advenimiento del período revolucionario, en 1944. El empuje de la proletarización en el campo acompañó el proceso incipiente de modernización del mundo indígena por casi cinco décadas. Y este proceso conformó los cimientos de lo que en las décadas posteriores asumirá la forma de un movimiento social.

Es decir que, las transformaciones del periodo inicial, entre 1930 y finales de los 70, se inscriben dentro de un proceso de cambio social, resultado del desarrollo capitalista, que afecta el núcleo de la sociedad indígena. El proceso de diferenciación social por el cual una parte de la población indígena se libera del trabajo forzado e, incluso, de la agricultura de subsistencia, para dedicarse al comercio, constituye una apertura a la modernización. Si bien, se trata de una forma de superar la secular exclusión en la que el indígena era condenado a la servidumbre, dentro de un sistema cerrado de explotación, históricamente constituido por el poder de la oligarquía liberal, sobre los remanentes de la dominación colonial.

CAPÍTULO I

Por otro lado, la ruptura, si así se le puede llamar, no podía ser radical. En tal sentido, puede hablarse metafóricamente de una revolución silenciosa, siguiendo la tesis de Le Bot (1997: 92). Es decir, una mutación fundamental en el núcleo de la sociedad indígena y en las relaciones con el Estado, un Estado construido sobre el imaginario ladino. Pero no una ruptura producto de la acción colectiva intempestiva, sino una mutación tejida cuidadosamente. Puede hablarse de movimiento social en cierto sentido, pero no en el sentido de las formulaciones clásicas que van desde Touraine y Melucci hasta Tilly, Tarrow y Jenkins. Tampoco corresponde a la categoría crítica que guía este trabajo, cuyo rasgo distintivo es la insubordinación.⁸ Por el contrario, la etapa fundacional del movimiento indígena transcurre sigilosamente. Y no podía ocurrir de otra manera, dado el bloqueo del Estado, construido sobre la base de la ideología racista, ya fuera para sustentar el segregacionismo o el asimilacionismo.

De ahí las ambivalencias que, desde la suspicacia de concepciones de izquierda, son interpretadas como posiciones conservadoras de la sociedad indígena. Por un lado, la impronta conservadora y a la vez desarrollista de Acción Católica y posteriormente, aún bajo la influencia de la iglesia, una probable complicidad con la línea contrarrevolucionaria de Rosell y Arellano. Luego, el giro hacia el reformismo, a la par de la Democracia Cristiana, en los años 70. Y no serán las únicas oscilaciones del movimiento indígena, pues otras sobrevendrán en las décadas siguientes. Sin embargo, éstas no pueden comprenderse sino en el contexto de un Estado que bloquea sistemáticamente todo intento de inserción en el proyecto de la modernidad y cuya reacción privilegiada es el uso desmedido de la fuerza. Durante esta etapa, no

⁸ La teoría social convencional ha abordado la cuestión ya sea como categoría empírica – grupos, organizaciones, instituciones –, ya como categoría analítica, como es el caso de Melucci. En ambos casos, sin embargo, la categoría es sociologizada, es decir, se trata de paradigmas sobre movimientos sociales que buscan clasificar, definir o explicar lo existente. El giro que se pretende experimentar en este trabajo es hacia una categoría crítica. En tal sentido, antes que conceptualizar positivamente lo existente, la noción de movimiento social se plantea como negación de lo existente. Esto significa la constitución de un sujeto colectivo que emerge de las mediaciones que propone la dominación en la forma de política estatal y que las rebasa en abierta insubordinación. Han sostenido esta perspectiva Holloway (2002) y Tischler (2005) siguiendo a la Escuela de Frankfurt, especialmente a Adorno. Esta categoría crítica sustenta el análisis de los capítulos principales, el III y el IV, donde se aborda con mayor amplitud.

existen asideros concretos para posturas anti-sistémicas. Por el contrario, los cambios se persiguen de espaldas a los proyectos propuestos desde las elites ladinas. Se saca partido de estos a través de los resquicios legales que ofrecen, pero sobre todo de sus fisuras y de los espacios que escapan a su control.

Sin embargo, no por eso esta estrategia cautelosa deja de inscribirse en una constelación emergente que, eventualmente, se convertirá en constelación crítica. En una visión de más largo plazo, estos pasos iniciales representan la preparación sin la cual habría sido imposible emprender la lucha posterior. En tal sentido, la etapa discreta de los inicios constituye parte de la lucha por la emancipación.

Por otro lado, la estrategia de inserción casi imperceptible en la sociedad global conocería pronto los límites infranqueables de un orden social basado en el cerco impuesto sobre los subalternos, que para las clases dominantes se convertían en clases peligrosas ante los primeros atisbos de emancipación, así como ante la organización en términos de una subjetividad antagónica. Sin embargo, concurren otros factores, como las mismas barreras del capitalismo agrario. En efecto, las promesas de la revolución verde se desmoronan. Los fertilizantes se encarecen y la tierra se arruina aceleradamente ante el uso de fertilizantes químicos e insecticidas. Pero es la dinámica de desarrollo de la posguerra, especialmente entre la década de los 50 y los 70, la que determina la combinación de factores que derivarán, a partir de 1979, en “una conmoción social que por sus dimensiones, su violencia y su crueldad encuentra parangón sólo en los años de la conquista española” (Guerra-Borges, 1994: 13). Se trata de un período de auge económico durante el cual el Estado contribuye para que el desarrollo sea “concentrador y excluyente”.

Según este autor, las décadas de los cincuentas y sesentas representan el periodo de expansión acelerada, a la que sigue un debilitamiento en la intensidad del crecimiento en los setenta. En efecto, la economía guatemalteca creció 3,8% anual entre 1950-60 y 5,5% en el decenio siguiente (Guerra-Borges, 1994: 17-18). El café, por ejemplo, disfrutó de buenos precios hasta 1954. Pero también se conoció la época de los cultivos nuevos, el algodón y la caña de azúcar, cuyo auge se registró en los

CAPÍTULO I

años sesenta. A lo cual hay que sumar el impulso a la industrialización, especialmente con la política de sustitución de importaciones y la integración centroamericana.

En el plano social, sin embargo, la bonanza económica se tradujo, en muchos casos, en la exacerbación de la explotación. Por ejemplo, en el caso del cultivo de algodón, “el bajo nivel de los salarios de la mano de obra [permitió] obtener beneficios aun en períodos de caída de las cotizaciones de la fibra o de alza de otros costos de producción” (Guerra-Borges, 1994: 28). Aparte de eso, “la producción estuvo fuertemente concentrada en un número reducido de agricultores muy poderosos” (29). Por otro lado, la introducción del algodón y la caña de azúcar produjo la expulsión de campesinos de las tierras que cultivaban al ser incorporadas a la nueva producción. Además, en los campos algodoneiros cada vez se hizo menos imprescindible la mano de obra, al mecanizar algunos procedimientos, lo cual provocó nuevas expulsiones, sobre todo de colonos que habían sido atraídos durante la primera etapa de este cultivo. En suma, en las dos décadas de mayor aceleración económica también se multiplicó la miseria a granel en los campos, exacerbando los procesos de exclusión social. Como señala Guerra-Borges, las colonizaciones no constituyeron más que caricatura de una política agraria. El caso de Ixcán demuestra cómo el desarrollo en las áreas de colonización sería bloqueado por no ajustarse al orden impuesto por los grupos dominantes. Pero también sugiere el agotamiento de las mediaciones que habían empezado a probar su ineficacia a partir de la crisis del modelo oligárquico en 1944, según las cuales era de sentido común nacer siervo, morir siervo y heredar la servidumbre. Por otra parte, la emergencia de esta nueva subjetividad se encontraría con un Estado más sanguinario cuanto más autoritario, dispuesto a decapitar la insubordinación. Pero el deterioro de la economía en la segunda mitad de los setenta agudizó la crisis social, que desembocó en los años trágicos de finales de los setenta y principios de los ochenta.

La década de los setenta reúne una serie de condiciones que parten de la desaceleración económica y el estancamiento que se registra a finales de la década. Luego de la crisis de la integración centroamericana suscitada por las desavenencias

entre El Salvador y Honduras en 1969, los intentos de reanudar y fortalecer el proceso fracasan, afectando de paso a la industrialización que no recobrará el desempeño de los sesenta. Luego, el impacto de la inflación que experimentó una escalada a partir de la crisis petrolera de 1978, no sólo restó impulso a la industria, sino impactó con más crudeza sobre la población más pobre, como que el control del poder estatal por parte de las elites permitió maniobrar para castigar al eslabón más débil de la estructura social, que no poseía capacidad de negociación (Guerra-Borges, 1994: 69).

No es de extrañar, entonces, el deterioro que experimentó la economía a partir de 1974. Dada la inflación en los países centrales, los términos de intercambio se deterioraron al aumentar el precio de las importaciones y, luego de la segunda crisis petrolera de 1978, con la economía debilitada, la aceleración de la deuda externa fue notable. Así que, a continuación del crecimiento experimentado entre 1950 y 1973, todo apunta al empeoramiento de la economía en Centro América, al que se suma la crisis sociopolítica que se agudiza a partir de 1975. Guerra-Borges cita a Rosenthal, quien reporta las disparidades en la distribución del ingreso en la región a finales de los setenta:

el 50% más pobre de la población apenas obtiene [en esa década] entre 17% y 20% del ingreso, proporción considerablemente inferior al [que obtiene el] 5% de la población que se encuentra en la cúspide de la escala distributiva [...] de tal suerte que el estrato del 5% superior excede en aproximadamente treinta veces al que percibe el 20% de la población de ingresos más bajos (1994: 77).

En estas condiciones, el movimiento indígena ingresó en el siguiente período bajo el signo de la contradicción. Y si las determinantes objetivas por sí mismas empujaban en dirección de la confrontación social, no pueden subestimarse los factores subjetivos. Entre estos, como se ha tratado de demostrar, revisten particular importancia las mediaciones religiosas y la “interpelación revolucionaria” levantada por las organizaciones político-militares (Tischler, 2005: 77), que a estas alturas ya no concebían la lucha sin la incorporación de la población indígena.

2. De la radicalización a la guerra (1976-1983)

En este apartado no interesa tanto la descripción de los hechos en su sucesión cronológica cuanto una interpretación global del desarrollo del movimiento indígena en su relación con el Estado, que puede derivarse de los acontecimientos registrados durante este período. Hay que remarcar que se trata de un Estado construido sobre la base de la exclusión y, en lo que toca al mundo indígena, sobre la ideología racista, contraparte de la explotación, practicadas ambas secularmente. De ahí el tono que adquiere la argumentación en este punto, en contraste con el apartado anterior, en el cual interesaba refrescar hechos más distantes.

El punto en que se retoma la discusión tiene que ver con la crisis de las mediaciones de un tipo de relaciones sociales, las capitalistas, cuya reproducción se sustenta sobre condiciones cada vez más precarias. En concreto, se trata del fracaso que el movimiento indígena experimenta al intentar la emancipación de la sociedad indígena siguiendo el patrón de cambios sucesivos casi imperceptibles, dentro de estrategias propuestas por el propio sistema: la Revolución Verde, el proyecto de modernización inspirado por el movimiento desarrollista de Acción Católica, la Reforma Agraria dentro del proyecto de La Revolución, la participación en el sistema de partidos políticos y los intentos de desarrollo autónomo en zonas de colonización. Es decir que había llegado el tiempo de intentar una ruptura ya no solapada, sino radical, lo cual exigía un replanteamiento de estrategias. Este giro permitió al movimiento indígena establecer un vínculo con las luchas precedentes – no sólo indígenas –, dentro de una constelación crítica que se avizoraba desde el período de los primeros pasos, así como en las luchas que llevaron a la Revolución de Octubre y el fallido movimiento guerrillero de principios de los 60, luchas todas que buscaban romper la continuidad marcada por la historia dominante. La radicalización del movimiento indígena ocurre al mismo tiempo que la interpelación revolucionaria toca a las diversas organizaciones y tendencias del movimiento nacional-popular

(Tischler, 2005: 77), en una ola ascendente cuyo horizonte se plantea en los términos del canon clásico leninista –rasgos menos, rasgos más, para el caso guatemalteco.⁹

Inicialmente, resulta pertinente recordar brevemente el surgimiento de las organizaciones guerrilleras. La primera organización formal aparece en 1963, conformada por oficiales desafectos al régimen de Ydígoras Fuentes, por disidentes del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), comunista, y por sindicalistas (Rouquié, 1994: 149). Se implanta en la zona oriental del país, alejada de las poblaciones indígenas, bajo la denominación de Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). Sin embargo, la represión estatal reacciona y las fuerzas guerrilleras son diezmadas entre 1966 y 1970, concluyendo su etapa foquista.

A partir de 1971, no obstante, los sobrevivientes del experimento de los sesenta conforman nuevas organizaciones. Tal es el caso de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), que reivindica una tendencia indigenista. En 1972 se implanta el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), integrado por veteranos de las FAR. Éste será el más poderoso de los movimientos guerrilleros. Las propias FAR resurgen en 1971 cuando se proponen ingresar en las organizaciones sindicales. El PGT, por su parte, establece una relación ambigua con la primera guerrilla y no es sino después de que su dirigencia sufre el descabezamiento en 1966 y 1972, que algunas fracciones se incorporan a la lucha armada en 1978. Finalmente, estas cuatro organizaciones se integran en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), en 1982 (Le Bot, 1997: 115).

En esta fase de rearticulación, se plantea el imperativo, ya fuera de cuestión, de incorporar a las masas indígenas, por considerar que son éstas las que representan a los trabajadores que padecen mayor explotación. Esta visión, sin embargo, no es compartida por todas las organizaciones, especialmente por el PGT, cuya ortodoxia lleva a subestimar la cuestión indígena. En todo caso, tal como apunta Le Bot (1997:

⁹ Hay que hacer notar que el núcleo fuerte del movimiento indígena se suma al movimiento revolucionario, lo cual no contradice el hecho de la continuidad de otras tendencias de tipo culturalista. Por lo cual es necesario reconocer, siguiendo a Tischler (2005: 58), que “no toda la realidad indígena puede ser interpretada a partir del sujeto emergente”.

CAPÍTULO I

167), la dirección del EGP reconoce que dentro de su estrategia se contemplaba que el CUC hiciera las veces de organización de avanzada en aquellos lugares donde, posteriormente, se implantaría la organización político-militar, en su marcha hacia el sur, en donde su objetivo determinaba la toma del poder. De ahí la importancia de analizar la historia del CUC, organización que ofrece, a finales de los setenta, las pautas para resolver los dilemas a los que se enfrenta el movimiento indígena en el periodo anterior y que, como ha quedado apuntado, es resultado de la insatisfacción con las organizaciones que habían encuadrado previamente las acciones del movimiento.

De acuerdo con Fernández (1992: 123), el terremoto de 1976 precipitó la aparición de la organización que dirigentes campesinos e indígenas habían empezado a gestar dos años atrás. Sobre todo, debido a los intercambios entre ciudad y campo y entre las propias comunidades, que el trabajo de reconstrucción permitió. Pero también a la constatación cada vez más evidente de los determinantes estructurales de la condición de miseria en que estaba sumida la mayor parte de la población. Ese mismo año, se fundó el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), que pretendía replicar el movimiento obrero y campesino desarrollado durante el gobierno de Árbenz, con lo cual se desplegó un esfuerzo organizativo en el área rural, que estimuló los intentos de afianzar un movimiento campesino autónomo.

Esta incipiente organización se pone a prueba cuando en noviembre de 1977 los mineros de Ixtahuacán y los obreros de Pantaleón protagonizan sendas marchas hacia la ciudad Capital. A su paso por la Carretera Panamericana, los mineros reciben la asistencia de las organizaciones de base indígenas, que demuestran el nivel de convocatoria y de participación. Además, en mayo y octubre de ese año, por vez primera había participado un contingente indígena en las marchas del Día del Trabajo y de la Revolución de Octubre. Con estos antecedentes, en abril de 1978 se realiza el congreso de constitución del CUC, bajo la consigna “de luchar combativamente, y no sobre la base de la legalidad, por los intereses y los derechos de los campesinos” (Arias, 1985: 91).

Como señala Fernández (1992: 126), los fundadores y principales líderes del CUC provenían del movimiento de emancipación indígena de las décadas anteriores, generalmente miembros “de la segunda generación de militantes de Acción Católica”. De esta cuenta, el CUC prácticamente se implantó sobre la base de los grupos de Acción Católica, que habían seguido diversas tendencias desarrollistas: cooperativas, ligas campesinas y comités pro mejoramiento. Pero también incluyó cofradías y asociaciones juveniles, deportivas y culturales. Dado que el surgimiento del CUC fue posible gracias a estas redes preexistentes, especialmente en el altiplano, su crecimiento fue acelerado. Además, debido a su orientación clasista y ante la represión estatal que pronto empezó a hacer mella, no pasaría mucho tiempo para enmarcar su acción en “la estrategia de la incorporación masiva a la guerra popular” (Arias, 1985: 97).

A pesar de que “cuando nació a la vida pública su programa seguía siendo ciertamente moderado” (Le Bot, 1997: 174), el CUC conocería rápidamente la radicalización, resultado de una combinación de circunstancias. Luego de su aparición pública en la manifestación del 1º. de mayo de 1978, el CUC, junto a otras organizaciones populares, participa en la protesta del 8 de junio contra la matanza de Panzós, perpetrada por el ejército el 28 de mayo. Poco después se vincula al CNUS (92), pasando a engrosar las filas del movimiento popular. La escalada de la represión empieza cuando el ejército hace su incursión en el altiplano, en noviembre de 1978, lo que contribuye a que muchos indígenas, gran parte de los cuales pertenece al CUC, se integren a las organizaciones guerrilleras (Arias, 1985: 92-93).

Pero serán los acontecimientos de 1980 los que precipitarán la radicalización del CUC y la incorporación de miles de indígenas a las organizaciones político-militares. En primer lugar, la quema de la Embajada de España por parte de las fuerzas de seguridad, en enero de 1980, en la que muere un grupo de dirigentes del CUC.¹⁰ Luego, la reunión de Iximché, el 14 de febrero, en la que representantes indígenas

¹⁰ La toma de la Embajada de España sucede ante la ola de represión desatada en el departamento de Quiché y en ella participan dirigentes universitarios a la par de dirigentes del CUC.

CAPÍTULO I

fijan su postura en un documento que puede considerarse una declaración de guerra contra el régimen (Arias, 1985: 102). Finalmente, la huelga general en las plantaciones de la costa sur, a la semana siguiente de la “Declaración de Iximché”. En ésta, el CUC logra movilizar a unos 70,000 trabajadores agrícolas (Tischler, 2005: 77), poniendo en vilo lo que era considerado el punto neurálgico de la economía nacional (Le Bot, 1997: 172). El ascenso insurreccional no podía esperar otra reacción que la represión generalizada. La marcha del 1º. de mayo de ese año, 1980, por ejemplo, dejó el saldo de unas cien personas secuestradas o desaparecidas.

La suerte estaba echada. A partir de ese momento, al incremento de la represión corresponde el crecimiento del movimiento revolucionario, con lo que las organizaciones guerrilleras alcanzan uno de sus más caros objetivos: la incorporación de las masas indígenas. Tal como lo presenta Fernández:

La agitación en el altiplano alcanzó su punto álgido el 20 de octubre de 1980. [...] Ante la imposibilidad de realizar manifestaciones pacíficas, el CUC hizo estallar bombas con propaganda en casi todos los departamentos del altiplano y se realizaron varios actos de sabotaje. En esa fecha el CUC comenzó a coordinar sus acciones con las de otras asociaciones más minoritarias. [...] Esta radicalización [...] coincidía con una nueva fase del movimiento guerrillero que, tras haber generalizado la guerra de guerrillas durante el período 1979-1980, había comenzado a disputar el terreno y las masas al gobierno con el objetivo de construir en terrenos “liberados” un nuevo poder local (Fernández, 1992: 150).

La intensificación de la guerra continúa el resto del año y a principios de 1981 el CUC aparece como la fuerza más numerosa del recién fundado Frente Popular 31 de Enero (FP-31). “En ese año las organizaciones del movimiento popular se autodefinen como *organizaciones revolucionarias de masas*” (Arias, 1985: 106). En la segunda mitad de 1981 el ejército ejecuta la política de tierra arrasada que se prolonga hasta 1983, barriendo con unas 445 aldeas del altiplano noroccidental (Fernández, 1992: 150). La solución final había sido consumada siguiendo las directrices de contrainsurgencia provenientes de un grupo de países que deslumbraban por su ejemplo de modernidad: Estado Unidos, Argentina e Israel. La embestida había sido asestada contra un movimiento que buscaba precisamente

insertarse en la modernidad. La desarticulación del movimiento revolucionario significó la desarticulación del movimiento indígena; si bien, es pertinente anotar que hubo fracciones de éste, menos significativas en el contexto de las tendencias predominantes, que siguieron la dinámica del conflicto armado desde otras posiciones.

Bastos y Camus (2003a: 64-73) han dedicado buena parte de su trabajo a resaltar el papel jugado por un grupo de organizaciones que se mantuvieron al margen de las directrices de la guerrilla durante los años de mayor ímpetu revolucionario. Su rasgo distintivo es su negativa a subsumir las reivindicaciones étnicas a las de clase. Así, se funda en 1980 el Movimiento Indio Tojil que encarna la radicalización del pensamiento indígena. Sus cuadros son mayoritariamente maestros y dentro de las comisiones formadas – la militar, una de ellas – va a destacar el Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria (MAYAS), debido a la producción de dos documentos que hoy son considerados fundacionales por los líderes del movimiento maya.¹¹

La misma importancia han recibido dos boletines editados por la Comisión de Divulgación del Movimiento Indio de Guatemala, otra de las organizaciones que surge bajo el ideario revolucionario indígena. Bajo el nombre *Guatemala*, aparecen los dos primeros números en octubre de 1982 y enero de 1983. El tercero, editado en febrero de 1984, adoptará el nombre *Cholna'oj Maya* (Pensamiento Maya) que indica una nueva visión y un rumbo nuevo para el movimiento indígena. Su inscripción como revolucionarias, a pesar del énfasis concedido a los aspectos culturales, no hace sino reforzar el argumento que previene contra la pretensión de que el movimiento revolucionario se limitaría a las organizaciones político-militares, es decir, las cuatro organizaciones aglutinadas en la URNG. Por el contrario, su orientación nacionalista permite a estas organizaciones plantearse en términos anti-sistémicos, por más que se trate de recalcar su relación ambigua con la guerrilla y su especificidad étnica. En el contexto del movimiento revolucionario, estas organizaciones autodenominadas

¹¹ El primero, “*La violación de los derechos humanos en Guatemala*” de 1980; el segundo, “*Guatemala: de la república burguesa centralista a la República Popular Federal*”, de 1984 (Bastos y Camus, 2003a: 68).

Mayas revolucionarias nacionalistas constituirán, más bien, elementos de la constelación crítica que emerge como negación de lo existente, es decir, como negación del Estado liberal y de la pantomima democrática que lo sostiene.

2.1. Discusión

Es un hecho que las poblaciones indígenas del altiplano guatemalteco se incorporaron al movimiento revolucionario. Cuando no engrosaron las filas de la guerrilla, constituyeron base de apoyo desde la organización comunitaria. El ejército actuó racionalmente fundamentado en esta constatación. Para el movimiento indígena, entrar en esta etapa constituyó una respuesta a la interpelación revolucionaria planteada por las organizaciones político-militares. Representó, por tanto, una opción asumida por una parte significativa de la sociedad indígena y no una simple decantación, como a veces se quiere hacer ver la participación de los indígenas en el conflicto armado guatemalteco.

En el periodo más dramático del conflicto, el movimiento indígena, que no es equivalente a toda la población indígena, no actúa como masa anónima. Una interpretación simplificadora coincidiría en observar una reacción más o menos mecánica ante los condicionamientos externos. Según ésta, la población indígena habría quedado atrapada entre dos fuegos. Sin duda alguna, éste fue el caso de muchos poblados. Pero en lo que concierne al desarrollo del movimiento indígena a lo largo del altiplano noroccidental, no puede deducirse una explicación simplista.

El avance de la guerrilla desde sus dos bastiones iniciales en Ixcán y en la región Ixil y el posterior descenso hacia el centro de Quiché, Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango, permite establecer una relación con los territorios en los cuales se había extendido el movimiento indígena de modernización, desde los años 30 hasta mediados de los 70. Para esa población, la organización no era extraña y tampoco había sido difícil llegar a la explicación de las causas de la

exclusión, sobre todo cuando esta explicación había sido mediada por elementos religiosos no divorciados de la interpretación clasista que abanderaba la guerrilla.¹²

A partir de esta constatación, cobra relevancia la tesis acerca de una nacionalización revolucionaria del indígena y el campesino en Guatemala (Tischler, 2005: 53). Según ésta, a la perspectiva de una nación incluyente habría precedido una etapa de resignificación de las categorías dominantes del *ethos señorial*, arraigadas en el nivel comunitario en la forma de “sentido común”. Este proceso obedece a la emergencia de un nuevo sujeto colectivo, lo cual ocurre a la par de la constitución de la comunidad como espacio de lucha y de resistencia. Sin embargo, esta lucha queda atrapada en los linderos del nivel local, que impide captar la realidad producida por la trama hegemónica del capital. A pesar de esta limitación, los pares de oposiciones que se establecen entre la comunidad y su entorno inmediato constituyen ya una subversión de la ideología encargada de dar sentido a la realidad.¹³ Aquélla por la cual la servidumbre constituiría un orden desigual legitimado natural y racialmente (Tischler, 2005: 67).

La emergencia y consolidación de esta nueva subjetividad, que se internaliza en un sujeto colectivo como *ethos comunitario*, correspondería al periodo de los inicios del movimiento indígena y al periodo que le sigue, durante el cual, como se ha discutido en la primera parte de este capítulo, transitó por una vía alterna a la corriente seguida por el Estado. Esa emergencia constituye también una ruptura con lo que hasta entonces se consideraba natural, es decir, con una forma de existencia basada en la negación del indígena, en su objetivación. La ruptura acontece, sin embargo, en el nivel comunitario. Es éste precisamente el contenido que refuerzan las diversas instancias que sirven de encuadre al movimiento, sobre todo en sus primeras

¹² Rouquié (1994: 120) hace una caracterización de los movimientos guerrilleros centroamericanos. Según él, “las guerrillas centroamericanas [...] comparten un estilo fuertemente teñido de progresismo cristiano y teología de la liberación”. Considérese, por ejemplo, el caso de los jesuitas Fernando Hoyos y Enrique Corral quienes, desde un trabajo pastoral inspirado en la renovación del Concilio Vaticano II y Medellín, inician la organización del CUC y, enseguida, pasan a formar parte de la dirección del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).

¹³ Los pares de oposiciones son: i) indio (nosotros) vs. ladino (ellos); ii) lengua nacional vs. lenguas indígenas; iii) aldea vs. finca, y iv) comunidad indígena vs. individuo ladino (Tischler, 2005: 59).

CAPÍTULO I

etapas. Por ejemplo, el desarrollismo de la primera Acción Católica. También el reformismo de la DC, que para las organizaciones comunitarias significaba primordialmente la lucha por el poder municipal. El CUC, por otra parte, aunque basa su fuerza en las redes comunitarias heredadas de Acción Católica, deja de sustentar la resistencia en el nivel local, con lo que superará la etapa de la ruptura silenciosa.

Ahora bien, la perspectiva de una nación construida desde abajo sólo aparece cuando se rompe el bloqueo mantenido por los de arriba, que luchan cotidianamente por producir y mantener la subalternidad. Esta pugna sin tregua remite al concepto de lucha de clases. El movimiento indígena como un movimiento de los de abajo, de los subalternos, rompió los mecanismos que posibilitaban el dominio. Rompió la asimetría de los idiomas desvelando la posición de poder del español como expresión de las formas culturales injustas propias de lo nacional dominante (Tischler, 2005: 70). Logró romper el cerco ideológico del racismo segregacionista que reproducía y exacerbaba la separación entre mundo indígena y mundo ladino, un efecto espejo muy conveniente a la trama hegemónica capitalista. Lograr que el nudo del conflicto permaneciera ubicado en el nivel comunitario y local se convertía en parte de la lucha por impedir que el conflicto se desplazara hacia el nivel nacional, lugar desde el cual el Estado consumaba el destino dictado para las sociedades periféricas: ‘orden y progreso’, en donde el progreso se reza para quienes dominan y el orden para los dominados.

En suma, la subjetividad que emergió frente al *ethos señorial*, es decir, el propio movimiento indígena de los inicios hasta la mitad de los años 70, se tornaría en sujeto colectivo revolucionario, dentro del proceso de “*nacionalización revolucionaria* (desde abajo) del indígena y el campesino guatemaltecos” (Tischler, 2005: 54), que ocurre a finales de los 70 y principios de los 80. Para que esto fuera posible, no obstante, tanto el CUC – mediación organizativa del campesinado indígena y ladino – como las organizaciones político-militares tuvieron que construir espacios intersubjetivos, más allá de la organización circunscrita a la comunidad. Dentro de estos espacios se produce un conocimiento colectivo que permite la resignificación de

las categorías, a partir de la “memoria local [...] iluminada por una experiencia de lucha nacional y por una conciencia revolucionaria” (Tischler, 2005: 71). La radicalización del movimiento indígena – y hay que recalcarlo, del movimiento de los que luchan desde abajo – en esta etapa de intensificación del conflicto armado da cuenta de un sujeto emergente que busca interrumpir el *continuum* de la historia y ligarse a las luchas pasadas como parte de una constelación revolucionaria.

3. Conclusiones

- 3.1. Entre 1930 y mediados de los setenta, el movimiento indígena emerge como sujeto colectivo teniendo como referente los vínculos comunitarios. La lucha reviste las características de resistencia, emancipación y modernización en el nivel local y comunitario. El hito más contundente de este periodo fue haber roto los dogmas de un *ethos señorial*, traducidos en la vida cotidiana como ‘sentido común’. Un sentido común que significaba la negación del indígena y su concomitante subordinación. Esta subjetividad negada se convierte en subjetividad antagónica, el fermento de lo que posteriormente se convertirá en sujeto colectivo crítico y revolucionario.
- 3.2. El bloqueo del Estado al proyecto de emancipación y modernización del movimiento indígena, por la vía del desarrollo comunitario autónomo, pone en evidencia la crisis del capitalismo subdesarrollado. El fracaso de la Revolución Verde, de la Reforma Agraria, del cooperativismo y de la vía electoral produce un sentido de frustración que sitúa al movimiento indígena frente al dilema de desarticular la lucha o continuarla por otros medios. En todo caso, este bloqueo pone fin a una etapa del movimiento y a la utopía campesina que lo animaba. Se había demostrado la inviabilidad de un proyecto que el movimiento indígena pretendía consumir a pesar del Estado excluyente.
- 3.3. El nacimiento del CUC en 1978 indica la emergencia de una nueva subjetividad que ha trascendido la memoria local, al situar las causas de la miseria que padece el mundo indígena y rural en la trama de relaciones sociales dominantes.

CAPÍTULO I

Esta nueva lectura de la realidad debe mucho a las mediaciones de la iglesia del Concilio Vaticano II y de las organizaciones revolucionarias. La utopía que abraza en esta etapa el movimiento indígena es la de una nación incluyente. La superación de la perspectiva de la lucha como resistencia o como desarrollo comunitario abre el paso a un proceso de nacionalización revolucionaria desde abajo. Este paso sólo es posible cuando el movimiento indígena se constituye como sujeto crítico. La lucha, entonces, se plantea en términos anti-sistémicos y anticapitalistas.

- 3.4. La contención del movimiento revolucionario, dentro del cual se encuadra en esta etapa el movimiento indígena, opera mediante el recurso de la violencia. Lo que antes fue un bloqueo sistemático, durante el conflicto armado se convierte en una política estatal de aniquilamiento de las clases subalternas, lo cual se acentúa en el caso de los indígenas. Siendo el *otro*, el que no cabe dentro de un proyecto de nación, aún más que el ladino pobre, la negación del indígena transcurre, durante los años de mayor represión, ya no a través de su invisibilización, sino mediante una voluntad de reducirlo a nada. En tal sentido, se abandona la racionalización que operaba como ideología y se desnuda la brutalidad, dentro de una racionalidad muy moderna. Es desarticulado el movimiento indígena como sujeto crítico revolucionario.