

Movimiento indio y poder ladino

Yvon Le Bot *

El poder ladino¹

En Guatemala, la Independencia (1821) y el establecimiento de la República se realizaron no sólo en contra de España sino también en contra de los indios.² La Reforma Liberal (1871) —a veces llamada Revolución Liberal— consistió en la instauración de un poder ladino que se ha manifestado y aún se manifiesta por una dominación de carácter racista de la que no existe otro ejemplo tan sistemático en ningún país de América Latina. La siguiente descripción efectuada en 1918 (menos de un siglo después de la Independencia) resume bastante bien las consecuencias de esta “Revolución” que todavía hoy es presentada como la fundadora de la nación guatemalteca:

“La situación actual de los indios es probablemente peor que la de hace cincuenta años, y ciertamente más lamentable que la de las clases inferiores en otras repúblicas de América Central. El desarrollo del sistema de peonaje les ha quitado hasta el último átomo de independencia económica y política de la que gozaban antes, y ha destruido casi por completo su antigua vida comunitaria, expulsándolos de sus hogares. Las municipalidades indígenas, que en muchas localidades existen paralelamente a los consejos municipales ladinos, y que antes administraban los asuntos internos de la comunidad, han sido incapaces de proteger a sus miembros de las maniobras de los habilitadores (encargados del reclutamiento para las plantaciones) y de la tiranía de los

*representantes del gobierno central. Muchas aldeas indias que en otro tiempo se beneficiaban de una suerte de independencia con relación a sus vecinos blancos ahora están completamente a merced de autoridades locales abusivas que, no contentas con extorsionar con dinero a sus administrados bajo cualquier pretexto, le añaden la práctica habitual de vender casi como esclavos, a las personas que tienen bajo su gobierno”.*³

La democracia ladina

La “Revolución Guatemalteca” (1944-1954) tuvo por objetivo sustituir las dictaduras oligárquicas (poder de los plantadores de café y de la United Fruit) por una democracia moderna, fundada en elecciones, independencia e integración nacionales. Actuando así, algunos de sus protagonistas pensaban regresar al modelo de Estado-Nación de 1871, traicionado, según ellos, por los sucesores de Barrios.⁴ Sea lo que fuere, la abolición del trabajo obligatorio, la movilización sindical, el acceso al poder local y sobre todo la reforma agraria, beneficiaron de alguna manera a los indígenas.

“Después de 1945, las principales autoridades municipales se elegían por voto popular para un periodo determinado. Donde los indios eran la mayoría, las autoridades indias alcanzaban generalmente las alcaldías, y recibían los medios legales para gobernar realmente. Era la primera vez que desde la conquista española, a principios del siglo XVI, los indios se veían investidos de alguna forma de poder político. Los efectos de un cambio profundo a través de las campañas, inclusive en las comunidades más alejadas, eran claramente visibles, tanto en los indios como en los ladinos; yo personalmente lo

* Sociólogo del Centre national de la recherche scientifique (Groupe de recherche sur l'Amérique Latine). Los artículos sobre Guatemala han sido elaborados antes de la restauración de la democracia. NDLR (1988).

iniciativa en el ámbito local, y no tuvieron ninguna participación en la dirección nacional del movimiento. Además y sobre todo, los objetivos de éste (modernización capitalista, etc.) sólo se identificaron con los de los indígenas en la medida —efectiva en un primer momento— en que las reformas mencionadas permitían una reconstitución o un refuerzo de la autonomía y de las solidaridades comunitarias. La abolición de los servicios obligatorios, la recuperación de las tierras, el acceso al poder local y al comercio eran utilizados por los indios como elementos de una dinámica comunitaria que de ninguna manera era aquélla buscada por los dirigentes del movimiento. En efecto: en su discurso de investidura, el coronel Arbenz (presidente de 1951 a 1954) presentaba a las comunidades indias como un obstáculo al desarrollo nacional así como lo eran también el latifundismo y las relaciones “feudales” de producción.

Finalmente, el punto de vista apologético citado más arriba, no tiene en cuenta las formas de resistencia que, por motivos políticos y religiosos, suscitó la “democracia ladina” en el seno de amplios sectores —sin duda mayoritarios— de la población indígena. El testimonio siguiente, de Domingo Hernández Ixcoy, indio quiché, da cuenta de ello claramente:

“En la época del 44, en el campesinado, en el indígena no se entendió tanto esto, en el sentido de que no hubo ningún trabajo de concientización. En la época de Jacobo Arbenz, hubo confusión en el campo. Me acuerdo, cuando yo era chiquitillo se hablaba todavía del comunismo, se hablaba del comunismo que era un miedo, era un terror, que toda la extrema derecha metió un miedo a toda la población para que se levantara en contra de Jacobo Arbenz, como no había un trabajo previo de politización de la población.

En sí el pueblo del altiplano no la sintió tanto, la sintió como una oosa en contra de ellos, una cosa que les afectó. Donde se sintió un poco más es en la costa sur, en algunos lugares donde funcionó un poco la reforma agraria, pero tampoco la gente entendía porque eso; entonces sin un trabajo de politización, fue un poco aislado. En el altiplano se oyó que hubo esa toma del poder por Jacobo Arbenz, pero muchas de las opiniones de las gentes, en el caso de los familiares de nosotros, decían que Jacobo Arbenz fue mala gente, quiso terminar con la religión, quiso terminar con la cultura indígena...”⁶

La guerrilla ladina

La guerrilla (“el Movimiento Revolucionario”) de los años 60, era también un problema interno del mundo ladino. Los pocos indios movilizados no figuraban más que en calidad de subordinados y marginales, y los objetivos (la obtención del poder del Estado, la liberación nacional, el socialismo... pero no la democracia, “concepto burgués”) habían sido definidos más que nunca sin consultar y sin tomar en cuenta la voluntad, los deseos o las aspiraciones de esta “mayoría no nacional” que son los indígenas guatemaltecos. La “liberación nacional”, tal como se concibió y buscó por una minoría de ladinos de extracción citadina y de clase media, no hubiera sido más que una de las variantes de esta exclusión no deseada por los mismos indios. Algunos de los protagonistas de esta aventura sangrienta a lo sumo sólo movilizó a algunas centenas de combatientes y produjo una represión feroz que causó millares de muertos —de 8 000 a 10 000 se dice habitualmente— entre los campesinos ladinos del Oriente, se percataron de ello y decidieron tener en cuenta esta experiencia en sus acciones futuras.

Pero mientras se desarrollaba este drama, el mundo indígena —visitado ocasionalmente y muy localmente por algunos guerrilleros que luchaban en retirada— evolucionaba en una esfera totalmente distinta. Tomaba conciencia de sus propios cambios, menos espectaculares, imperceptibles para la sociedad urbana guatemalteca, e ignorados en el extranjero por los medios de comunicación y los intelectuales que entonces no veían a América Latina más que bajo la luz apocalíptica del anuncio de “cien Vietnams”.

Una mutación profunda

En un contexto político adverso, dentro de categorías y bajo formas muy poco “revolucionarias”, y con una discreción totalmente india, se desarrollaba en el seno de la sociedad indígena el primer movimiento desde la Conquista que significó una democratización en las bases y en la profundidad de la sociedad guatemalteca (no del régimen político). Este movimiento no es reductible a ninguna de las etiquetas con las que se ha presentado o por las que se ha buscado calificarlo (movimiento de conversión, movimiento cooperativo, desarrollo de las comunidades...); ni a ninguna de las organizaciones; ni a ninguna de las direcciones; ni a

iniciativa en el ámbito local, y no tuvieron ninguna participación en la dirección nacional del movimiento. Además y sobre todo, los objetivos de éste (modernización capitalista, etc.) sólo se identificaron con los de los indígenas en la medida —efectiva en un primer momento— en que las reformas mencionadas permitían una reconstitución o un refuerzo de la autonomía y de las solidaridades comunitarias. La abolición de los servicios obligatorios, la recuperación de las tierras, el acceso al poder local y al comercio eran utilizados por los indios como elementos de una dinámica comunitaria que de ninguna manera era aquélla buscada por los dirigentes del movimiento. En efecto: en su discurso de investidura, el coronel Arbenz (presidente de 1951 a 1954) presentaba a las comunidades indias como un obstáculo al desarrollo nacional así como lo eran también el latifundismo y las relaciones “feudales” de producción.

Finalmente, el punto de vista apologético citado más arriba, no tiene en cuenta las formas de resistencia que, por motivos políticos y religiosos, suscitó la “democracia ladina” en el seno de amplios sectores —sin duda mayoritarios— de la población indígena. El testimonio siguiente, de Domingo Hernández Ixcoy, indio quiché, da cuenta de ello claramente:

“En la época del 44, en el campesinado, en el indígena no se entendió tanto esto, en el sentido de que no hubo ningún trabajo de concientización. En la época de Jacobo Arbenz, hubo confusión en el campo. Me acuerdo, cuando yo era chiquitillo se hablaba todavía del comunismo, se hablaba del comunismo que era un miedo, era un terror, que toda la extrema derecha metió un miedo a toda la población para que se levantara en contra de Jacobo Arbenz, como no había un trabajo previo de politización de la población.

En sí el pueblo del altiplano no la sintió tanto, la sintió como una cosa en contra de ellos, una cosa que les afectó. Donde se sintió un poco más es en la costa sur, en algunos lugares donde funcionó un poco la reforma agraria, pero tampoco la gente entendía porque eso; entonces sin un trabajo de politización, fue un poco aislado. En el altiplano se oyó que hubo esa toma del poder por Jacobo Arbenz, pero muchas de las opiniones de las gentes, en el caso de los familiares de nosotros, decían que Jacobo Arbenz fue mala gente, quiso terminar con la religión, quiso terminar con la cultura indígena...”⁶

La guerrilla ladina

La guerrilla (“el Movimiento Revolucionario”) de los años 60, era también un problema interno del mundo ladino. Los pocos indios movilizados no figuraban más que en calidad de subordinados y marginales, y los objetivos (la obtención del poder del Estado, la liberación nacional, el socialismo... pero no la democracia, “concepto burgués”) habían sido definidos más que nunca sin consultar y sin tomar en cuenta la voluntad, los deseos o las aspiraciones de esta “mayoría no nacional” que son los indígenas guatemaltecos. La “liberación nacional”, tal como se concibió y buscó por una minoría de ladinos de extracción citadina y de clase media, no hubiera sido más que una de las variantes de esta exclusión no deseada por los mismos indios. Algunos de los protagonistas de esta aventura sangrienta a lo sumo sólo movilizó a algunas centenas de combatientes y produjo una represión feroz que causó millares de muertos —de 8 000 a 10 000 se dice habitualmente— entre los campesinos ladinos del Oriente, se percataron de ello y decidieron tener en cuenta esta experiencia en sus acciones futuras.

Pero mientras se desarrollaba este drama, el mundo indígena —visitado ocasionalmente y muy localmente por algunos guerrilleros que luchaban en retirada— evolucionaba en una esfera totalmente distinta. Tomaba conciencia de sus propios cambios, menos espectaculares, imperceptibles para la sociedad urbana guatemalteca, e ignorados en el extranjero por los medios de comunicación y los intelectuales que entonces no veían a América Latina más que bajo la luz apocalíptica del anuncio de “cien Vietnams”.

Una mutación profunda

En un contexto político adverso, dentro de categorías y bajo formas muy poco “revolucionarias”, y con una discreción totalmente india, se desarrollaba en el seno de la sociedad indígena el primer movimiento desde la Conquista que significó una democratización en las bases y en la profundidad de la sociedad guatemalteca (no del régimen político). Este movimiento no es reductible a ninguna de las etiquetas con las que se ha presentado o por las que se ha buscado calificarlo (movimiento de conversión, movimiento cooperativo, desarrollo de las comunidades...); ni a ninguna de las organizaciones; ni a ninguna de las direcciones; ni a

Foto de Susan Meiselas/Magnum.



La otra conversión: expansión de sectas del Bautismo evangélico cerca de Chichicastenango.

ninguno de los programas que simultánea o sucesivamente se dieron y que con frecuencia no dan cuenta más que de los aspectos más “objetivos”, los más “materiales” o los más “visibles” (acentuando, cada vez, uno solo de esos aspectos) de un cambio de relaciones sociales en el interior de las comunidades indígenas, entre indios y ladinos en el nivel de la sociedad local y de una manera indirecta, entre sociedad local y nacional.

Sin embargo, puede considerarse al CUC (Comité de Unidad Campesina) de los años de 1978 a 1981 como la expresión más acabada de un movimiento social que en sus distintas etapas y dimensiones tuvo por objetivo la emancipación india sin la cual toda teoría y toda acción “revolucionarias” o “democráticas” no podrían en Guatemala sino repetir, eventualmente bajo nuevas formas, los errores, los malentendidos o las desviaciones de la “Independencia”, de la “Revolución Liberal”, de la “Revolución Guatemalteca” o del “Movimiento Revolucionario de Liberación Nacional”.

Se ha descrito al movimiento indígena sobre todo en sus dimensiones religiosas (conversión de la religión maya-católica al neocatolicismo) y económicas (desarrollo, “revolución verde”: utilización de fertilizantes químicos, expansión del crédito, irrigación, comercialización),⁷ médicas y educativas (extensión de los servicios de salud, de la escolarización y de la radio), de movilización social (cooperativas, ligas agrarias, asociaciones comunitarias y políticas).

En el espacio local, numerosos conflictos agrarios han opuesto a campesinos y terratenientes, a colonos y militares, a indios y ladinos. La colonización de la zona de Ixcán constituye un logro del Movimiento. Pero durante todo este periodo —años 60 y 70—, la reforma agraria era un tema tabú: predicarla era provocar directamente al régimen, nacido de la liquidación violenta y brutal de aquella experiencia de 1954. Por otra parte, los orígenes “contrarrevolucionarios” del Movimiento —el que apareció y se desarrolló en el marco de una reconquista

religiosa efectuada por la Iglesia Católica en el medio campesino— y después su alianza con la democracia cristiana versátil pero más bien moderada, lo alejaron de esa primera orientación.

Hay en revancha un aspecto del Movimiento que casi no se ha tocado: su dimensión ética. Ésta le da su propia figura, distinta de la de otros fenómenos de modernización económica, de movilización política o de conversión religiosa en el campo de América Latina en la misma época (donde, por otro lado, también pueden observarse movilizaciones de naturaleza semejante).

Igualdad, dignidad y solidaridad

Los valores centrales de referencia son aquí éticos tanto o más que económicos, políticos o religiosos. Que se trate de producción y comercialización, de poder local, de educación, de sistemas de ritos y de creencias, la voluntad de emancipación se orienta hacia un ideal de justicia que se traduce en prácticas donde la exigencia moral está siempre en el primer plano.

La busca de la independencia en las relaciones económicas (sustraerse del trabajo en las fincas...), y en las relaciones de poder (sustraerse de las arbitrariedades de las autoridades ladinas y de los chamanes), corresponde a un deseo de libertad y de responsabilidad, a una fuerte aspiración a la autonomía —cualquiera que sea el grado de dependencia característico de los medios, de las estrategias y de las fases.

Se define al actor por sus lazos de solidaridad comunitaria. Quienes anhelan la acumulación capitalista individual (grandes comerciantes indios...), se separan del Movimiento, se alejan (es raro que explícitamente sean separados de él). El adversario es, él mismo, descrito en términos éticos más que políticos o económicos: no es el "imperialismo" o "el propietario de los medios de producción", sino el ladino del pueblo, de la aldea o de la cabecera municipal; éste desde que obtiene un mínimo de poder (¿qué ladino no lo tiene, al menos simbólicamente, por el mismo hecho de ser ladino?), es objeto de una profunda desconfianza por parte del indio. Aún antes de que las argumentaciones ideológicas traten de persuadirlo de lo contrario, el indio está convencido íntimamente, con base en una experiencia histórica de varios siglos, de que ningún ladino aceptará considerarlo como su igual. Las peripecias del conflicto actual no harán sino reforzarlo en su creencia de que,

menos que ningún otro sector, la minoría ladina del pueblo no está dispuesta a permitir la emancipación del indio.

La referencia religiosa, presente en todas sus etapas, está profundamente enraizada en una realidad sociológica, y es inseparable de las aspiraciones éticas; estas últimas con frecuencia coinciden con las de las religiones campesinas o las de los movimientos milenaristas campesinos; el nuevo Dios proclama la igualdad de los indios y los ladinos (y está manifiestamente mucho más cerca de los primeros), condena la injusticia y predica la solidaridad comunitaria. La "conversión" significa más la modificación de la conducta y de los valores que la preceden, que arrebatos de misticismo —lo que no excluye ni la existencia de experiencias de ese tipo ni la importancia de representaciones o discursos teológicos que se suceden uno tras otro, o se sobreponen a las diferentes etapas del Movimiento, desde la "extirpación" del paganismo hasta la "teología de la liberación".

La identidad

Contrariamente a lo que sucede con otras luchas indias en América Latina desde los años 70 y con los discursos indianistas, la cultura india como objeto aislado, materializable en lenguas, costumbres, etc., no es reivindicada, —en un primer tiempo— por el movimiento indio guatemalteco. En la medida en que el Movimiento nace de una ruptura con la costumbre (la tradición) y hace de la escolarización (en español) uno de sus principales caballos de batalla, sin contar las otras formas de apertura a la sociedad nacional (radios, comercio, etc.), puede verse en estos hechos un motor poderoso de aculturación, pero de una aculturación sin "ladinización": se hace acompañar, por el contrario, de una afirmación de identidad india de la que conserva y a veces refuerza ciertas manifestaciones simbólicas. La extensión del español, por ejemplo, no significa el abandono de las lenguas indígenas: el quiché se volvió, entre otras lenguas, radiofónico, "moderno", y vuelve a cobrar valor a los ojos de muchos de sus hablantes, en particular entre los jóvenes. Por otra parte, la dinámica propia del Movimiento pondrá, pronto en el primer plano algunos de sus elementos culturales. Mientras que la primera versión del programa del CUC (que es, ya se dijo, la organización estructurada desde 1978 del Movimiento) no los menciona, la segunda repara este "olvido". Otra

ilustración de esta evolución: el campesino indio que, por orgullo y por desafío, se vestía de nuevo con el traje tradicional de su comunidad un poco antes de ser "eliminado", y cuando era, desde todo punto de vista, un excelente ejemplo de esta aculturación sin ladinización.⁸

Pero rebasando estas manifestaciones "objetivas", diversas y heterogéneas, la cultura india consiste sobre todo en ese mensaje y en esa sabiduría que Rigoberta Menchú nos dice que están en el corazón de su acción y sobre los cuales, como lo hacen todos sus "hermanos", mantiene la mayor reserva y discreción. Esta referencia que queda por analizar (¿es analizable?) es la que da al Movimiento su carácter de movimiento de afirmación de identidad indígena.⁹

Etnias y comunidades

No se trata, pues, de un movimiento cultural en el sentido estrecho de la palabra. Tampoco es un movimiento "étnico". Fundándose en criterios lingüísticos, pueden distinguirse hasta 23 "etnias" en Guatemala, incluidos en esa clasificación los ladinos y los garifunas. Algunas de esas etnias indias (los quichés, los cakchiqueles, los mames, etc.) tuvieron, en la época precolombina y hasta la conquista española, una existencia histórica rica, y constituyeron entidades políticas específicas, de manera que es posible, al menos por analogía y para esa época, hablar de pueblos, de naciones incluso: quiché, cakchiquel, mam... Lo que queda pertenece al orden de la memoria histórica (los quichés recuerdan en ocasiones que para combatirlos los cakchiqueles se aliaron a los españoles), y al de las relaciones entre las etnias (los quichés tienden a considerarse superiores a los mames)... La afirmación de la pertenencia étnica nos remite, sobre todo hoy, a una pertenencia lingüística y secundariamente, en ocasiones, se refiere a esas diferencias históricoculturales, difícilmente perceptibles para un observador exterior. Desapareció por completo la unidad política de esas etnias. Lo que no quiere decir que no pueda ocasionalmente volver a aparecer en el seno de algunas de ellas.¹⁰ El Movimiento en la fase que precede al conflicto armado, tuvo su cuna en las unidades "naturales" de organización social: las comunidades. En aquel momento, la identidad india se manifestaba socialmente, primero y sobre todo, por la pertenencia a una colectividad aldeana. Pero esta pertenencia no basta para definir el Movimiento. De otra manera los

costumbristas (tradicionalistas) constituirían su base más sólida. Contra ellos, los renovadores forman una comunidad dentro de la comunidad, o más bien quieren formar una nueva. Pero esta ruptura interna esconde otra: la de los lazos de dependencia con respecto a la sociedad ladina. El adversario inmediato puede ser el cacique indígena —principal, zahorín, contratista o caporal—¹¹ pero más allá, el adversario es el ladino que lo manipula o que lo utiliza; es decir, el poder ladino tal como se vive cotidiana e inmediatamente en las aldeas, pueblos, municipios, plantaciones. El ideal de la comunidad nueva es reagrupar a todos los indígenas de la antigua comunidad y también eventualmente a los no indios que se apartan de ese poder ladino.

Democracia local y oposición "democrática" nacional

El reto es, pues, igual y fundamentalmente político. Todas las partes involucradas lo perciben claramente. Tanto las reivindicaciones de carácter ético como las de carácter económico, ponen en tela de juicio las bases de un poder que funciona y se perpetúa mediante la discriminación entre ladinos e indios.

La dimensión política se centra en retos locales, aunque comprende también potencialidades que las organizaciones revolucionarias desearían precisar y utilizar en una escala mayor, (siguiendo en esto el ejemplo de un partido "democrático" con una dirección también ladina: la DC, la Democracia Cristiana).

A los "intendentes" municipales (casi siempre ladinos), nombrados por el "jefe político" departamental, a su vez nombrado por el general presidente Ubico, sucedieron, a partir de 1945, alcaldes elegidos. En numerosos municipios de las tierras altas, las personalidades indígenas fueron formalmente elegidas para presidir las municipalidades. En realidad, en la mayoría de los casos, eran nombradas por el consejo de ancianos, conforme al sistema de cargos, y con el acuerdo de los notables locales ladinos y/o con el de las autoridades departamentales y nacionales que se formaban exclusivamente de ladinos. El alcalde indígena estaba, además, "secundado" y controlado por un secretario de alcaldía generalmente ladino. Con semejante estructura, raras eran las municipalidades que no fueran progubernamentales.¹²

A pesar del cambio radical del régimen y del personal político, el sistema se perpetúa en ciertos casos después de 1954: el consejo de los ancianos se alinea entonces



Foto de Thomas Höpker/Magnum.

a la nueva política y el alcalde sigue siendo indígena, aunque rara vez se le reclute de entre las personas que hayan ejercido una función oficial en el periodo anterior.

Sólo hasta la segunda parte de la década de los 60, los indígenas podrán ser candidatos y con éxito para las funciones municipales —obtienen algunas alcaldías “oficiales”— sin el respaldo de las autoridades comunitarias tradicionales y sin el sostén de una autoridad o de un partido gubernamentales. Lo que no quiere decir que estén libres de toda tutela ladina: esos candidatos se presentan por la DC que, desde sus inicios, una decena de años antes, se había puesto en contacto con la “acción católica”. Estos dos organismos, en ese tiempo, tenían posiciones muy conservadoras; evolucionaron conjuntamente, en esa década, tanto en el discurso como en la práctica hacia una dirección progresista moderada.¹³

La DC busca asentar su fuerza de partido nacional de oposición erosionando la influencia de los partidos gubernamentales en la sociedad india, y utilizando en su propio beneficio el dinamismo con el cual los indígenas disidentes les disputan a las autoridades (ladinas e indígenas) la gestión de los negocios locales. Actuando de esa manera, la DC contribuye a reforzar al Movimiento, en su unidad regional, más allá de las particularidades de cada municipio, así como a la aparición del mismo en la escena nacional.¹⁴ Con la protección y ayuda de este partido, las elecciones de indígenas disidentes para dirigir las municipalidades, se van a multiplicar.¹⁵

Para la DC, el movimiento de emancipación indígena es antes que nada un trampolín para que sus diputados, en general ladinos,¹⁶ sean elegidos y de esta forma ascender al poder ejecutivo. Pero la manipulación no va en un solo sentido: por su parte, los sectores indígenas no conformistas utilizan la DC como pararrayos y como medio de acceso a las fuentes de financiamiento para programas de modernización y desarrollo de las comunidades. Su actitud no es necesariamente diferente a la que tuvieron en el periodo comprendido desde los años 30 hasta finales de los 70, con respecto a la Iglesia Católica. En cierto sentido, tampoco es muy diferente a la actitud que tendrán con respecto a las organizaciones de la guerrilla. Obtienen de ciertos sectores de la Iglesia y de la DC, entre otras cosas, una relativa protección política y un apoyo material; y exigirán a la guerrilla sobre todo una protección militar; sin embargo esta última demostrará ser ineficaz.

Entrada de lleno en la guerra

¿Cómo es posible que este Movimiento, asociado íntimamente en sus orígenes y durante un periodo largo con las corrientes “contrarrevolucionarias”, y aliado después con las fuerzas reformistas moderadas, vaya a conectarse, en la segunda mitad de los años 60, con la guerrilla revolucionaria la que había sido reformada a partir de bases nuevas? Sin entrar ahora en análisis detallados, recordemos algunos de los acontecimientos y el contexto que impulsaron ese cambio y ayudan a entenderlo.

En primer lugar, por la crisis petrolera, en 1974 se triplicaron los precios de los fertilizantes. Mientras que la crisis mundial de 1929 tuvo el efecto indirecto de hacer casi imposible el pago de las deudas de los trabajadores de las plantaciones, preparando con ello el terreno a los primeros gérmenes del Movimiento, otra crisis internacional, la de 1973, detiene bruscamente el dinamismo económico, y esta “revolución verde” que había permitido la extensa implantación del Movimiento en las tierras altas.

Ese mismo año, la Democracia Cristiana muestra su impotencia para hacer respetar sus propias victorias en las elecciones, perdiendo de esta manera una gran parte de credibilidad, y en particular la confianza de los indígenas renovadores en cuanto a su capacidad para darles protección e impulso a nivel nacional.

Mientras que las perspectivas económicas y políticas se derrumbaban, sobrevino el terremoto (en febrero de 1976) que conmocionó a toda la sociedad guatemalteca, pero sobre todo al altiplano indio, herido en el corazón. A posteriori la ambivalencia de ese acontecimiento, sin embargo, aparece muy acentuada: más allá de sus efectos negativos inmediatos, dio lugar a una ayuda exterior —en material y en personal— sin duda muy superior a lo que jamás las tierras altas habían recibido. Pero también fue el pretexto para una mayor militarización de algunas regiones, precisamente allí donde se había localizado la guerrilla.

En ese contexto efervescente, el conflicto armado, cuyas primeras manifestaciones públicas habían aparecido el año anterior (1975), iba a extenderse poco a poco hasta abarcar a casi la totalidad de las tierras altas.

La paz se había roto. Con ella iban a desaparecer las condiciones que habían hecho posible las transformaciones profundas de la sociedad india, desde su interior, sin que se hubiesen producido un enfrentamiento con el sistema, ni revueltas parciales que habrían sido rápi-

damente reprimidas. Sin insurrección ni alzamientos, esta movilización pacífica había hecho más por la emancipación y la modernización de la sociedad indígena que todas las luchas indias realizadas desde la Conquista.

Eso bastaba para que esa movilización fuera considerada intolerable por el poder ladino, primero por sus detentores y representantes a escala local. Pero a partir del momento en que los lazos entre el movimiento indio y la guerrilla fueron vistos como una amenaza para la cúspide, el poder reaccionó con la ferocidad de un animal acorralado, esta respuesta consistió en múltiples masacres de población civil. Todo lo cual se llevó a cabo por etapas: desde acciones muy localizadas y de carácter defensivo o intimidatorio, hasta contraofensiva del ejército en 1981 y 1982 después de las huelgas preinsurreccionales en las fincas (1980), y de la tentativa de la guerrilla de querer aislar el altiplano del resto de "Guatemala útil", y de ponerlo así en un estado de insurrección.

De esta guerra y de sus efectos desastrosos en la sociedad indígena, los artículos que siguen ofrecen un panorama general.

Notas

¹ Ladinos: en Guatemala este término al principio servía para designar a los indios que habían aprendido el español, como lo hicieron los judíos ladinos en España. Por un desplazamiento del sentido y por los cambios de los estratos sociales, designó después a la población no india. Debe distinguirse este término de "latino" cuyo uso en América Latina es mucho más tardío, ya que su aparición sólo puede comprobarse en el siglo XIX.

² El propio autor del Acta de Independencia hizo esta confesión: "Declaramos la Independencia antes de que el pueblo lo hiciera."

³ Dana G. Murro, *The Five Republics of Central America; their Political and Economic Development and their Relations with the United States* (1918), New York, Oxford University Press, citado por Shelton Davis, "The Social Roots of Political Violence in Guatemala", *Cultural Survival Quarterly*, vol. 7, primavera de 1983, No. 1, p. 4. Dana Murro llevó a cabo una

encuesta para la Carnegie Endowment for International Peace en los cinco países de América Central.

⁴ El general Justo Rufino Barrios fue presidente de Guatemala de 1873 a 1885.

⁵ Morris Siegel, "Perspectives on Guatemala", *New Republic*, 19 de julio de 1954. Citado por Shelton Davis, *ibidem*, p. 8. Morris Siegel, antropólogo norteamericano, realizó un trabajo de campo en San Miguel Acatán, Huehuetenango, antes de 1944, y a principios de los años 50 regresó al mismo lugar.

⁶ "Guatemala, las raíces de una realidad práctica", entrevista que hizo François Lartigue a Domingo Hernández Ixcoy, y apareció en *Civilización*, No. 2, sept. 1984, México.

⁷ R. Falla, *Quiché rebelde*, Ed. Universitaria, Guatemala, 1978; H. Lehmann (director), *San Andrés Sajcabajá*, Ed. Recherche sur les Civilisations, París, 1983.

⁸ Cuando los indios se visten "de europeos", fenómeno que sucede hoy en la gran mayoría de los hombres, lo hacen de tal manera que guardan o reconstruyen los signos de su "indianidad". Este hecho no es más que una de las numerosas manifestaciones de la costumbre que tienen de adquirir nuevas formas pero adaptándolas y reinventándolas. Igual habría pasado con las imposiciones vestimentarias españolas.

⁹ Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú*, Barcelona, 1983.

¹⁰ Aunque no forzosamente la condición étnica de sus miembros constituye un criterio de organización, el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres) empezó desde hace algunos años a ponerla de manifiesto. Ríos Montt, por su parte había decidido dar una silla en el Consejo de Estado a un representante —designado— de cada una de las 23 etnias. Esta podría considerarse una pálida evocación sin futuro de los "consejos étnicos" mexicanos, o de la política soviética en Afganistán, que sólo son teatrales.

¹¹ Principal equivale a anciano, autoridad comunitaria patriarcal; el zahorín es un chamán; el contratista es un habilitador, enganchador de mano de obra; caporal es capataz.

¹² Existían, y aún existen en algunos municipios, "alcaldías indígenas" subordinadas a la administración municipal oficial.

¹³ La compenetración de la Democracia Cristiana con el Movimiento se acentuará especialmente en los departamentos de Chimaltenango y del Quiché. Éstos, después de 1975 se convertirán en las bases principales del CUC y en el escenario de las operaciones del EGP.

¹⁴ En los 60 y a principios de la década de los 70, la resonancia nacional del movimiento será, no obstante, limitada; su transformación posterior en una fuerza sindical campesina, y su conjunción con la guerrilla, son sobre todo las que le permitirán irrumpir en la escena nacional.

¹⁵ En 1974, año en que la DC gana las elecciones presidenciales, (triumfo del que se ve despojada inmediatamente), algunas personalidades indígenas, la mayor parte candidatos de ese partido aunque algunos lo eran del PR (Partido Revolucionario, de centro derecha) fueron elegidas alcaldes en 8 de los 16 municipios de que consta el departamento de Chimaltenango.

¹⁶ Solamente dos diputados indios fueron elegidos en 1974, un candidato de la DC, en Chimaltenango, y el otro del PR, en Sololá.