

Lukas Rehm

Lukas Rehm es estudiante doctoral de la Universidad de Bielefeld, Alemania, y actualmente adelanta una investigación sobre *La Violencia* en Colombia.



"Indios y ladinos nunca podrán ser amigos". Acerca de los orígenes del movimiento maya en Guatemala, 1976-1985¹

Resumen

A más tardar a partir de los años noventa, los movimientos indígenas alrededor del mundo se han convertido en actores políticos a nivel nacional. Sin embargo, en el presente artículo se demuestra que, contrario a la opinión científica establecida, los orígenes del movimiento maya en Guatemala se remontan a los años setenta. Retando tanto al Estado nacional como a la guerrilla izquierdista, el movimiento maya se definió en una de las guerras civiles más sangrientas del siglo XX en Latinoamérica.

Palabras claves: indígenas, guerrilla, maya, Guatemala, siglo XX

Abstract

At the latest since the 1990s indigenous movements around the world have become political actors on the national level. Nevertheless the present study shows that, contrary to established scientific opinion, the origins of the Guatemalan Maya



Movement go back to the 1970s. Challenging the National State as well as leftist guerrilla organizations the Maya Movement arose during one of the most sanguined Latin American civil wars of the 20th century.

Key words: indigenous, Maya, Guatemala, 20th century.

Introducción

Desde los años noventa del siglo XX, los movimientos indígenas se han convertido en actores políticos a nivel global. Uno de los más conocidos latinoamericanos es el movimiento maya guatemalteco. A pesar de la atención que ha venido adquiriendo el movimiento maya desde hace veinte años², los procesos de organización de la población indígena anterior a la transición a los gobiernos formalmente democráticos a partir de 1985 han sido ignorados en su mayoría por la academia.³ En el presente artículo, sin embargo, mostramos que ya desde los años setenta se ha venido estableciendo un movimiento indígena autónomo e independiente, tanto del Estado guatemalteco como de las organizaciones guerrilleras de corte socialista.⁴ Rechazando un análisis

exclusivamente clasista de la realidad social guatemalteca, los activistas indígenas, que muchas veces habían gozado de estudios superiores y hasta universitarios y que en su mayoría se radicaban en las cabeceras departamentales del occidente indígena del país como Quetzaltenango y Huehuetengango, la analizaban con base en una diferencia étnica fundamental dentro de la sociedad guatemalteca. En el análisis que hacían de la realidad guatemalteca fueron influenciados notablemente por las luchas de independencia en África y Asia que siguieron a la Segunda Guerra Mundial de manera que, aparte de marxistas como Lenin o el austriaco Otto Bauer, políticos y científicos como Franz Fanón o Carlos Guzmán-Böckler dejaban su huella ideológica en el movimiento indígena. Este movimiento mantenía un discurso que anhelaba crear una comunidad indígena panétnica que trascendiera las fronteras culturales entre las 22 etnias de origen maya y se diferenciaba explícitamente de la población ladina⁵. Estos objetivos se resumen en las reivindicaciones que pusieron los participantes del Seminario Indígena⁶, llevado a cabo en Tecpán en el año 1974, y que buscaban:



la formación de una ideología propia y definida, con objetivos y lineamientos claros y precisos, basada en nuestras propias circunstancias y características, que permita intensificar los valores originales y utilizar valores universales, a fin de que logremos la unificación de todo el indígena guatemalteco, la planificación y organización necesaria en el esfuerzo por la reapropiación de nuestra historia, la preeminencia de nuestra cultura y la penetración en el poder.⁷

Es de anotar que en medio de la sangrienta guerra civil guatemalteca entre el Estado guatemalteco y las guerrillas socialistas era difícil establecer firmes organizaciones indígenas y usar los medios de comunicación para los fines del movimiento, "la unificación de todo el indígena guatemalteco" y "la formación de una ideología propia y definida". Por lo general, las organizaciones y los activistas indígenas estaban obligados a actuar desde la (semi)clandestinidad recurriendo a los ensayos, manifiestos y panfletos escritos a máquina para el proselitismo político. Una de las pocas revistas que pudo publicarse durante los años estudiados fue la revista *Ixim - Notas Indígenas* (1977-1979) que se definía como propiedad colectiva de la población indí-

gena y sirvió como plataforma para la diseminación del pensamiento panétnico.⁸

Por ello, no se puede afirmar que el movimiento indígena panétnico tuvo mayor impacto en la política guatemalteca de los años setenta y principios de los ochenta. Tanto en el quehacer político cotidiano como en la opinión pública nacional e internacional predominaba el conflicto interno. No obstante, es de suma importancia para la comprensión de la reciente historia guatemalteca ya que fue el movimiento indígena aquí estudiado el que sentó las bases conceptuales necesarias para el actual movimiento maya: la auto representación de la población indígena como un "pueblo Maya Indígena"⁹ unificado y las reivindicaciones que se deducen de éste planteamiento. En otras palabras, los orígenes del movimiento maya como lo conocemos hoy se remontan a la década de los años setenta del siglo XX y sólo a partir del conocimiento de la génesis histórica del movimiento maya son comprensibles las tensiones entre las organizaciones indígenas independientes como las históricamente cercanas a la guerrilla que han venido formando el movimiento maya en las últimas tres décadas.



Como nos advierte Barth, las etnias no se definen por sí mismas, ni por ningún núcleo identitario que las defina "objetivamente" sino que se caracterizan por la "frontera étnica" (*ethnic boundary*) entre dos grupos sociales definidos étnicamente. Es decir, la identidad colectiva propia se nutre de la relación con otra colectividad identitaria.¹⁰ Además, observamos que muchas veces las etnias, aunque no exclusivamente, se constituyen en oposición al *otro* definiéndose por lo que no son.¹¹ Por ello, en un primer paso se analizará cómo los activistas indígenas de los años setenta y ochenta ponían de relieve la diferencia étnica fundamental entre la población indígena y la ladina. La acentuación de la originalidad y "pureza" indígenas, distanciándose de la cultura occidental ladina, era un elemento clave en la génesis de una identidad colectiva indígena. Sin embargo, la diferencia étnica por sí sola no es suficiente para crear una colectividad panétnica. Retomando a Anderson, es de anotar que las etnias, como todos los colectivos sociales que sobrepasan los que se caracterizan por el contacto personal de los integrantes, forman una especie de *comunidad imaginada*¹². Sólo el sentido de pertenencia de los individuos hacia el grupo

sobreindividual convierte al último en un sujeto histórico-social. El sentido de pertenencia a la colectividad se construye en gran parte a través de una memoria colectiva en la cual las experiencias individuales no sólo son individuales sino a la vez de todo el grupo social. En consecuencia, en un segundo paso se investigará qué experiencias históricas de la población indígena evocaba el movimiento indígena panétnico para crear una memoria colectiva indígena que uniera a todas las etnias de origen maya independientemente de su pertenencia microétnica.

¿Una diferencia étnica insuperable?

Discursivamente, a través de cierto tipo de *invention of tradition*¹³, los activistas indígenas construían una diferencia tajante entre ladinos e indígenas. En este anhelo retomaban, implícita o explícitamente, el concepto del colonialismo interno que propuso Carlos Guzmán Böckler para el análisis de la sociedad guatemalteca.¹⁴ Este concepto analítico asume la existencia de dos grupos sociales cultural y étnicamente diferenciados dentro de un solo Estado y compara las relaciones asimétricas de poder en términos económicos, cul-



turales y políticos entre las dos entidades con las que existen entre la metrópolis y la colonia. ¹⁵ Según el movimiento indígena panétnico, la sociedad guatemalteca era definida sobre todo por la diferencia étnica fundamental entre la población indígena y la ladina. A los ladinos, los activistas indígenas los concebían como los descendientes directos de los conquistadores españoles del siglo XVI, como los "hijos de los invasores" ¹⁶ y de los "delincuentes invasores españoles" ¹⁷. Para sí mismos, en cambio, construían una descendencia directa de la civilización maya precolonial, destacando la autenticidad cultural maya que habían conservado los indígenas guatemaltecos desde la época de la conquista hasta el siglo XX. Antonio Pop Caal elogió la conciencia de los indígenas por la tradición y por la historia que se manifestaba en el hecho de que "nuestra actitud psicológica, nuestro estilo de vida no han variado esencialmente a través de los siglos" ¹⁸. Eso les permitía "mantener sus costumbres y sus tradiciones en la forma más pura". ¹⁹ Con esta línea de argumentación, además, se rechazaba cualquier idea de mestizaje entre los dos grupos étnicos. Para los activistas indígenas, su cultura no era sólo el "objeto" que había que proteger sino también la fuente de fuerza para

la resistencia contra la agresión ladina e integración asimilista.²⁰

Para subrayar la diferencia étnica entre ladinos e indígenas y la continuidad histórico-cultural de la población indígena, fundamental para el discurso indígena panétnico, las lenguas mayances desempeñaban un papel sumamente importante. La extraordinaria importancia del idioma para los movimientos identitarios radica en que una lengua materna diferente al idioma oficial y hegemónico prueba la otredad étnica independientemente del nivel de educación y de concienciación que tenga el individuo.²¹ Además el idioma construye una frontera relativamente bien delimitada entre dos entidades culturales: entre los hablantes del idioma (indígena) y los no hablantes.

Por consiguiente, desde el punto de vista de los políticos indígenas, ser indígena implicaba necesariamente hablar una lengua indígena dado que "un indio sin su idioma nativo no es un indio" ²², es decir, la lengua era "la cédula de toda vecindad de todo indígena" ²³. Ixbalanqué Rojop también defendió la idea de que la lengua era una portadora de la cul-



tura indígena y llamó a los indígenas a que transmitieran la lengua de "nuestros antepasados los mayas" para lograr "nuestra verdadera libertad e independencia" ²⁴. Se sostenía la idea de que los idiomas mayances eran la expresión de la "conciencia nacional" ²⁵ de la población indígena y la supresión de las lenguas por parte de los ladinos era, desde el punto de vista del activista Pop Caal, una estrategia para evitar el desarrollo de un nacionalismo maya.²⁶

Otro elemento discursivo de importancia para hacer hincapié en la diferencia étnico-cultural entre indígenas y ladinos fue la Cosmovisión Maya ya que ésta, según Althoff, "sirve para visualizar la diferencia cultural"²⁷. En primer lugar, la población ladina queda excluida de la comprensión de la religiosidad maya por definición dado que la memoria colectiva y la identidad maya son requisitos imprescindibles para el acceso a la Cosmovisión, de los cuales la población ladina no dispone. ²⁸ En segundo lugar, la Cosmovisión Maya no distingue entre las diferentes etnias mayas sino que las une como "underlying cultural substrate" bajo la idea de una religión compartida.²⁹

Las referencias a la religión maya se encuentran sobre todo en los documentos que tratan la cuestión agraria. Refiriéndose a la Cosmovisión Maya se subrayaba que la tierra no sólo era importante económicamente sino que la madre tierra (*Qachu Alom*) era santa para la población indígena y tenía una función identitaria.³⁰ Sobre ella se sembraba y se cosechaba el maíz del cual, según el Popol Vuh, eran creados los hombres. Gracias a ese valor identitario-cultural, en la época precolonial, la tierra no era propiedad privada sino un bien común. Y como la tierra y el maíz definían al ser indígena, el Comité de Desplazados Mayalán calificó de ataque a la identidad indígena el despojo de la tierra.³¹

El periodista indígena Victoriano Álvarez publicó a partir de mayo del 1978 la columna "Un camino para el indio en Guatemala" en la revista *Ixim - Notas Indígenas*. Su objetivo era guiar a la población indígena hacia su liberación y su dignificación. En este contexto, la Cosmovisión Maya le sirvió como base cultural que, para lograr la liberación de la población indígena, proliferaba los conceptos básicos de "la identidad nacional, del desarrollo con personalidad, de la



democracia y del pluralismo cultural [...] y el del bien común".³² El Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario argumentó de manera similar y defendió la idea de que la Cosmovisión Maya sería la base para una vida fuera del consumismo occidental y del sistema capitalista ladino.³³

Al hacer hincapié en la profunda diferencia étnica entre indígenas y ladinos, los activistas indígenas se distanciaban de manera explícita de las organizaciones político-militares de corte socialista. Por muchas referencias que hicieran éstas a la cultura indígena y su importancia para la lucha armada³⁴, las guerrillas partían de la idea de que los ladinos y los indígenas pertenecían a la misma clase y por lo tanto compartían los mismos intereses que los debían unir contra las oligarquías y el sistema económico capitalista. Por ello, estas organizaciones propugnaban la alianza de obreros y campesinos, de ladinos e indígenas para establecer una sociedad socialista liberada de la explotación económica y de la exclusión política. Mientras tanto, los privilegios legitimados por una diferencia étnico-cultural parecían contradecir el discurso socialista-igualitario de las organizaciones clasistas.³⁵

Según los activistas indígenas, sin embargo, el marxismo-leninismo no era el instrumento adecuado para analizar la sociedad guatemalteca dado que ésta estaba más condicionada por las estructuras coloniales que por las capitalistas.³⁶ También rechazaban la suposición de que sólo la clase definiera el estatus social y de que ésta determinara el actuar social de los individuos. Advertían que no sólo los guatemaltecos ladinos ricos mostraban un fuerte racismo hacia los indígenas sino "todo ladino"³⁷. Subyuj Puac reprodujo la opinión de que "los ladinos de las capas medias son también cómplices y beneficiarios relativos de la situación del indígena; y los ladinos pobres que talvez [sic] no explotan, pero discriminan bonito"³⁸. El Movimiento Indio de Guatemala³⁹ subrayó que el ejército guatemalteco sofocó "otra manifestación de lucha de nuestro pueblo [...] con una gran masacre [...] con la ayuda de los ladinos pobres"⁴⁰ en Patzicía.

Dado que las estructuras sociales excluyentes basadas en la diferencia étnica se reproducían en parte en las organizaciones político-militares y éstas no conseguían incluir las reivindicaciones culturales indígenas en su agenda política, los po-



líticos indígenas explícitamente se distanciaban de la izquierda política y de las organizaciones guerrilleras. García de León calificó de "nuevo paternalismo" la teoría de la lucha de clases ya que de manera reduccionista sólo distinguía entre explotadores y explotados económicamente sin estimar de manera adecuada el factor étnico en el análisis de la realidad social.⁴¹ Consecuentemente, el Movimiento Indio de Guatemala abogó por la descolonización de las relaciones entre el movimiento indígena y las organizaciones político-militares en las cuales se percibía "los unos como líderes y los otros como hijos, los unos como protegidos [sic] y los otros como protectores, redentores y libertadores"⁴². Por ello se rechazó la idea de que la guerrilla fuera la vanguardia político-revolucionaria para la población indígena porque en ella "sólo ciertas élites saben lo que hay que hacer y cómo hacerlo y paternalísticamente nos imponen su práctica"⁴³.

Los procesos de inclusión y exclusión que siempre acompañan la construcción de un colectivo social⁴⁴ no se limitaban sólo a la población ladina - con especial énfasis en los ladinos pobres frente a las organizaciones político-militares, contra

cuyas pretensiones de representar y hablar por la población indígena marginalizada se defendía el movimiento indígena panétnico.⁴⁵ Alonso, además, resalta que en los procesos de construcción de una identidad colectiva muchas veces se excluye a personas que supuestamente pertenecen al colectivo social.⁴⁶ De hecho, en el discurso del movimiento indígena panétnico observamos ataques contra los indígenas que se aliaban con los sectores sociales ladinos. Los que "han caído en la trampa, pues disfrutaban con ellos [con los ladinos, L. R.] la explotación de sus demás hermanos" no se incluían a la comunidad imaginada ya que "no son más que unos traidores a su propia raza"⁴⁷. Además de los indígenas que negaban su identidad indígena, se desconfía de los llamados *malinchistas* que "se han convertido por una paga en el intermediario del explotador del indio"⁴⁸ e instrumentalizaban sus conocimientos de las prácticas y de los valores culturales para el beneficio personal. La imagen del malinchista, por un lado, da cuenta del peligro que representa el traidor de "su propio pueblo", de "su propia cultura" para los que son fieles y leales a "su pueblo". Este peligro tenía una gran fuerza cohesiva para los integrantes de la comunidad



imaginada. Por otro lado, el discurso en contra de los *malinchistas* era una negativa al concepto indigenista de mestizaje, el cual se defendía en otras sociedades latinoamericanas como en el México pos-revolucionario. Lo importante para los activistas indígenas era mantener la autenticidad étnico-cultural y "no caer en el proceso de transculturación y aceptar el complejo de inferioridad que la cultura dominante nos infunde" ⁴⁹.

Construcción de una memoria colectiva indígena

Según Anderson, la construcción de grupos sociales, sean éstos nacionales o étnicos, requiere la creación de una identidad colectiva que se logra en gran parte a través de una memoria compartida. Ésta crea la sensación de que las experiencias y la memoria individuales no sólo son individuales sino también colectivas y, por tanto, ayudan a que el individuo se identifique con el grupo social. ⁵⁰ Un instrumento importante para evocar las experiencias y características compartidas a través de las cuales se construye la identidad colectiva son los medios de comunicación, los cuales crean la paralelidad de los sucesos en el espacio y en el

tiempo. ⁵¹ A pesar de la sangrienta guerra civil que dificultaba la publicación de los comunicados críticos se publicó la revista *Ixim - Notas Indígenas* desde 1977 hasta 1979 y la cual ya hemos citado varias veces. Definiéndose como propiedad colectiva de la población indígena en Guatemala, perseguía la construcción de una comunidad alternativa a la "sociedad nacional ladina". El objetivo explícito de los autores era crear una conciencia indígena en "los más apartados rincones de nuestro pueblo" al informar sobre "lo que nos pasa a diario, tanto en el campo como en la ciudad" ⁵². Es decir, crear una colectividad que hace las mismas experiencias al mismo tiempo tanto en las zonas urbanas como en las rurales y así defenderse contra la diseminación asimilista de la cultura ladina occidental. ⁵³ El título de la revista también ponía de relieve el objetivo de crear una comunidad indígena panétnica: *Ixim*, en todos los idiomas mayances significa maíz, el cual desempeña un papel de suma importancia en la Cosmovisión Maya - el "underlying cultural substrate" que une a las diversas etnias mayas. Además, el título fue elegido porque aparte de tener el mismo significado tenía la misma pronunciación en todas las lenguas mayances. ⁵⁴



Otro intento de crear a través de los medios de comunicación una memoria colectiva a base de la experiencia compartida a causa del sufrimiento durante la guerra civil lo observamos en la revista *Kas Tzij*. Los artículos sobre la represión militar contra la población indígena se dividieron según las comunidades lingüísticas del "pueblo Maya Indígena, que es el que está llevando en estos momentos los golpes más duros del enemigo" ⁵⁵. De esta manera subrayaban la gran importancia de las fronteras culturales frente a las políticas, departamentales. A la vez y a pesar de las diferentes comunidades lingüísticas, se creó discursivamente una comunidad basada en una experiencia histórica compartida e independiente de las etnias mayas específicas. Esta experiencia colectiva fue la lucha contrainsurgente de las Fuerzas Armadas guatemaltecas ya que "la represión del ejército en Huehuetenango, es igual al de los otros lugares: muerto, secuestros, torturas, amenazas" ⁵⁶. Como los q'eqchies' en Alta Verapaz "también lloran sangre nuestros hermanos de Cotzal, que claman por las almas de sus seres desaparecidos por el ejército" ⁵⁷ en El Quiché. En otras palabras, la violencia estatal afectaba a todas las comunidades indígenas

independientemente de la pertenencia microcultural y por ello, potencialmente, las unía alrededor de la misma experiencia colectiva.

Como nos advierte Alonso, las referencias a la violencia contra las mujeres tienen un efecto altamente movilizador para la construcción de un colectivo social.⁵⁸ En el discurso del movimiento indígena panétnico las denuncias de la represión contra las indígenas, sobre todo las viudas, ocuparon un lugar expuesto.⁵⁹ El mismo efecto tenían las acusaciones de la violencia contra los niños indígenas - la llamada "destrucción de la semilla", por parte de las Fuerzas Armadas. Aparte de la violencia directa, también eran víctimas de la violencia estructural ⁶⁰: padecían la desnutrición y las enfermedades por falta de acceso a los servicios de salud, no gozaban de la formación escolar y si accedían a las escuelas, se veían expuestos a un sistema educativo asimilacionista. Dada la miseria económica de gran parte de la población indígena, muchos niños indígenas se vieron obligados a trabajar en los campos desde muy jóvenes. ⁶¹ Las referencias a la violencia y a las injusticias en contra de los indígenas que menos podían defenderse tenían una



fuerza movilizadora para la cohesión interna de la comunidad imaginada indígena que es difícil de subestimar.

Las experiencias a las cuales recurría el movimiento indígena panétnico para mostrar que éstas no sólo eran individuales sino colectivas, no se limitaban a las experiencias relativamente recientes como la de la violencia en el marco del conflicto interno sino que cobraban una perspectiva profundamente histórica. Como hemos visto, el movimiento indígena panétnico ponía de relieve la diferencia étnica fundamental entre ladinos e indígenas que definía la sociedad guatemalteca y las estructuras de poder inherentes. Por ello, no nos sorprende que los políticos indígenas hayan denunciado de manera reiterativa el racismo que sufrían. Según ellos, las ideologías racistas legitimaron, desde la llegada de los españoles, la sumisión, opresión y explotación de la población indígena y convirtieron en una de las bases ideológicas de la sociedad guatemalteca hasta el día de hoy.⁶² Como nos advierten los Comaroff, la etnicidad a la cual se refiere el racismo se puede convertir en un fenómeno omnipresente en la vida cotidiana⁶³: se discriminaban los indígenas por

el idioma, el traje tradicional, el fenotipo, etc. en los mercados, en los hospitales, en el transporte público y en las instituciones estatales⁶⁴. Los políticos indígenas eran conscientes de que las indígenas sufrían el racismo todavía con mayor impacto en comparación con los indígenas masculinos dado que en menor número tenían acceso a la formación escolar y por lo tanto muchas veces no dominaban el español. Por ello, les resultaba más difícil "ocultar" su identidad étnica que a los hombres, quienes además conocían mejor los espacios hispanohablantes ladinos por la migración laboral y por los contactos comerciales.⁶⁵ Desde muy jóvenes, los indígenas experimentaban el racismo en las escuelas de manera que un joven cakchiquel, después de narrarnos del miedo que le tenía al profesor ladino, llegó a la conclusión de que "indios y ladinos nunca podrán ser amigos"⁶⁶

El racismo era vivido diariamente por los indígenas a pesar de que la constitución de corte liberal no distinguía entre ladinos e indígenas, como anotaron los activistas mayas.⁶⁷ Para no acercarse a la terminología de las élites políticas y sociales que sólo pretendía esconder las estructuras sociales racistas en vez de



erradicarlas, Luis Subuyug Puac propuso seguir usando el término "indio" en vez de "indígena". Abogó por resemantizar y utilizar el término como arma contra los enemigos. ⁶⁸ El Movimiento Indio de Guatemala retomó esta idea y declaró que "nuestro movimiento ha tomado lo indio como bandera de lucha. ¡Como Indios nos han sometido... como Indios nos liberaremos!" ⁶⁹.

También con respecto al servicio militar se denunciaban las prácticas racistas. Aunque jurídicamente existía el servicio militar obligatorio para todos los guatemaltecos, fueron los indígenas los que fueron reclutados en gran número durante las llamadas "agarradas militares". El 90 por ciento de los soldados rasos eran indígenas - aunque oficialmente sólo el 40 por ciento de la población guatemalteca era indígena - mientras que ladinos y muy pocos indígenas ladinizados hicieron parte del cuerpo de oficiales. ⁷⁰ En los cuarteles los indígenas eran sometidos a una formación ideológica humillante que incluía, aparte del anticomunismo, de la obediencia absoluta y del nacionalismo, la condenación de la cultura indígena como atrasada y bárbara. En la Declaración de Iximché se denunció el servicio militar

como forma de etnocidio ya que "allí les matan los sentimientos nobles con que se caracteriza nuestro pueblo y a cambio los convierten en asesinos [...] para masacrar a su propio pueblo" ⁷¹.

Como es sabido, la guerra civil entre las dictaduras militares y las guerrillas socialistas estaba en gran parte influenciada por el racismo. En armonía con las conclusiones a las cuales llegaron las comisiones de verdad en los años noventa, los activistas indígenas no interpretaban la represión militar contra las comunidades indígenas como una reciente ola de violencia contra ellas sino como parte de las constantes agresiones (violentas) desde 1524. ⁷² Con respecto a la masacre de 36 personas en la embajada española en el año 1980, la Declaración de Iximché constató que "no es un caso aislado sino parte de una cadena de masacres [...] desde hace siglos, desde 1524 cuando llega a estas tierras el asesino y criminal Pedro de Alvarado" ⁷³. La revista IXIM - Notas Indígenas se adhirió a esta opinión y puso de relieve que los desarrollos históricos desde la conquista debían ser analizados para entender la masacre de Panzós, ya que el "29 de mayo de 1978 [fecha de la masacre en Panzós, L. R.], es



para el pueblo indio de Guatemala otro 1.524" ⁷⁴. Toyano Álvarez opinó que el conflicto entre el Estado guatemalteco y las guerrillas socialistas fue ajeno a la población indígena. Desde su perspectiva, la violencia "como sistema de vida y gobierno" era el instrumento preferido en las contiendas políticas desde 1524 cuando "dos sistemas económicos, sociales, culturales y políticos se enfrentaron" ⁷⁵.

Como marco diagnóstico (*diagnostic frame* ⁷⁶), el concepto del colonialismo interno explicaba el por qué los indígenas guatemaltecos sufrían las injusticias y los problemas sociales que enfrentaban y los cuales tenían su raíz en las estructuras interno-coloniales predominantes. Según los activistas indígenas, las diferencias ideológicas entre la izquierda y la derecha políticas no explicaban la violencia de la guerra civil. Más bien, su modelo explicativo ponía de relieve la continuidad histórica de la violencia ejercida por los conquistadores europeos y sus descendientes, los ladinos, en contra de la población indígena subrayando la diferencia étnica - y no ideológica - entre víctimas y victimarios la cual imprimió su marca en la guerra civil. Según ellos, los indígenas eran asesinados no por ser

subversivos o comunistas sino por ser indígenas. ⁷⁷ A los activistas indígenas les parecía que la lucha contra la guerrilla sólo era un pretexto para combatir a las comunidades indígenas cuyas reivindicaciones por la inclusión política, el reconocimiento de la cultura indígena y la organización sindical empezaron a poner en peligro las tradicionales relaciones de poder y de propiedad. Éstas beneficiaban a amplios sectores de la población ladina, los cuales siempre habían temido una revolución indígena que les quitara sus privilegios económicos y políticos. ⁷⁸

Ese miedo se nutría, aparte del crónico temor al étnicamente "otro", también del surgimiento de una pequeña clase media indígena ubicada sobre todo en las cabeceras departamentales occidentales del país a partir de los años sesenta. Sin embargo, la gran mayoría de la población indígena guatemalteca seguía sufriendo la explotación económica. Según los políticos indígenas, la explotación de la población indígena y el despojo de sus tierras se iniciaron con la llegada de los españoles en el año 1524. ⁷⁹ Aunque se alternaban las fuerzas políticas y económicas en el poder, las estructuras sociopolíticas no cambiaron hasta el siglo XX



y la población indígena seguía siendo la víctima de la exclusión política y de la explotación económica.⁸⁰

Desde la perspectiva del Movimiento Indio de Guatemala, durante las guerras de la independencia, las élites ladinas sofocaron "la lucha de liberación Maya"⁸¹ para seguir con el orden social basado en las estructuras coloniales. Las Reformas Liberales a principios de los años setenta del siglo XIX tampoco llevaron consigo un mejoramiento para la población indígena ya que tanto la modernización de la agricultura, sobre todo de la cafetera, como la inmigración de cultivadores de café europeos aumentaron la presión sobre la población indígena y su tierra.⁸² Para asegurar una mano de obra barata "se crearon nuevos métodos para reforzar el conformismo ya establecidos por los invasores de la cultura del despojo desde 1524"⁸³. Conforme con Guzmán Böckler, dada la perduración de las estructuras coloniales hasta el siglo XX, los activistas indígenas aún consideraban al Estado guatemalteco como colonial.⁸⁴

Una de las zonas más afectadas por los conflictos agrarios fue la llamada Franja Transversal del Norte donde los rumo-

res sobre los yacimientos de petróleo y otros recursos naturales de gran importancia aumentaron el valor de las tierras indígenas y en consecuencia la presión sobre ellas. La masacre de Panzós (1978) es uno de los ejemplos más conocidos de los conflictos agrarios y de la usurpación violenta de la tierra indígena. A pesar de que las comunidades indígenas habían labrado la tierra desde hace décadas, en la mayoría de los casos no poseían los correspondientes títulos de propiedad. Los terratenientes, en cambio, contaban con el respaldo de las élites políticas y reclamaban la tierra indígena a través de los títulos supletorios, expedidos por el Instituto Nacional de Transformación Agraria. En este contexto, Carmen Escribano de León constató que "esos campesinos que ahora son expulsados de las tierras de sus antepasados maya-quichés, ni siquiera fueron comunidades que buscaban tierra [...] sino que YA ESTABAN EN POSESION DE ESAS TIERRAS DESDE HACE SIGLOS"⁸⁵. Despojados de sus tierras en el altiplano, muchos indígenas tenían que buscar empleo como cuadrilleros en las grandes haciendas de la Costa Pacífica donde familias enteras sufrían el menosprecio y el racismo de los terratenientes y de los mayordomos de las plantaciones.⁸⁶



Frente a la difícil situación para la población indígena guatemalteca en términos socioculturales, económicos y políticos, se observa el recurso a un mito fundacional - como es muy frecuente en los procesos de construcción de colectivos sociales. Éste crea la sensación de parentesco entre los individuos que conforman el grupo social y de una historia compartida se deducen los intereses colectivos del presente y las aspiraciones colectivas para el futuro.⁸⁷ Según el movimiento indígena panétnico, la vida precolonial se distinguía por la armonía y la convivencia pacífica: La base de la vida era la familia, las relaciones sociales se guiaban por la justicia, el respeto por la naturaleza y la vida humana; el derecho consuetudinario y las autoridades tradicionales indígenas defendían los intereses de la comunidad y no sólo los de ciertos sectores de la sociedad, la tierra era propiedad colectiva y no se conocía el sistema económico capitalista, por lo tanto no había un sistema de trabajo remunerado.⁸⁸ Dada esta forma de vivir y de organizar la sociedad, desde el punto de vista de los activistas indígenas, en la época precolonial no había competencia ni entre los individuos ni entre las diferentes etnias mayas. Debido a esto re-

chazaban la historiografía oficial según la cual los kakchiqueles se aliaron con los conquistadores españoles en el siglo XVI en contra de los quichés y en cambio constataron que "nuestros antepasados lucharon heroicamente en defensa de la tierra y del pueblo mismo [...con la] participación en todos los combates, de los Ajpop mames, quichés, tzutujiles, kakchiqueles."⁸⁹

Esta interpretación o construcción idealizante del pasado contrastaba en todos los aspectos con la realidad social que vivía la población indígena en los años setenta y ochenta: altruismo y solidaridad versus egoísmo, justicia versus impunidad, tierra comunitaria versus despojo de la tierra, abundancia de alimentos versus hambre y miseria. Este mito y los implícitos antagonismos a la realidad social eran la base para la construcción de una comunidad indígena panétnica sobre la base de la memoria colectiva indígena que uniera a las diferentes etnias mayas.⁹⁰

¿Homenajes a la población indígena o instrumentalización de su cultura?

Dadas las diversas formas de opresión y explotación de la población indígena en



el marco de las estructuras sociales coloniales, el movimiento indígena panético rechazaba todos los homenajes y representaciones a los descendientes de los mayas provenientes de los ladinos. Desde su punto de vista, éstos desempeñaban la función de "soborno con los monumentos, con las fiestas folklóricas y 'reconocimientos a los grupos indígenas'" ⁹¹ para hacer olvidar el racismo omnipresente, la explotación económica y las demás injusticias. El movimiento rechazaba el Día de la Raza que mejor debería llamarse "DÍA DE DUELO, DÍA DE RECORDACIONES TRISTES" ⁹², los monumentos a la marimba, a Tecún Umán y la denominación de unidades militares con nombres indígenas (como los kaibiles, la Fuerza de Tarea Iximché y la Fuerza de Tarea Quetzal).⁹³

Parte del "soborno cultural" eran también los eventos folclóricos de los cuales el más famoso era el Festival Folklórico de Cobán. El movimiento indígena criticaba la escenificación de las culturas indígenas y la elección de las Rab'ín Ajaw (reinas indígenas) por el jurado ladino. En los eventos folclóricos, según el Movimiento Indio de Guatemala, la cultura indígena se presentaba de tal manera que:

los efectos de la dominación cultural y explotación se toman como elementos culturales: alcoholismo, harapos, de sobre explotados, cargas pesadas, sumisión, pies descalzos, etc. Se pretende afirmar que la pobreza forma parte de la cultura india y que el pueblo vive feliz en su miseria.⁹⁴

Sin embargo, los festivales folclóricos se convirtieron en un lugar de resistencia contra la asimilación y la instrumentalización de la cultura indígena. En los discursos obligatorios de las candidatas indígenas, ellas denunciaban la situación social y cultural de la población indígena, ponían de relieve el valor de la cultura indígena y exigían el reforzamiento del "espíritu de lucha de la raza oprimida" ⁹⁵ para liberarse de los "delincuentes invasores españoles" ⁹⁶.

Pero el problema de la representación de "lo indígena" no sólo estuvo presente a nivel de los festivales folclóricos sino también a nivel internacional. Al querer subrayar la guatemalidad, se recurría a la cultura indígena mientras que en la vida cotidiana se discriminaba a la población indígena y su cultura. El uso de los trajes típicos era visto normalmente como prueba de la deficiente integración de los indígenas



en la nación guatemalteca. Sin embargo, grupos folclóricos como el Ballet Folklórico de Bellas Artes y el grupo cultural Siguan Tinamit los usaban en eventos culturales para representar lo "nacional" en el extranjero o en la industria turística, a pesar del menosprecio que cada día experimentaban los indígenas culturalmente distintos.⁹⁷ Otro ejemplo de la instrumentalización de la cultura indígena fue la Señorita Guatemala ladina que en 1975 se presentó a la elección de Miss Mundo en el *traje típico* de Nebaj.⁹⁸

Otra crítica frente a los homenajes a los indígenas retoma el concepto de Guzmán Böckler que ha calificado a los ladinos de seres ficticios. Según esta idea, la población ladina carece de una base cultural sobre la cual se pueda construir una identidad nacional.⁹⁹ Jorge Luis García de León radicalizó esta tesis y puso de relieve desde una perspectiva altamente esencialista y biológica que los conquistadores españoles, los ancestros de los ladinos, no eran españoles "porque no puede llamarse español a alguien que es producto de una mezcla de razas como los godos, los vascos, los moros y tantas otras razas". Según él, eran "seudoespañoles" que "no poseían una

cultura propia que los identificara como símbolo de verdaderos españoles"¹⁰⁰.

Desde el punto de vista de los activistas indígenas, dadas las deficiencias identitarias de la población ladina la cultura indígena, de cierto modo, era el *significante vacío* para la población ladina al cual éstos recurrían para representarse en su totalidad identitaria, es decir, para construir la base cultural-identitaria faltante.¹⁰¹ El fenómeno de definirse a sí mismo a través de la construcción del otro lo observamos a menudo en los procesos de formación de identidades, como lo describió Edward Said con el concepto de *orientalism* - y nos advierte Morna Macleod que las semejanzas en Guatemala son sorprendentes.¹⁰² El Movimiento Indio de Guatemala subrayó que la población ladina recurría a los eventos folclóricos sólo para poder representarse como "más civilizada" y "más avanzada" en contraposición a los indígenas y perpetuar las relaciones coloniales entre los dos grupos.¹⁰³ Navichoc Chanchvac explicó también que "el ladino organiza el contraste para evaluar y valorizar lo suyo. El ladino acentúa las diferencias culturales para valorizar por contraste su cultura occidental."¹⁰⁴



A manera de conclusión

Como hemos visto, a finales de los años setenta se formó en Guatemala un movimiento indígena panétnico que rechazaba las pretensiones de representar a los indígenas tanto del Estado guatemalteco como de las organizaciones guerrilleras. Los políticos indígenas analizaban la realidad social con base en un marco diagnóstico etnizado que explicaba los problemas sociales, políticos, económicos y culturales a partir de la diferencia étnica entre indígenas y ladinos - y menos a partir de las diferencias ideológicas o de clase. Aunque la influencia política de los planteamientos del movimiento indígena durante el periodo investigado fue limitada - la guerra civil sangrienta entre el Estado y las guerrillas dominaba la escena política - una década después, a partir de la segunda mitad de los años ochenta éstos obtuvieron gran atención durante la reorganización del movimiento indígena, para el cual se ha establecido el nombre de *movimiento maya*.

Este movimiento consta de los llamados individuos y organizaciones populares y mayanistas. Mientras los populares eran históricamente más cercanos a las orga-

nizaciones guerrilleras y defendían una alianza política que sobrepasara las fronteras étnicas, los mayanistas se enfocaban en las reivindicaciones culturales al subrayar la importancia de la etnicidad frente a la pertenencia de clase. A pesar de las diferencias y conflictos entre los dos grupos que constituyen el movimiento maya ¹⁰⁵, éstos coinciden en ciertas demandas fundamentales que conforman la base del movimiento: tanto populares como mayanistas convienen en la necesidad de ratificar el convenio 169 de la *International Labour Organization* (ILO) y de implementar el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) - producto de las negociaciones de paz en los años noventa - en la descentralización del Estado guatemalteco con el objetivo de adquirir autonomía regional según criterios culturales y lingüísticos. Esto con el fin de lograr una apertura del sistema político para facilitar el acceso de políticos indígenas que abogaran por el reconocimiento y fomento de las lenguas mayanices, las consideraciones culturales dentro del sistema educativo, la protección de la religión maya y de los lugares sagrados, etc. Es decir, que abogaran por el derecho a la diferencia etno-cultural en la sociedad guatemalteca.



Dado que muchas de estas características ya las observamos en los años setenta y ochenta, cabe preguntarse si el movimiento indígena aquí analizado podría ser considerado como un movimiento maya temprano.¹⁰⁶ ¿Qué caracteriza al movimiento maya? Primero se encuentran las demandas de la agenda política maya discutidas anteriormente, las cuales están parcialmente fijadas en el AIDPI y se encargan de unir a los sectores populares y a los mayanistas del movimiento maya a pesar de las diferencias ideológicas entre ellos. Segundo, el movimiento maya se construye sobre la comunidad imaginada del Pueblo Maya que excede las fronteras microculturales entre las diversas etnias de origen maya y les posibilita la construcción de una identidad colectiva maya en el presente. La auto representación como descendientes de una única antigua civilización maya es a su vez necesaria para formular las reivindicaciones del movimiento. Como hemos visto, la idea de un gran Pueblo Maya proviene del movimiento indígena de los años setenta, de los cuales datan también gran parte de las reivindicaciones. Por lo tanto, se evidencia un nexo directo y causal entre el movimiento indígena panétnico y el surgimiento del

movimiento maya que se ha vuelto un actor político innegable en el presente.

Se puede objetar a la idea de un movimiento maya anterior a la transición a los gobiernos civiles a mediados de los años ochenta ya que el término *maya* como autodenominación aún no se había establecido como hegemónico. De hecho, los términos *indio*, *indígena*, *maya*, *raza maya* y *pueblo maya* coexistían de manera indiferenciada para designar a la población indígena guatemalteca de origen maya. También es cierto que el término *maya* tiene connotaciones positivas en oposición a los términos coloniales como *indio* o *indígena* y que el primero tiene una dimensión política ya que prueba una conciencia sobre la diferencia étnica.¹⁰⁷ Sin embargo, esta objeción sólo tiene validez limitada: por un lado, el término "negativo" *indio* se distingue del "positivo" *maya* de manera retrospectiva desde el presente. Los activistas indígenas, no obstante, ya a finales de los años setenta resemantizaron las denominaciones peyorativas e hicieron de ellas su *bandera de lucha*, es decir, les quitaron el significado peyorativo y las interpretaron de manera positiva. Por el otro, y este punto es decisivo, sólo cambió el uso hasta entonces indiferencia-



do de los significantes lingüísticos *maya*, *indio*, *indígena*, etc. Sin embargo, ya en el periodo aquí analizado estos significantes lingüísticos tenían el mismo significado y remitían a la comunidad imaginada panétnica maya que se destacaba por su (inventada) tradición cultural precolonial y para la cual se había establecido de manera hegemónica el *significante* lingüístico *maya* desde los años noventa, mientras que el *significado* tanto en los años setenta como en los noventa fue el mismo.¹⁰⁸

Hemos de tener en cuenta que las construcciones de identidades colectivas son procesos discursivos lentos y no eventos puntuales. El periodo aquí analizado constituye la fase temprana de la construcción de un sentido de pertenencia a una comunidad indígena panétnica. En esta etapa no se había establecido (aún) ningún *significante* lingüístico como hegemónico - ni *indio*, ni *maya*. De ahí que en el discurso del movimiento indígena a finales de los años setenta se observa cierto uso indiferenciado de los diversos términos. A pesar de esa inexactitud lingüística y dadas las comunidades imaginadas congruentes sobre las cuales se reta al Estado guatemalteco, forma parte de la génesis histórica del movimiento

maya el movimiento indígena aquí analizado sin el cual no se entenderían ni las reivindicaciones ni las escisiones internas del movimiento maya contemporáneo.

Considerar el movimiento indígena panétnico analíticamente como un movimiento maya temprano no es una cuestión de mera terminología sino que permite entenderlo como actor político autónomo que desde los años setenta se distanciaba tanto del Estado guatemalteco como de las organizaciones guerrilleras.¹⁰⁹ Este punto es de suma importancia para el análisis de las diferencias entre el movimiento maya temprano y las organizaciones político-militares y, como secuela, para el análisis de la relación entre los integrantes mayanistas y populares del movimiento maya. El estudio de ese aspecto no sólo es un desiderátum historiográfico sino que también puede ayudar a aflojar las tensiones entre las organizaciones clasistas y las étnicas. En un país como Guatemala con el 60% de población indígena, la superación de estas diferencias y la capacidad de formar alianzas que sobrepasen tanto las fronteras étnicas como las de clase ayudan al fortalecimiento de la sociedad civil. Y como sabemos, una sociedad civil fuerte



y organizada capaz de controlar las autoridades políticas es imprescindible para el funcionamiento del sistema democrático que en Guatemala, hasta el día de hoy, presenta graves defectos.

Referencias bibliográficas

1. El presente artículo se basa en una investigación más amplia que se llevó a cabo en el año 2007. Los resultados fueron publicados en: Rehm, Lukas, "No caer en el proceso de transculturación". Die Ursprünge der guatemalteckischen Maya-Bewegung, 1976-1985, Berlín 2008.
2. Véanse para una visión global del movimiento maya y su agenda política: Bastos, Santiago/Camus, Manuela, Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala, Guatemala 2006; Macleod, Morna, De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala, en: Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala, ed. por José Alejos García, México 2006, pp. 39-82; Fischer, Edward/McKenna Brown, R. (eds.), Maya Cultural Activism in Guatemala, Austin 32001; Fischer Edward, Cultural logics and global economies. Maya identity in thought and practice, Austin 2001; Warren, Kay B., Indigenous Movements and their Critics, Princeton 1998. Además, está por publicar la tesis doctoral de Macleod sobre la historia del movimiento maya.
3. Excepciones a esta tendencia general son las publicaciones de Macleod anteriormente mencionadas, Bastos/Camus, Entre el mecapan y el cielo, pp. 55-74 y la tesis de licenciatura no publicada de Héctor Roquel: Síntesis Histórica del Movimiento Indígena, Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad de San Carlos, Oktober 1985 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA).
4. Llamamos movimiento indígena panétnico al complejo conjunto de individuos y organizaciones indígenas que luchaban por la creación de una colectividad indígena que sobrepasara las fronteras microétnicas entre las diversas etnias de origen maya. Véase: Macleod, De brechas a puentes, p. 39.
5. El término "ladino" se acerca al de "mestizo" pero no llegan a ser sinónimos. Mientras el segundo reconoce la herencia étnico-cultural indígena, la construcción identitaria "ladina" la niega.
6. Los Seminarios Indígenas fueron una especie de congreso de representantes indígenas que se convocaron anualmente entre 1972 y 1979 en diferentes ciudades del país.
7. Citado en: Roquel, Síntesis Histórica, p. 102. Los activistas indígenas, por lo general, no hacían explícito el concepto de cultura sobre el cual basaban sus reivindicaciones. Sin embargo, se puede deducir de los documentos analizados que el término cultura era definido en su más amplio sentido, es decir, entendían cualquier expresión intencional de la convivencia e interacción de los colectivos humanos como parte de la cultura, tal como es definido en: Anónimo, ¿Qué es cultura?, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:1 (octubre 1977), p.



- 6 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA).
8. Reyes Illescas, Miguel Ángel, En el camino del Indio nuevo, diciembre 1985, p. 62 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA) (también publicado en: Boletín de Antropología Americana N° 11 [1985], pp. 10-73).
9. Tzij (Verdad). Órgano divulgativo al pueblo, N°1 (1981), p. 1 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA).
10. Barth, Fredrik, Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference, Bergen 1969.
11. Saïd, Edward W., Orientalism, Nueva York 1978.
12. Anderson, Benedict, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Francfort/M. 22005.
13. Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence (eds.), The invention of tradition, Cambridge 1983 (véase al respecto sobre todo la introducción de Hobsbawm).
14. Guzmán Böckler, Carlos, Los Colonialismos Interno y Externo en la Guatemala de hoy, en: Guatemala. Una Interpretación histórico-social, ed. por Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert México D.F. 41974, pp. 165-190.
15. Véanse: Cojtí, Demetrio, Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya (en Guatemala), Guatemala 1997, pp. 23-36; Wade, Peter, Race and Ethnicity in Latin America, Londres 1997, pp. 64s.; Berghe, Pierre L. van den, Introduction, en: Class and Ethnicity in Peru, ed. por Pierre L. van den Berghe, Leiden 1974, pp. 1-11, aquí: pp. 5s.
16. Comité de Desplazados Mayalán, Volante sin título, sin fecha, p. 9 (Infostelle Archivo Histórico CIRMA) (Del contenido se puede deducir que fue publicado durante la dictadura militar de Ríos Montt.)
17. Anónimo, Reinas Indígenas condenan el Festival Folklórico, en: El Gráfico (30.7.1978), reproducido en: Ixim - Notas Indígenas, 2:20/21 (mayo, junio 1979), p. 7 (Colección Santiago Bastos/ Manuela Camus).
18. Pop Caal, Antonio, Réplica del indio a una disertación ladina, reproducido en: Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina, ed. por Guillermo Bonfill Batalla, México D.F. 1981, pp. 145-152, aquí: p. 146.
19. García de León, Jorge Luis, El despojo de nuestra identidad en el extranjero (Segunda Parte), en: Ixim - Notas Indígenas, 1:12, (septiembre 1978), p. 7 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
20. Anónimo, Al pueblo de Guatemala comunicamos, diciembre 1980 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA).
21. La cuestión lingüística vino ocupando a los activistas indígenas desde los años cuarenta. La defensora de los idiomas indígenas más conocida es Inés Chávez que presentó en 1945 el alfabeto estandarizado que permitía transcribir todos los idiomas mayances con las mismas letras. Además



- fundó la Academia de la Lengua Maya Kí-chè en el año 1959.
22. Subuyuj Puac, Luis, Los Programas de Castellización, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:12, p. 3 .
 23. *Ixim - Notas Indígenas*, Editorial: La Cuestión Lingüística en *Ixim*, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:2 (noviembre 1977), p. 2 (Colección Santiago Bastos/Manuela Camus).
 24. Ixbalanqué Rojop, Santiago, La política y el indio en Guatemala (2a. parte y final), in: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:8 (mayo 1978), p. 6 (Colección Santiago Bastos/Manuela Camus).
 25. Subuyuj Puac, Luis, El Colonialismo Cultural, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:4 (enero 1978), pp. 4s. (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
 26. Anónimo, Réquiem por los Homenajes a la Raza Maya, reproducido en: Luis Subuyuj Puac, El Colonialismo Cultural, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:8, p. 3s. y 8. Entretanto se sabe que uno de los autores del réquiem publicado de manera anónima era Antonio Pop Caal. Originalmente se publicó en la revista *Gentes* (octubre 1977). El Q'eqchi' Pop Caal era abogado y uno de los más conocidos representantes del movimiento indígena panétnico. A mediados del año 2002 fue secuestrado y después asesinado. Muchos análisis políticos consideraron el crimen como advertencia al movimiento maya. Véase: Macleod, De brechas a puentes, p. 52.
 27. No obstante la importancia de la lengua materna para el movimiento indígena panétnico, los activistas indígenas se veían enfrentados al problema de que los distintos idiomas mayas mostraban tales diferencias lingüísticas que ciertas lenguas no eran entendibles entre sí y por ello tendían a tener un efecto separador. De hecho, y como se ve en los documentos aquí citados, el español servía de lingua franca para comunicarse entre las diferentes etnias mayas. Véase al respecto: McKenna Brown, R., The Mayan Language Loyalty Movement in Guatemala, en: *Maya Cultural Activism*, ed. por Fischer y McKenna Brown, pp. 165-177, aquí p. 167.
 28. Althoff, Andrea, Religion im Wandel. Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas, Tesis Doctoral de la facultad de filosofía de la Martin-Luther Universität Halle Wittenberg 2005, publicada online en: http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?idn=978820363&dok_ext=pdf&filename=978820363.pdf (acceso: 16.11.2009), p. 72 (traducción por el autor).
 29. Althoff, Religion im Wandel, p. 71.
 30. Fischer, Cultural logics, p. 81; Althoff, Religion im Wandel, p. 71.
 31. Álvarez, Victoriano, Un camino para el indio de Guatemala, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 2:16 (enero 1979), p. 7 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA).
 32. Comité de Desplazados Mayalán, sin título, p. 1. Véase también: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) (Ed.), Guatemala. Nunca más (Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica), Guatemala 1998, tomo I, p. 105.



33. Álvarez, Un camino para el indio de Guatemala, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 2:16.
34. *Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario*, sin título, junio 1984 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA). Véase para una discusión más amplia de la Cosmovisión Maya y su relación con el cristianismo: Rehm, Ursprünge, pp. 84-95.
35. Véanse al respecto: *Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)*, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, en: *Compañero 5*, sin fecha (Revista Internacional del Ejército Guerrillero de los Pobres). Fecha de publicación fue el año 1982, como indicado en: Payeras, Mario, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992*, Guatemala 1997, pp. 71-89; *Organización del Pueblo en Armas, Acerca del racismo*, reproducido en: *Seminario sobre la Realidad Étnica. Vol. II*, ed. por el Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (CEIDEC), México 1990, pp. 99-119, y *Organización del Pueblo en Armas, La verdadera magnitud del racismo* (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA). Las fechas exactas de publicación aún no se conocen pero se supone que los dos textos fundamentales de la ORPA fueron publicados en 1976 y 1978, respectivamente (véase: Bastos/ Camus, *Entre el mecapal y el cielo*, p. 61.). Además, hubo un tercer ensayo de la ORPA acerca del racismo en la sociedad guatemalteca que ha pasado en gran parte desapercibido. Éste dejó de circular poco después de la publicación ya que atacó fuertemente las posiciones más ortodoxas del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) y de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) acerca de la cuestión indígena (comunicación por email con Morna Macleod, 1.9.2007).
36. Las posiciones del PGT y de las FAR acerca del papel de la población indígena en la lucha revolucionaria estaban influenciadas de manera notable por el historiador marxista Severo Martínez Peláez. Éste defendía la tesis de que las particularidades culturales de la población indígena exclusivamente eran un producto del régimen colonial español. La diferencia étnica frente a la población ladina y las distinciones entre las diversas etnias mayas, desde su punto de vista, sólo eran un obstáculo para el desarrollo de la conciencia de clase revolucionaria. Por ello, los discursos del PGT y de las FAR enfocaban en la implementación de la conciencia de clase entre la población indígena sin considerar a fondo los factores étnico-culturales en las estrategias para la lucha armada. Véanse: Martínez Peláez, Severo, *La Patria del Criollo. Ensayo de Interpretación de la Realidad Colonial Guatemalteca*, San José 31975; *Partido Guatemalteco del Trabajo, La cuestión indígena*, en: *Polémica 3* (enero, febrero 1982), pp. 63s.; *Fuerzas Armadas Rebeldes, La cuestión étnico-nacional en Guatemala* (septiembre 1986), reproducido en: *Seminario sobre la Realidad Étnica*, ed. por CEIDEC, pp. 35-44. Véase para una discusión diferenciada de la construcción colonial del indio: Büschges, Christian, *Die Erfindung des Indianers. Kolonialherrschaft und ethnische Identität im spanischen Amerika*, en: *Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion (Festschrift zum 65. Geburtstag von Eberhard Schmitt)*, ed. por Thomas Beck, Wiesbaden 2004, pp. 82-97.
37. Véanse de manera ejemplar: *Ejército Guerrillero de los Pobres, Emiliano: Indígenas y Ladinos buscamos lo mismo*, en: *Informador Guerrillero* N° 26 (1.8.1983), pp. 6s. (Colección Holandesa,



- Archivo Histórico CIRMA); Organización del Pueblo en Armas, Un año de guerra (18.9.1980) (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
38. Álvarez, Violencia en Guatemala.
39. Anónimo, Al pueblo de Guatemala comunicamos.
40. Subuyuj Puac citó a Pop Caal, Réquiem; en Subuyuj Puac Colonialismo Cultural.
41. Desafortunadamente no disponemos de mayor información acerca de la estructura interna, de los militantes, etc. de esta organización. Sin embargo, varios de los documentos publicados por el Movimiento Indio de Guatemala son (casi) idénticos, en cuanto al contenido y a la redacción de los textos, con otros publicados bajo el nombre del Movimiento Indio Tojil (MIT) y del Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria (MAYAS). Según parece, los diferentes nombres no sólo eran una medida de precaución frente a las fuerzas represivas, tanto estatales como guerrilleras, sino que también correspondían a diferentes tareas que vinieron cumpliendo. Mientras el MIT fue una efímera organización armada indígena, el MAYAS representó el brazo político dirigiéndose sobre todo al movimiento de solidaridad internacional. El Movimiento Indio de Guatemala, en cambio, se desempeñó en el trabajo político de concienciación dentro del país.
42. Movimiento Indio de Guatemala, Planteamientos del Movimiento Indio de Guatemala, septiembre 1983 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA) (acentuación por el autor). En Patzicía, en el año 1944, poco antes de la caída del dictador Ubico, una turba ladina masacró a la población indígena de la comunidad. Véase: Rodas, Isabel/ Esquit, Édgar, Élite ladina, vanguardia indígena. De la intolerancia a la violencia, Patzicía 1944, Guatemala 1997.
43. García de León, Despojo de nuestra Identidad en el Extranjero (Segunda Parte); García de León, Jorge Luis, El Despojo de nuestra Identidad en el Extranjero (Primera Parte), en: Ixim - Notas Indígenas, 1:11 (agosto 1978), p. 6 (Colección Santiago Bastos/ Manuela Camus).
44. Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, sin título, p. 3.
45. Álvarez, Violencia en Guatemala.
46. Barth, Ethnic groups and boundaries; Anderson, Erfindung der Nation, p. 16.
47. Véase al respecto también: Rehm, Ursprünge, pp.122-129.
48. Alonso, Ana María, Políticas de espacio, tiempo y sustancia. Formación del estado, nacionalismo y etnicidad, en: Las Ideas detrás de la Etnicidad, ed. por Manuela Camus, Antigua Guatemala 2006, pp. 159-195, aquí p. 171.
49. Ixim - Notas Indígenas, 12 de octubre Día de la Desgracia, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:12, p. 2.
50. Álvarez, Victoriano, Un camino para el indio de Guatemala. La liberación y la dignificación del indio, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:13 (octubre 1978), p. 5 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA).



51. Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, sin título, p. 4.
52. Anderson, *Erfindung der Nation*, p. 16. Véase también: Epstein, A. L., *Etnicidad e identidad* (1978), en: *Ideas detrás de la Etnicidad*, ed. por Camus, pp. 83-106, aquí p. 89; Wagner, Peter, *Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität*, en: *Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3)*, ed. por Aleida Assmann y Heidrun Friese, Frankfurt/M. 1998, pp. 44-72, aquí p. 63.
53. Anderson, *Erfindung der Nation*, p. 69.
54. Ixim - Notas Indígenas, Editorial, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:1, p. 2.
55. Coj Ajbalam, Pedro, *Algo sobre la Naturaleza del Ixim*, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 2:13, p. 8.
56. Ixim - Notas Indígenas, Editorial, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:1; Coj Ajbalam, *Algo sobre la Naturaleza del Ixim*.
57. Kas Kas Tzij (Verdad), N°1 (1981), p. 1.
58. Kas Tzij (Verdad), N°1 (1981), p. 4.
59. García de León, Jorge Luis, *Panzós. Algo que jamás olvidaremos los indios*, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:9/10 (junio/ julio 1978), p. 25 (Colección Santiago Bastos/Manuela Camus). Véase para la importancia de las metáforas genealógicas en las construcciones de identidades colectivas: Alonso, *Políticas de espacio, tiempo y sustancia*, p. 163.
60. Alonso, *Políticas de espacio, tiempo y sustancia*, pp. 166s.
61. Véase por ejemplo: *Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala* (octubre 1982), pp. 4-7 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
62. Galtung, Johan, *Strukturelle Gewalt*, Reinbek b. Hamburg 1977.
63. Véanse: León, Luis de, *Año Nacional del Niño* (Boletín Misionero, Alta Verapaz, N° 20 septiembre 1977), reproducido en: Anónimo, *Año Nacional del Niño. ¿De qué Niño?*, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:2, p. 5. Véase también: *Ixim - Notas Indígenas*, Año Internacional del Niño, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 2:16, p. 2; Renoj Güinac, Margarito, "Otro Año del Niño", en: *Ixim - Notas Indígenas*, 2:16, p. 2; León, Luis de, *El Año Internacional del Niño y la Verdad sobre el Niño Guatemalteco*, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 2:17/18 (febrero, marzo 1979), p. 3 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA). Véase también: Burgos, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú*, La Habana 1983.
64. Véase para el estudio del racismo en Guatemala: Casaús Arzú, Marta Elena, *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Guatemala 2002. 239-255.
65. Comaroff, John/Jean Comaroff, *Sobre totemismo y Etnicidad* (1992), en: *Ideas detrás de la etnicidad*, ed. por Camus, pp. 111-137, aquí p. 125.
66. Sisimit Par, Macario, *El trato hacia el indígena guatemalteco*, en: *Ixim - Notas Indígenas*, 1:4, p. 8. Véase también: Casaús Arzú, *Metamorfosis del racismo*, p. 139.



67. Véanse: Movimiento Indio de Guatemala, Planteamientos; Anónimo, Comunidades indígenas exigen el uso del traje típico en las escuelas, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:1, pp. 5s.; Ixim - Notas Indígenas, ¿Vacunación o esterilización?, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:17/18, p. 2; Tzoc Mejía, Manuel, La discriminación de los indígenas en América, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:2, p. 7.
68. El reportaje se publicó en Chab'l Tinamit, marzo 1978, p. 4 (San Juan Sacatepequez), reproducido en: Subyuj Puac, Luis, Programas de castellanización. Se incluyó esta cita en el título del presente artículo para subrayar la fundamental importancia que tenía la diferencia étnica entre ladinos e indígenas en el discurso del movimiento indígena panétnico para la creación de una identidad indígena colectiva en oposición a la ladina.
69. Sisimit Par, Trato hacia el indígena; Ixim - Notas Indígenas, Editorial, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:9/10, p. 2.
70. Subyuj Puac, Luis, El colonialismo cultural. Indio y no indígena, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:7 (abril 1978), pp. 3s. (Colección Santiago Bastos/Manuela Camus).
71. Movimiento Indio de Guatemala, Ch'Olnoj Maya (febrero 1984), p. 27 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
72. Anónimo, Al pueblo de Guatemala comunicamos. Véase también: Montejo, Victor, Voices from Exile. Violence and Survival in Modern Maya History, Norman 1999, p. 63.
73. Anónimo, Declaración de Iximché, febrero 1980 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
74. Véanse: Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), Memoria del Silencio, 12 tomos, Guatemala 1999; ODHAG, Guatemala. Véase también: Paredes, Carlos A., Te llevaste mis palabras, tomo I (Efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del pueblo q'eqchi'), Guatemala 2006.
75. Anónimo, Declaración de Iximché.
76. Ixim - Notas Indígenas, Editorial, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:9/10. Jorge Luis García de León, uno de los fundadores del Comité Cívico Xel-Jú en Quetzaltenango y director de Ixim - Notas Indígenas, también consideró la masacre de Panzós parte de una cadena de masacres desde la conquista; véase: García de León, Panzós.
77. Álvarez, Toyano, La Violencia en Guatemala, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:12, pp. 4s., aquí p. 4.
78. Véase al respeto: Helen, Rechtlos, aber nicht ohne Stimme. Politische Mobilisierungen um irreguläre Migration in die Europäische Union, Bielefeld 2006, pp. 76-82.
79. Ixbalanqué Rojop, La Política y el Indio en Guatemala (2a. parte y final).
80. Wearne, Phillip, The Maya of Guatemala (Minority Rights Group Report 62), diciembre 1989, p. 27; Warren, Indigenous Movements, p. 87; Bastos, Santiago, Etnicidad y fuerzas armadas en Guatemala. Algunas ideas para el debate, Guatemala 2004, p. 134.



81. Anónimo, Declaración de Iximché; Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala (agosto 1982), p. 1 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA).
82. Álvarez, Violencia en Guatemala. Véase también: Wilson, Richard, Shifting Identities, Historical Transformations of Identities in Latin America, en: Bulletin of Latin American Research, 14:1 (1995), pp. 1-7, aquí: p. 1.
83. Movimiento Indio de Guatemala, Ch'Olnoj Maya (febrero 1984), pp. 20s.; véase también: Anónimo, Declaración de Iximché.
84. Movimiento Indio de Guatemala, Planteamientos.
85. Anónimo, Panzós. Un Eslabón de Historia del despojo y la muerte, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:9/10, p. 27.
86. Anónimo, Documento N°1, Postura Política, Indio Nacionalista Guatemalteca, sin fecha (Colección Payeras - Colom, Archivo Histórico CIRMA); Ixim - Notas Indígenas, Editorial: La Opresión Disfrazada de Navidad, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:14/15 (noviembre, diciembre 1978), p. 2 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA); Tabalán, Ixcot, Rechazo al Monumento a la Marimba, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:2, p. 3.
87. Escribano de León, Carmen, Panzós. Primer Fruto de la Franja Transversal del Norte, en: El Gráfico (14.6.1978), reproducido en: Ixim - Notas Indígenas, 1:9/10, p. 7 (acentuación en el original).
88. Un testimonio insistente sobre la explotación económica de los indígenas en las plantaciones de la costa del Pacífico es el de Rigoberta Menchú: Burgos, Menchú. Véanse con respecto a la discusión sobre la veracidad del testimonio: Stoll, David, Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans, Boulder 1999; Arias, Arturo (ed.), The Rigoberta Menchú controversy, Minneapolis 2001; Sanford, Victoria, Between Rigoberta Menchu and La Violencia. Deconstructing David Stoll's History of Guatemala, en: Latin American Perspectives 26:6 (1999), pp. 38-46.
89. Alonso, Políticas de espacio, tiempo y sustancia, pp. 165, 170.
90. Anónimo, La Supervivencia del Pueblo, diciembre 1980 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA); Movimiento Indio de Guatemala, Ch'Olnoj Maya (febrero 1984), p. 7; Anónimo, Siempre en pie de la lucha, sin fecha (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA) (por causas formales, el documento tiene que haber sido publicado entre junio de 1981 y el 6 de noviembre del mismo año); Movimiento Indio de Guatemala, Planteamientos; Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, sin título.
91. Movimiento Indio de Guatemala, Ch'Olnoj Maya (febrero 1984), p. 19. Véase también: López Chay, Marcelino, Una Historia poco conocida, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:20/21, p. 5.
92. No nos sorprende que estudios arqueológicos e históricos contradigan a esta historiografía que dibujaba el movimiento indígena panético. Véanse para una relativización entre otros: Sharer, Robert J./ Traxler, Loa P., The Ancient Maya, Stanford 2006; Riese, Berthold, Die Maya. Ges-



- chichte, Kultur, Religion, München 1995; Centro Cultural de la Villa de Madrid (ed.), Los Mayas, Madrid 1990; Adams, Richard E. W., The Origins of Maya Civilization, Albuquerque 1977.
93. Ixcot Tabalán, Rechazo al Monumento a la Marimba. Véanse también: García de León, Panzós; Navichoc Chanchacav, Eleuterio, La Antigua Versión del Ladino. 12 de Octubre, Día de la Raza, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:13, p. 6.
94. Ixim - Notas Indígenas, Día de la Desgracia (acentuación en el original).
95. Véanse: Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala (agosto 1982), p. 7; García de León, Jorge Luis, Tecún Umán. Símbolo del Paternalismo, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:17/18, p. 7; Ixcot Tabalán, Rechazo al Monumento a la Marimba; Anónimo, Siempre en pie de la lucha; Movimiento Indio de Guatemala, Planteamientos. Véanse también.: Wilson, Richard, Machine Guns and Mountain Spirits. The cultural effects of the state repression among the Q'eqchi' of Guatemala, en: Critique of Anthropology 11:1 (1991), pp. 33-61, aquí: pp. 50ss.; Bastos, Etnicidad y fuerzas armadas, p. 140; ODHAG, Guatemala, tomo II, pp. 102-105, 176s.
96. Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala (agosto 1982), p. 9. Véase también: Movimiento Indio de Guatemala, Ch'Olnoj Maya (febrero 1984), p. 26.
97. Anónimo, Natalia Tomás Ru'Cux Ixim, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:16, p. 7. Véanse también: Anónimo, Reinas Indígenas condenan el Festival Folklórico; Anónimo, Descalifican Candidata a Reina por pedir minuto de silencio por las víctimas de Panzós, en: Prensa Libre (10.7.1978), reproducido en: Ixim - Notas Indígenas, 1:9/10, p. 26.
98. Anónimo, Reinas indígenas condenan el festival folklórico. Véanse también: Galicia, Óscar, Reina indígena habla sobre la unión de la raza, en: Nación (14.10.1977), reproducido en: Ixim - Notas Indígenas, 1:1, p. 6; Guaján, Demetrio R., Reinas de Tecpán Guatemala, en: Ixim - Notas Indígenas, 2:13, p. 7; Ixbalanqué Rojop, Santiago, Reina Indígena de Quetzaltenango electa el 12 de agosto, en: Ixim - Notas Indígenas, 1:11, p. 5.
99. Véase: García de León, El despojo de nuestra identidad en el extranjero (primera parte).
100. Véase: Schackt, Jon, Mayahood through Beauty. Indian Beauty Pageants in Guatemala, en: Bulletin of Latin American Research 24:3 (2005), pp. 269-287, aquí p. 279.
101. Guzmán Böckler, Carlos, El Ladino. Un Ser Ficticio, en: Guatemala, ed. por Guzmán Böckler y Herbert, pp. 101-121.
102. García de León, Despojo de nuestra Identidad en el Extranjero (Segunda Parte).
103. Laclau, Ernesto, Why do Empty Signifiers Matter to Politics?, en: The Lesser Evil and the Greater Good, ed. por Jeffrey Weeks, Londres 1994, pp. 167-178.
104. Saïd, Orientalism; Macleod, Morna, Historia, memoria y representaciones. Encuentros, desencuentros y debates entre los intelectuales mayas



y los múltiples Otros, Colección Monografías 27, Caracas 2006, publicado online en: <http://www.globalcult.org.ve/doc/Monografias/MonografiaMacleod.pdf> (acceso: 16.11.2009).

105. Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala (agosto 1982), p. 6.

106. Navichoc Chanchacav, La Antigua Versión del Ladino, p. 6 (acentuación por el autor).

107. Véanse para más detalles con respecto a las diferencias entre populares y mayanistas que sin embargo van desdibujándose: Bastos/ Camus, Entre el mecapan y el cielo; Macleod, De brechas a puentes; Cojtí, Movimiento Maya.

108. El discurso que se analiza en el presente artículo se limita en gran parte a las acusaciones de las diversas formas de injusticia y no en las demandas políticas. Sin embargo, el movimiento indígena panétnico desarrolló una agenda reivindicativa que formulaba a base de la presunción de una nación maya y reclamaba la creación de un Estado maya. El movimiento maya contemporáneo formula en cambio una agenda política menos radical y pone de relieve su carácter reformador. Véase al respecto: Rehm, Lukas, Antikoloniale Be-

freigung oder Klassenkampf? Nationalistische Debatten um das Verhältnis von Staat und Nation in der frühen Maya-Bewegung, en: AmerIndian Research, en prensa.

109. Véase: Bastos/ Camus, Entre el mecapan y el cielo, pp. 304s.

110. Otro indicio es el hecho de que el discurso del movimiento indígena sólo hiciera referencia a las etnias de origen maya. Las etnias de los garífunas y de los xinca, en cambio, quedaban excluidas del discurso indígena panétnico.

111. La capacidad del actuar histórico de la población indígena que, implícita o explícitamente, les ha sido negada a menudo. El antropólogo David Stoll, por ejemplo, hace énfasis en la presión sobre la población indígena ejercida tanto por las fuerzas armadas guatemaltecas como por las guerrillas que de esta manera hicieron de los indígenas sus aliados en contra de su voluntad (Stoll, David, Between two armies. In the Ixil towns of Guatemala, New York 1993.). Yvon Le Bot sostiene que las organizaciones guerrilleras engañaron a los indígenas al movilizarlos para la lucha armada (Le Bot, Guerra en Tierras Mayas.).

