

Los mayas en la revolución de 1944 en Guatemala

EDGAR ARTURO ESQUIT CHOY

RESUMEN: Las transformaciones políticas y económicas que introdujeron la Revolución de 1944 en Guatemala también tocaron a las comunidades mayas. Las trayectorias de éstas, de la misma forma, plantearon desafíos a dicha revolución. El encuentro entre el gobierno revolucionario y las comunidades que buscaban abrirse como un espacio político de autodeterminación fue un momento que posibilitó la lucha, pero también reprodujo estilos coloniales de dominación sobre los mismos mayas.

PALABRAS CLAVES: Historia. Política. Comunidades. Dominación.



The mayas in the 1944 revolution in Guatemala

ABSTRACT: The political and economic transformations that the 1944 Revolution introduced in Guatemala also touched the Maya communities. The historical trajectories of theme, in the same way, posed challenges to said Revolution. The meeting between the revolutionary government and the communities that sought to open up a political space of self-determination, was a moment that made the struggle possible but also reproduced colonial styles of domination over the Maya themselves.

KEYWORDS: History. Politics. Communities. Domination.

EDGAR ARTURO ESQUIT CHOY

Doctor en Ciencias Sociales por
El Colegio de Michoacán, México.
Investigador del Instituto de Estudios
Interétnicos de la Universidad de
San Carlos de Guatemala.
E-mail: edgar.esquit@usac.edu.gt.

RECEBIDO EM: 19/04/2019

APROVADO EM: 26/07/2019

1 Introducción

Generalmente se ha visto a los mayas como una población que permanece inmóvil en sus comunidades, siempre resignada ante la dominación que se ejerce sobre ella o, al contrario, se les define como gente belicosa y peligrosa. Un examen minucioso de la vida local de las comunidades rurales nos puede mostrar que la resignación y la belicosidad forman parte de una historia general y particular de las mismas comunidades y de Guatemala. Esto significa que los grupos subalternizados también tienen vida, cultura, proyectos políticos y actúan en el campo del poder. Durante el XIX, los mayas de Guatemala establecieron sus propias luchas políticas frente a los sistemas de trabajo forzado, la expropiación de tierras, la exclusión política local, la pobreza en que estaban sumidos y el racismo que prevalecía en las relaciones cotidianas y a nivel estructural.

En las primeras décadas del siglo XX, las que precedieron a la Revolución de 1944, los campesinos e indígenas desarrollaron múltiples estrategias para enfrentar a los grupos dominantes y ante las formas de opresión que ellos identificaron y soportaron. De esta manera, décadas antes de la Revolución, el mundo indígena, a través de las comunidades, había desarrollado diversas vías de lucha vinculadas con ideales, proyectos e identidades políticas que, de una u otra forma, buscaban la utopía de la autodeterminación indígena. Estas luchas encontraron un cauce favorable en la Revolución de 1944, porque dicha transformación, dirigida en principio por la clase media capitalina, introdujo cambios fundamentales en relación al sistema laboral, a la propiedad de la tierra, a los derechos ciudadanos, a los derechos civiles y en los sistemas de organización política. Los dos gobiernos revolucionarios dirigidos primero por Juan José Arevalo (1945-1950) y después por Jacobo Arbenz Guzmán (1951-1954) introdujeron cambios fundamentales que transformaron a la sociedad y el Estado guatemalteco. Estas reformas, sin embargo, fueron detenidas cuando, en 1954, se produjo una acción contrarrevolucionaria respaldada por el gobierno de Estados Unidos. Con estas acciones, se buscó dismantelar el proyecto político que pretendía modernizar Guatemala. Los campesinos e indígenas mayas actuaron en ese

marco o en ese campo de poder y, de esta manera, crearon alianzas, pactaron, se opusieron y criticaron los procesos que estaban viviendo durante esa década de cambios.

Es posible adelantar que lo que sucedió en la Revolución fue el encuentro entre dos perspectivas de vida y organización social, cultural y política, es decir, la del Estado-nación que se manifiesta también como nacionalismo, lucha por la democracia y la modernización frente a las acciones comunales indígenas por la autoterminación. Esta última, más que un proyecto, era un ideal forjado en la lucha frente a los dominadores ladinos, el Estado, la explotación y el racismo. Los apartados que siguen intentan mostrar aspectos relevantes de este vínculo entre perspectivas y procesos políticos. Se analizará cómo la gente, sus acciones y pensamientos se acomodaron, se contradijeron, se rechazaron o se alimentaron uno del otro en el proceso revolucionario, un tiempo histórico particular para el país.

2 Los orígenes de la opresión colonial sobre los mayas

El primer contacto entre los mayas que habitaban el actual territorio de Guatemala con los invasores se produjo en 1524, cuando Pedro de Alvarado penetró al territorio *k'iche'* y, pocos meses después, el *kaqchikel*. Estas dos entidades políticas y culturales presentaron una fuerte resistencia ante los españoles, pero formalmente fueron derrotados. Desde 1542, con la emisión de las Leyes Nuevas, los indígenas fueron agrupados en los llamados pueblos de indios, los cuales tuvieron doble carácter – por un lado, ellos se constituyeron en espacios de autonomía política precaria para los mayas, por el otro, también fueron usados por los colonizadores para controlar a la población y, con ello, extraer los recursos de las comunidades indígenas.

Los pueblos de indios, contradictoriamente, conformaron espacios fundamentales para la colonización y para la definición del espacio de acción indígena. El proceso de fundación de los pueblos de indios fue un asunto político, material e ideológico en donde los indígenas y la Corona pusieron en juego sus intereses. La evangelización buscó transformar el pensamiento y la vida de

los mayas; construyendo al indígena como cristiano y, de esta manera, pretendiendo controlar a esta población. Muchas de las normas recogidas en las leyes de indias establecieron los límites de la vida y la política en los pueblos de indios, pero los mayas también establecieron sus propias lógicas políticas y culturales frente al poder de la evangelización y la administración colonial. Solo la violencia de los administradores, los sacerdotes o los agentes coloniales, ya fuesen indígena o españoles, logró apaciguar o detener, de alguna manera, las protestas indígenas que surgieron en diversos momentos.

En el siglo XIX, la independencia (1821) y las reformas liberales (1871) cambiaron profundamente la política comunal y la vida en los pueblos, es decir, cuando los indígenas fueron sometidos de manera mucho más brutal a los trabajos forzados y las tierras comunales fueron expropiadas. Desde mediados del siglo XVIII, los ladinos jugaron un papel fundamental en la vida de los pueblos de indios, pero fue en el siglo XIX cuando algunas familias, en lugares específicos, empezaron a conformar élites que impusieron sus intereses en los municipios. En el altiplano central de Guatemala y en regiones como Quetzaltenango y San Marcos, los ladinos dirigieron las municipalidades al definirse como los civilizados y los civilizadores de los indígenas. En este siglo, tanto la elite criolla, los ladinos y los inmigrantes europeos, principalmente alemanes, impusieron su política y gobierno colonial sobre los mayas. En ese entonces, se reforzaron las leyes que buscaban la privatización de las tierras, las que impulsaban el trabajo forzado y la segregación política de los indígenas. Los gobiernos dictatoriales de mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX estuvieron al servicio de los criollos, de esta manera, se puede ver la administración del Estado guatemalteco como la administración de los intereses de la elite agroexportadora que se impuso en esa centuria.

Durante la época colonial y después, cuando se estableció el gobierno republicano, los mayas desarrollaron una fuerte protesta que cuestionó, en muchos momentos, el poder de los líderes comunales (que estaban al servicio del gobierno colonial), el autoritarismo de los sacerdotes o la impunidad en la que operaban los Alcaldes Mayores o Corregidores. En el siglo XIX, los indígenas

lucharon contra el poder de los ladinos en los pueblos, protestaron por la expropiación de sus tierras comunales y también intentaron establecer un gobierno indígena, pero lo lograron solamente de manera parcial, pues éste siempre estuvo bajo el control ladino o de los jefes políticos.

La expropiación de las tierras comunales y el trabajo forzado, durante la segunda parte del siglo XIX, en muchas regiones, fue realizada con bastante fuerza. En diversos momentos, los indígenas reaccionaron ante ello también de manera violenta. En 1898, por ejemplo, los indígenas de San Juan Ixcoy asesinaron a los ladinos habilitadores que habían arribado al pueblo buscando mozos, bajo el régimen de trabajo forzado. En la primera parte del siglo XX, muchos indígenas del altiplano también protestaron contra el trabajo forzado aprovechando la caída del dictador Manuel Estrada Cabrera (1898-1922). En diversos pueblos del altiplano central, otros líderes también formaron clubes liberales unionistas (partido en el gobierno) con el fin de establecer alianzas con las elites de la capital del país.

3 Los intelectuales guatemaltecos y su visión sobre los indígenas

Durante la época colonial y el siglo XIX, una cuestión fundamental para los colonizadores y los intelectuales de la república fue la *cuestión indígena* o el *problema indígena*, es decir, la pregunta era: ¿qué hacer con el indígena? Dicho cuestionamiento llevaba implícitas las ideas que diferenciaban a esta población como una de carácter menor en una sociedad cristiana o en una moderna. La Revolución de 1944 no pudo escapar a esta interrogante colonial. De esta forma, la constituyente de 1945 abrió una nueva oportunidad para los políticos e intelectuales capitalinos y guatemaltecos en la discusión sobre el papel y el lugar del indígena en la formación de la nación guatemalteca.

Según el historiador Arturo Taracena (2004), en aquella constituyente, hubo una fuerte discusión sobre la conveniencia o no de establecer un *Estatuto Indígena* que garantizara los derechos comunitarios de aquellos. Para Taracena (2004), la discusión y la formulación de dicho cuerpo legal surgían del carácter y de la política *tutelar* que había adoptado el Estado guatemalteco revolucionario.

Esta discusión, por demás, nacía en relación a otra que trataba de precisar a Guatemala en relación a si esta entidad podría definirse como un Estado, una nación o una república. En este caso, para muchos constituyentes, Guatemala no era una nación debido a la fragmentación étnica que experimentaba la población. Algunos de ellos discutían el lugar de los indígenas en este espacio y abogaban por el reconocimiento de la población indígena. Otros pensaban que *lo indígena* era bastante específico, como para ser considerado en la caracterización general de Guatemala.

Se puede observar que la discusión sobre la diferencia se hacía pensando en los indígenas, pero nunca se habló de los ladinos, los criollos y otros como diferentes, es decir, no se consideró que ellos fuesen sujetos de un estatuto específico y se daba por hecho que esos grupos eran, por naturaleza, los miembros de la nación. Todo esto denotaba el carácter que asumía esta discusión, es decir, se establecía la minorización del indígena desde el liderazgo que los constituyentes se atribuían como civilizados, hombres capaces de decidir sobre la vida de otros. Es evidente que en aquella constituyente la población indígena o sus representantes no opinaban sobre su destino como colectividad.¹ Los constituyentes que abogaban por lo indígena lo hacían desde su interés por la nación y no hablaban desde las comunidades indígenas o desde las identidades políticas que allí se gestaban.

Para Taracena (2004), esta discusión ponía en el centro de la formación nacional la idea de democracia como igualdad de derechos para todos los ciudadanos, pues, para los constituyentes, una jurisdicción delimitada para los mayas restringiría la propia libertad de aquellos y el carácter liberador de la ciudadanía universal. En este caso, las ideas liberales le quitaban importancia a la particularidad política, cultural y social de la vida de los indígenas, pues, esas diferencias, como se sabe, muchas veces fueron definidas como lacras, como manchas que podían borrarse fomentando la identidad y cultura guatemalteca.

Los indigenistas y liberales de aquel entonces fueron incapaces de concebir y mirar la formación de las identidades políticas

1 No se sabe que opinaron los constituyentes indígenas Augusto Sac Racancoj y Pablo Pastor, representantes de Quetzaltenango (Velásquez, 2002).

indígenas. La visualización de esas identidades, en el ámbito político de los revolucionarios, era imposible, porque los indígenas todos eran vistos como incapaces de definirse políticamente. La implementación de los proyectos políticos indígenas dentro de la democracia que se intentaba implementar era improbable, como lo parece en la actualidad, porque chocaban frente a las ideas de ciudadanía, derechos individuales y unidad nacional. Como se verá, las luchas indígenas antes y durante la Revolución eran autonomistas, basadas en las identidades culturales y políticas que se habían conformado desde la comunidad local.

4 Los indígenas desde los partidos políticos y las municipalidades

Antes de 1944, los mayas mantuvieron sus sistemas de organización política local vinculados al sistema de cofradías, principales y alcaldes. En diversos municipios los indígenas se vincularon a los partidos y organizaron clubs unionistas y clubs liberalprogresistas. Entonces, previo a la Revolución, muchos mayas estaban ligados a los partidos, principalmente al Liberal Progresista y apoyaban el gobierno de Jorge Ubico (1931-1944) y de Federico Ponce Vaides (julio a octubre de 1944). Había experiencia política local en la formación del vínculo entre gobierno, partidos y organizaciones indígenas.

En 1943, algunos indígenas que residían en los pueblos del departamento de Chimaltenango, por ejemplo en Itzapa, Patzún, Patzicía, Acatenango y Balanyá, exigían al gobierno que nombrara intendentes indígenas en sus municipios.² En la cabecera de aquel departamento, otros indígenas dirigidos por Ventura Ovalle organizaron una agrupación política en donde postularon a indígenas para los cargos principales de la municipalidad, aún si esto era legalmente imposible. Ellos fueron encarcelados al colocarse en esta posición.

En otros municipios, en donde la municipalidad era dirigida bajo el sistema de autoridad indígena, no surgieron muchos

2 Archivo General de Centroamérica. B. Gobernación, Chimaltenango. Legajo 32240. Expediente 1. Año 1943.

conflictos de este tipo frente a las jefaturas políticas. No obstante, los indígenas también manejaban las nociones sobre la capacidad de “gobernarse por sí” (GONZÁLEZ, 2002, p. 87). Las luchas de los indígenas que buscaban de diversas maneras el autogobierno de los pueblos muestran el poder de las identidades culturales y políticas de los mayas, a mediados del siglo XX. Los cambios legales y políticos que introdujo la Revolución trajeron otras condiciones que los mayas aprovecharon para llevar adelante sus ideales y deseos de autodeterminación y autogobierno. En este caso, la introducción de un sistema de partidos políticos, el voto universal para los hombres y la ley de municipalidades (Decreto 226) fueron instrumentos que algunos indígenas usaron para llevar adelante dichos proyectos de gobernarse por sí. Para otros, sin embargo, estos instrumentos trajeron cambios en los sistemas de autoridad y formas de organización.

La municipalidad siguió siendo un centro importante en las luchas indígenas por el control de la autoridad, los recursos y la población. En estas luchas de los indígenas durante la Revolución, se pueden distinguir tres tendencias en la política local alrededor de la municipalidad. Primero, se puede hablar de aquellas comunidades indígenas que simplemente obviaron las leyes impuestas por el gobierno revolucionario y continuaron con sus sistemas locales de autoridad. Segundo, se pueden destacar aquellas que trataron de adaptar a su sistema el nuevo régimen electoral, de partidos políticos y elección municipal. Finalmente, están aquellas que adoptaron de lleno el sistema legal y de organización política de la Revolución y trataron de imponerse localmente a través de los partidos, desafiando así el poder de los ladinos y el de los grupos indígenas tradicionales.

En municipios como San Bartolo Jocotenango (GONZÁLEZ, 2002) y San Antonio Ilotenango, en el departamento del Quiché, los principales siguieron nombrando a las personas que tomaron el cargo de alcalde municipal. En Ilotenango, en las elecciones de 1945, los principales designaron a un hombre con prestigio, es decir, porque había servido en el sistema de cargos en los años anteriores. Según Falla (1995), las cosas cambiaron de 1947 en adelante, ya que el nombramiento de los alcaldes en este

municipio estuvo a cargo de los principales, pero bajo el control de los pocos ladinos que vivían en la localidad. Así, se eligieron alcaldes indígenas que tenían bastantes vínculos con los ladinos, algunos de ellos nunca habían servido en el sistema de cargos de la comunidad, pero sí como síndicos y regidores de la municipalidad. Los principales se vieron forzados a reformar el sistema jerárquico de nombramiento de los alcaldes pero, en términos generales, mantuvieron su autonomía ante las fuerzas que imponían la Revolución y tuvieron que negociar con los ladinos locales e indígenas letrados.

Los ladinos tuvieron un papel en la introducción de algunos aspectos políticos nuevos establecidos por la Revolución en este municipio, pero no lograron transformar el sistema político local. En ese entonces, los ladinos nunca presentaron un candidato de su grupo para la alcaldía, pero se supone que el indígena nombrado tenía que ser de su conveniencia. Este nombramiento, aparentemente, se hacía a través de un partido político dominante (quizá el Partido de Acción Revolucionaria en su momento); por eso, los indígenas y ladinos afiliados a esa agrupación fueron conocidos como comunistas. Estos procesos demuestran que dichos municipios no estaban aislados, pues la política local estaba mediada por múltiples intereses y por la persistencia las formas de autoridad indígena, contraviniendo las normas nacionales; todo ello implicaba, finalmente, una forma de relación con el Estado.³

En otros pueblos, hubo una adaptación del sistema municipal, electoral y de partidos políticos en la organización de la autoridad local. En Santiago Chimaltenango por ejemplo, desde la década revolucionaria, la municipalidad incluyó un alcalde, cinco concejales jerarquizados llamados *Xtool*, tres concejales suplentes (o simplemente suplentes) y un síndico que representaba al alcalde. Estos funcionarios eran elegidos por votación popular durante las elecciones nacionales y no eran nombrados por los principales. Solamente los *Xtool* complementarios y los *miyool* eran nombrados por los principales y, por eso, el número de ambos varió durante

3 Evidentemente, este sistema de gobierno indígena, aún en la Revolución, obviaba normas estatales como el de autonomía municipal.

los años hasta llegar a veinticuatro. Los últimos tenían la función de policía y mensajería, servicios importante en una comunidad.

Otros cargos por nombramiento eran los de *ixhkweel* y los *pixhkaal*. Estos puestos eran anuales y eran elegidos por los *Xtool* salientes (WATANABE, 2006). En este caso, los chimaltecos construyeron otro sistema que trató de compatibilizar los nuevos cargos impuestos por el Estado y las formas de organización social y política que ellos desarrollaron como comunidad (WATANABE, 2006). Desde entonces, la carrera de cargos finalizaba con el servicio de *Xtool* y no con el de alcalde, como antes de 1944. En consecuencia, las personas que tenían más ambiciones políticas debieron aliarse con un partido político (WATANABE, 2006) y presentar su candidatura para alcalde, concejal o síndico durante las elecciones municipales o nacionales. De esta manera, algunos indígenas empezaron a gobernar sus municipios sin el respaldo de los principales, rompiendo las formas locales de organización de la autoridad. Las nuevas generaciones de políticos indígenas desplazaban a sus autoridades y a los ancianos que habían dirigido la organización comunal, los partidos se volvían poco a poco en espacios decisivos de control político a nivel local.

El antropólogo Wagley (1957) consideró que las transformaciones políticas ocurridas en Guatemala, durante la Revolución, introdujeron cambios importantes en la estructura política de Santiago Chimaltenango. Él informa que los ancianos indígenas criticaban a los alcaldes electos a través de los partidos políticos, porque consideraban que no eran responsables en su papel como dirigentes de la comunidad. Se alejaban de los asuntos de la municipalidad, no tomaban en serio sus obligaciones religiosas tradicionales, dándole mayor importancia a sus asuntos privados. Los ancianos lamentaban que dichas autoridades no hubiesen sido electas por los principales y consideraban que había otras personas más aptas para los cargos de acuerdo a su experiencia, es decir, los que habían asumido en espacios civiles y religiosos anteriormente. Creían que los jóvenes habían caído en un error al tomar los partidos políticos y elegir, a través de ellos, al alcalde y a sus regidores. Wagley (1957) afirma que los sindicatos de trabajadores no habían impactado de manera profunda sobre la sociedad indígena, pero

los partidos tenían alguna fuerza como formas de organización política local y, en este sentido, habían propiciado el surgimiento de facciones que rompían las formas de organización comunal.

Otro hecho importante en este caso es que los líderes indígenas jóvenes y los ladinos se dividieron al afiliarse a los partidos políticos. Esto fue una característica de las formas de organización política partidista en los municipios desde ese momento. Indígenas y ladinos construyeron, en la segunda parte del siglo XX, un tipo de segregación en este nivel y ámbito. Finalmente, en los municipios en donde los alcaldes eran indígenas, en diversas ocasiones el control del gobierno quedaba en manos del secretario que era ladino (WAGLEY, 1957).

Otro tipo de fusión fue la que se produjo entre formas de organización e ideología comunitarista. En municipios como Jacaltenango, los alcaldes rezadores (líderes comunales), que fueron la autoridad máxima antes de la Revolución, fueron excluidos del gobierno local hacia finales de la década de 1940. No obstante, los conceptos de autoridad y comunidad que ellos manejaron permanecieron y fueron usados para definir las relaciones políticas, la conformación de la municipalidad y la pertenencia a la comunidad. En su tiempo los alcaldes rezadores eran reconocidos como alcaldes indígenas, es decir, los alcaldes y concejales eran elegidos por ser miembros del *konhob'* (la comunidad)⁴ y eran nombrados exclusivamente por los miembros del *konhob'* (CASAVERDE, 2003).

Antes de 1944, el nombramiento de intendentes y secretarios ponía a los ladinos en la cúspide de la autoridad del municipio,⁵ pero no en la del *konhob'*. Los ladinos eran los que trataban directamente con el gobierno nacional e implementaban las leyes locales junto al alcalde indígena o al alcalde rezador de manera jerarquizada. Los alcaldes rezadores también eran reconocidos por el gobierno como oficiales políticos del municipio,⁶ pero eran

4 Para ser miembro del *konhob'*, las personas debían tener antepasados reconocidos como originarios de aquella comunidad.

5 Antes del nombramiento de intendentes, existieron alcaldes indígenas que representaban al municipio en el sistema político nacional.

6 Así recaudaban impuestos y multas municipales, cumplían las órdenes del oficial ladino y servían como oficiales formales para administrar las aldeas.

las autoridades políticas del *konhob'*, en relación a sus asuntos. Los ladinos eran reconocidos como administradores foráneos, cuyo poder venía del gobierno central; los alcaldes rezadores eran reconocidos como líderes, sacerdotes locales y su legitimidad surgía de la comunidad. La diferencia simbólica entre alcalde ladino y rezador se establecía en la existencia de la municipalidad y la casa sagrada como centro político religioso del *konhob'*.

Como se ha dicho, después de 1944, los alcaldes rezadores dejaron de ser las autoridades políticas, porque los alcaldes municipales fueron elegidos a través de los partidos. No obstante, cualquier candidato a la alcaldía u otros puestos tenían que ser del *konhob'* o de la comunidad *popti'*. Los ladinos e indígenas que venían de otros pueblos, por ejemplo los *akatekos* (de San Miguel Acatán) o los *mam* de Todos Santos, todos del departamento de Huehuetenango, no eran elegibles para los cargos de la municipalidad, no fueron integrados a las filiales de los partidos, porque ellos eran parte del municipio pero no eran reconocidos como miembros de la comunidad o del *konhob'*.⁷ Así, los indígenas electos para dirigir la municipalidad empezaron o siguieron representado dos estructuras políticas, la del *konhob'* y la del municipio. Las minorías ladinas e indígenas provenientes de otras comunidades, pero que vivieron en el territorio del *konhob'* no tenían poder político.

Lo que sucedió en otros lugares, por ejemplo, en municipios de los departamentos de Chimaltenango, Quetzaltenango, Totonicapán y probablemente en algunos de Alta Verapaz, fue que sectores de indígenas letrados tomaron los partidos políticos para establecer desde allí sus intereses personales, grupales o comunales. Los indígenas se afiliaron a partidos como el Frente Popular Libertador (FPL) y el Partido de Acción Revolucionaria (PAR). Hombres como Ángel Icó (San Pedro Carchá), Nicolás Xiloj Gutiérrez (Momostenango), Celestino Colaj o Toribio Otzoy (Comalapa) fueron dirigentes importantes que rápidamente se involucraron en los partidos.

7 Además de no ser elegibles ellos no podían usar las tierras comunales, pero si tenían obligaciones con el municipio.

Nicolás Xiloj, por ejemplo, tenía un fuerte poder en Momostenango antes de la caída de Ubico. Muchas veces, representó a los indígenas ante los tribunales y oficinas públicas. Además, fue un conocedor de las tradiciones locales, pues muchos otros dirigentes indígenas o *chuchkajaw*, le consultaban sobre asuntos políticos importantes. Desde 1944, usó los partidos para darle continuidad a su control sobre la comunidad y el municipio. Los ladinos también usaron los partidos y se aliaron con Gutiérrez para imponerse como alcaldes en Momostenango. En la década revolucionaria, solamente un indígena, Saturnino Itzep, fue alcalde de aquel municipio, pero muchos indígenas lo reconocieron como un hombre que permitió que los ladinos siguieran dominando en el pueblo (CARMACK, 1995).

En Comalapa, un grupo de hombres letrados conformaban en 1944 el FPL *Cakchiquel* de Comalapa. Esta agrupación fue organizada por aquellos indígenas que, en la década de los treinta, habían luchado por controlar la municipalidad. Ellos rápidamente usaron el sistema de partidos políticos para entrar en la disputa por la municipalidad. Posteriormente, Celestino Colaj se integró a la coalición de los partidos PAR, Partido de la Revolución Guatemalteca (PRG) y Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), que apoyaron a Jacobo Arbenz como candidato a la presidencia. En esa década, tres indígenas gobernaron Comalapa – ellos fueron personas que no tuvieron ningún vínculo con el sistema de cofradías y principales que permanecían en la iglesia local. En 1954, cuando se produjo la Contrarrevolución, aquel pueblo era gobernado por el profesor indígena Benigno Raxjal.

De la misma forma, en San Pedro Carchá, los *q'eqchi'* José Ángel Icó y Eliseo Ax organizaron y se hicieron cargo de la filial indígena local del FPL. Posteriormente, integraron el PAR uno de los partidos que desarrolló más fuerza e interés para reformar la situación social de Guatemala. Los indígenas de Alta Verapaz no pudieron retomar el gobierno local en ese entonces, porque los ladinos y finqueros reasumieron el control de las municipalidades. No obstante, la integración a los partidos ayudó a los indígenas para organizar comunidades agrarias, a través de las cuales enfrentaron a los gobiernos municipales ladinos y a los finqueros

(GRANDIN, 2007). En 1949, los finqueros se esforzaron por limitar la participación indígena en las elecciones, pero éstos apoyaron a Arbenz como su candidato presidencial y, aunque a nivel local, no lograron quebrar el poder de los finqueros, sí consiguieron que los *q'eqchi'* participaran más en las elecciones. (GRANDIN, 2007).

Finalmente se sabe que las ligas campesinas y las federaciones de trabajadores generalmente apoyaron a partidos políticos. Muchos de los miembros de partidos también fueron miembros de las ligas campesinas, así, las uniones de campesinos usaron la Confederación Nacional Campesina de Guatemala (CNCG) para oponerse a las decisiones en las altas esferas de los partidos y en la designación de sus candidatos al congreso (HANDY, 1994a).

5 Los indígenas en la reforma agraria

La tierra siempre fue un factor político, económico y cultural importante para los indígenas en Guatemala. La vinculación con la tierra estaba relacionada con la formación de ideas sobre territorio, la supervivencia y lo sagrado. Como se ha argumentado, durante la Reforma Liberal (desde 1871), la mayor parte de las comunidades indígenas perdieron sus tierras comunales (las que aún conservaban este tipo de propiedad) en el reparto promovido por el gobierno, un proceso que también estuvo relacionado con el cultivo del café y con las ideas capitalistas sobre productividad y propiedad privada. Como lo han planteado algunos historiadores, este proceso profundizó la desigualdad en la propiedad de la tierra, pues la mayor parte de los indígenas quedaron desprovistos de este bien (CAMBRANES, 1996).

En 1944, muy pocos pueblos del altiplano central y occidental tenían tierras comunales. Algunos de los que poseían este tipo de propiedad estaban en Huehuetenango, por ejemplo, Jacaltenango, Santa Ana Huista, Ixtahuacán, San Antonio Huista y en el departamento de Sololá, en el pueblo de San Marcos la Laguna y Santiago Atitlán. Con las transformaciones políticas y las ideas sobre modernización que se establecieron desde 1944, sin embargo, se empezó a colocar las bases para la desestructuración del sistema de autoridad local que controlaba tanto la tierra como los

rituales que fortalecían las ideas comunitarias. En Jacaltenango, por ejemplo, los rituales como los de *Ijom Hab'il* empezaron a ser abandonados, porque los alcaldes rezadores fueron desplazados por los nuevos sistemas de elección de funcionarios municipales (ADAMS; BASTOS, 2003).⁸

En el siglo XIX, uno de los poderes más importantes de los líderes indígenas, en diversos pueblos, era el control sobre el uso de las tierras comunales. Poco a poco, los agentes del gobierno, las leyes nacionales y las ideologías sobre propiedad fueron impuestas y adoptadas en las comunidades anulando las prerrogativas de los principales (WATANABE, 2006). A principios del siglo XX, a partir de las leyes de privatización de la tierra, muchos mayas se quedaron sin tierras y tuvieron que arrendarlas con los ladinos, indígenas ricos, finqueros y las municipalidades, para tener algún espacio en donde vivir, extraer leña o cultivar lo más necesario para la supervivencia.

Durante la Revolución, a partir de la reforma agraria que se implementó en 1942 (Decreto 900), muchos indígenas reclamaron derechos sobre ciertas propiedades que consideraron suyas desde mucho tiempo atrás (HANDY, 1994a; GONZÁLEZ, 2002). Los aldeanos de San Miguel Dueñas, por ejemplo, lucharon durante la década revolucionaria por recuperar las tierras que se les habían quitado en 1722. El último intento que hicieron para recobrarlo, en manos de Salvadora Falla, su poseedor, fue en 1936, pero perdieron porque el gobierno de Ubico favoreció a dicha persona. En 1952, los aldeanos denunciaron las tierras, pero éstas fueron entregadas a los mozos colonos de dicha finca, quedando los campesinos fuera del reparto aún si alegaron que tenían documentos que respaldaban su propiedad ancestral (HANDY, 1994a). Similares casos fueron los de Soloma, en Huehuetenango, en donde los aldeanos controlaron en 1901, 15 caballerías de tierra pero en 1942 pasaron a manos de la municipalidad controlada por ladinos; en 1947, ellos aún reclamaban dicha propiedad. En Patulul, Suchitepéquez, un grupo de indígenas habían comprado

8 En las décadas de 1960 y 1970 se repartieron las tierras comunales de Jacaltenango. Muchas de estas fueron repartidas entre los aliados de los partidos (Adams; Bastos, 2003).

tierras en común en 1878, pero antes de 1940 esa propiedad fue tomada por la municipalidad administrada por ladinos. Los indígenas siguieron alegando sus derechos sobre la tierra y, en 1949, usaron la ley de comunidades indígenas para recuperar ese bien (HANDY, 1994a).

Los indígenas permanecieron en esa línea de protesta y aprovecharon la Revolución para respaldar sus peticiones. Así, durante los primeros años, viajaron a la capital o escribieron documentos en donde solicitaron tierras al gobierno de Arévalo, otros ocuparon fincas privadas o municipales y algunos campesinos que trabajaban en fincas nacionales pidieron al gobierno que les repartiera esas propiedades (HANDY, 1994a). De esta manera, la reforma agraria impulsada por el gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán desde 1952 abrió una oportunidad invaluable para los campesinos indígenas.⁹

Cuando se produjo la Revolución, los indígenas estaban convencidos de la importancia de la tierra comunal como un espacio económico y político, pero también lo ubicaban como un símbolo de la cultura y la vida comunal. Otros, sin embargo, estaban convencidos de los beneficios de la propiedad individual y la necesitaban con urgencia para sobrevivir. La reforma agraria, en este caso, fue un medio para obtener esas tierras de manera individual y para procurarse alimentos, desarrollar la agricultura y liberarse de los arrendadores y los patronos. La apropiación privada de las tierras comunales representaba, para algunos, escapar de la renta por trabajo que se habían impuesto en los pueblos, por los ladinos.

La reforma agraria que tenía como fin el desarrollo de las relaciones capitalistas en el campo ayudaba a destruir las formas de servidumbre y a mejorar las propiedades de los campesinos individuales. Implicaba el otorgamiento de tierras a los campesinos, a los mozos colonos, la introducción de nuevos métodos de cultivo y el otorgamiento de créditos para los campesinos (HANDY, 1994a). Todo ello respondía a un proyecto económico y político que era aceptado por muchos campesinos no solo por su carácter

9 Antes de la Ley de Reforma Agraria de 1952, hubo pocas iniciativas para alterar la tradicional forma de tenencia de la tierra en Guatemala. Se establecieron algunos proyectos de colonización, se expropiaron algunas tierras que fueron entregadas a campesinos, muchos de ellos formaron cooperativas. También se promulgó la Ley de Renta Forzada en 1949 y en 1951.

capitalista o porque venía a atenuar las dificultades cotidianas de la pobreza, sino también porque significaba la recuperación de tierras indígenas justo en el territorio de la comunidad.

Algunos autores enfatizan que el enfoque capitalista de la reforma agraria vino a chocar con la forma comunal (y con la comunidad corporativa cerrada) de la tenencia de la tierra en algunas regiones de Guatemala (HANDY, 1994b; GONZÁLEZ, 2002). En este caso, se afirma que la forma comunal de la administración de la tierra, basada en la jerarquía de la autoridad de los servidores y ancianos, fue contradictoria con la organización burocrática administrativa del Estado. Así, también se dieron contradicciones en la forma de concebir la propiedad entre los que la definieron como comunal y los que la entendieron como individual (GONZÁLEZ, 2002).

Todo ello es real, pero los indígenas tuvieron la capacidad de vincular los procesos que vivían en su comunidad con los que eran conducidos desde el Estado. En muchos momentos de su historia, los indígenas se aliaron con el Estado buscando mejores condiciones frente a enemigos, como los encomenderos o los ladinos. De esta manera, las instituciones, los nuevos procesos políticos, sociales y económicos encontraban un lugar en las comunidades de acuerdo a la historia social, económica y política de estas últimas. Por ejemplo, la trascendencia del proceso de reforma agraria para los campesinos se podría visualizar a través de la importancia que ellos le dieron a las ligas campesinas, las comunidades indígenas y campesinas,¹⁰ los sindicatos o a los Comités Agrarios Locales (CALs), que fueron la base fundamental para la adquisición de las tierras. A finales de la década revolucionaria, había por lo menos tres mil CALs¹¹ en toda Guatemala (GRANDIN, 2007). Estas últimas gozaron de bastante poder, porque determinaban,

10 En 1946, el gobierno de Arévalo reconoció las comunidades campesinas e indígenas como entidades dentro del municipio (Handy, 1994a).

11 Los CALs fueron formados por cinco miembros nominados por el gobernador, la municipalidad y tres por las uniones campesinas o sindicatos existentes en las localidades. La expropiación de las tierras se hicieron mediante la denuncia hecha a través de estas agrupaciones pasando por otras instancias establecidas legalmente.

finalmente, quienes podrían gozar o no de las tierras que se otorgaban (HANDY, 1994a).

Los CALs se formaron, en la mayoría de los municipios y en diversos lugares. En San Bartolomé Jocotenango, por ejemplo, se organizaron uniones campesinas por medio de las cuales las personas originarias de la cabecera y aldea municipal denunciaron las tierras de Patzcaman y Los Cimientos, que en su momento (en la reforma liberal) les habían quitado los ladinos de Santa Cruz del Quiché. Ellos tenían acceso a esas tierras por medio de la renta que pagaban con trabajo y en especie (GONZÁLEZ, 2002).

Desde el momento de su establecimiento, los CALs trabajaron rápidamente para denunciar las tierras que, desde la perspectiva de los campesinos y trabajadores, podrían ser expropiadas. De esta manera, en agosto de 1952, el Departamento Agrario Nacional reportó cinco mil denuncias de tierras expropiables. En enero del siguiente año, 35 fincas nacionales fueron distribuidas y, durante todo el proceso, se contabilizaron más de 22 mil beneficiarios en este tipo de propiedad.¹² En febrero de 1953, 39 fincas privadas ya habían sido expropiadas y, para junio de 1954, 745,233 manzanas de tierras habían sido confiscadas de casi 800 fincas del mismo tipo. Para entonces (1954), cerca de 70 mil parcelas fueron entregadas a los campesinos. En todo el proceso de reforma agraria, se cree que casi 100 mil familias campesinas recibieron tierras y que más o menos 500 mil personas fueron beneficiadas con tierras, entre una población de tres millones de personas. Lastimosamente, no se tienen datos específicos sobre los campesinos y trabajadores indígenas beneficiados.¹³

Otro hecho importante es que, en el altiplano occidental (en los departamentos de Sololá, Totonicapán, Quetzaltenango, Huehuetenango, Chimaltenango, Sacatepéquez y Quiché), hubo pocas fincas para ser parceladas (221 fincas de 10 caballerías c/u

12 En el caso de las fincas nacionales, sus trabajadores tuvieron prioridad en el reparto de las tierras. Ellos recibieron no menos de cinco y no más de 10 manzanas de tierras cultivables y, en su caso, entre 15 y 20 manzanas de tierras boscosas. Los campesinos, en su momento, podían solicitar las tierras sobrantes.

13 En 1953, fue creado el Banco Agrario Nacional, con el fin de facilitar créditos a los beneficiarios de la reforma agraria y, en abril de 1954, él concedió créditos sobre 6.5 millones de quetzales (Handy, 1994a).

aproximadamente) y, por eso, algunas comunidades campesinas o indígenas denunciaron las tierras municipales para que fuesen parceladas, como, por ejemplo, en Palín (ADAMS; BASTOS, 2003) y en Patzicía. El gobierno de Arbenz repartió alguna cantidad de éstas. Así, de 721,616 manzanas de tierras municipales contabilizadas en aquel entonces, fueron repartidas 297,460 (HANDY, 1994a). En Chimaltenango, se distribuyeron algunas fincas de mozos como la de Cojoljuyú, en Comalapa o la de Joya Grande, en Zaragoza. En otras fincas de mozos, como Las Escobas, en San Martín Jilotepeque, los mozos no alcanzaron la expropiación porque, aunque ellos se organizaron, pronto los alcanzó la Contrarrevolución. Finalmente, las tierras comunales en manos de comunidades fueron defendidas, como las que poseían El Pilar en Rabinal o la de San Agustín Acasaguastlán. En este caso, algunas comunidades indígenas de Jalapa cuestionaron el proceso de reforma agraria que imponía un tipo de organización, mientras que los indígenas ya tenían la suya propia conformada en siglos atrás, con el fin de controlar y defender sus tierras comunales.¹⁴

El historiador Jim Handy (1994a) describe que la reforma agraria reprodujo conflictos entre mozos colonos y campesinos de comunidades vecinas, entre cabecera municipal y aldeas, entre propietarios ricos y gente pobre de los municipios mismos, entre gobernantes ladinos y gobernados indígenas, entre propietarios ladinos y campesinos indígenas, entre aldeas y entre municipios. González (2002) observa que la lucha de los Sanbartoleños (en Quiché) por recuperar sus tierras trajo conflictos entre la gente que venía de las aldeas y las originarias de la cabecera municipal. Los primeros querían que las tierras fueran devueltas solamente a ellos.

Estos conflictos no surgieron de un momento a otro, sino reflejaron la historia de la tenencia de la tierra y la formación de las identidades culturales y políticas de los indígenas en Guatemala. A pesar de esas peleas entre localidades, los indígenas lograron desarrollar organizaciones alrededor de la reforma agraria. Como afirma Greg Grandin (2007), la reforma agraria dio poder a muchos mayas. Para dicho autor, los líderes indígenas en Alta Verapaz

14 Dato obtenido en conversación con Claudia Dary.

lograron vincularse a estos procesos dirigidos por la Revolución, debido a que ellos habitaban dos mundos de manera particular, es decir, porque sabían vincular sus conocimientos sobre la comunidad con las oportunidades que ofrecían el Estado que se transformaba, porque estos líderes tenían alguna comodidad económica y porque no siguieron la línea tradicional de la autoridad comunitaria. De esta manera, se entrelazó una red alternativa de poder político en el área rural, para enfrentarse a la dominación y para desafiar el poder de los finqueros alemanes (GRANDIN, 2007).

Ángel Icó y Alfredo Cucul en San Pedro Carchá, Alta Verapaz y Celestino Colaj en Comalapa, Chimaltenango, o Tomás Tecú en Rabinal, Baja Verapaz, fueron líderes que siguieron estas líneas de trabajo político, fundando comunidades agrarias, sindicatos de crédito y campesinos en algunas fincas. También se vincularon a la Federación Obrera Nacional y al PGT, cada uno en su región. En algunos casos obtuvieron el apoyo de organizaciones locales (entre otros el de las cofradías) (GRANDIN, 2007). No obstante, los líderes también usaron su poder coercitivo para llevar a la gente hacia sus intereses y emplearon su influencia patriarcal sobre mujeres y familias para crear espacios de autoridad propios, fuera del control de los finqueros (GRANDIN, 2007).

6 Conclusión

Para Roseberry (2002, p. 220), “lo que la hegemonía construye no es una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación”. En este caso, las relaciones entre diversos sectores, grupos, clases y el Estado se producen en un campo de fuerza o en un campo de poder material y significativo construido por estos mismos. De esta manera, este escrito no se ha adscrito únicamente a una teoría sobre el cambio sino principalmente a una sobre el poder (ROSEBERRY, 2002).

El examen de la Revolución de 1944 sirve para entender el campo social y de poder guatemalteco. Es importante para comprender ciertas condiciones y procesos en la vida social, cultural y política de Guatemala, es decir, a la formación de prácticas e ideas sobre

Estado, nación y comunidad. En el gobierno dirigido por militares – antes de 1944 –, a través de políticas de control basadas en la violencia o la coacción, la población estaba sujeta a los designios de los dictadores, los patrones y los intermediarios en diferentes niveles. La ciudadanía, la política y la sociedad estaban vinculadas y limitadas a esas formas de control que, al mismo tiempo, reproducían el capitalismo local y mundial. La población maya, en este caso, fue objeto de esa violencia y servidumbre debido a su lugar en el Estado y en la sociedad jerarquizada que se había constituido; en esa formación social, no cabía otra posibilidad en la vida del indígena.

La Revolución rompió esa condición política para establecer un Estado y una sociedad moderna y difundir el nacionalismo. El centro de esta nueva política era la ciudadanía, no los “patrones finqueros” ni los grupos corporativos a los cuales se les pretendía destruir, para imponer el ideal democrático y la economía capitalista. En este sentido, la Revolución se presentó como un proceso transformador que ponía en el centro la modernidad, el individuo y la democracia. Pero todo esto también provocaba dilemas y uno de ellos se materializaba a través de la constante pregunta sobre qué hacer con el indio. Las respuestas eran diversas, pero, como se ha considerado, la mayoría buscaba la integración de los indígenas a la nación, esta última entendida como la comunidad y unidad guatemalteca. Así, todos los miembros de la nación debían responder al proyecto político estatal o debían colocarlo como el centro de sus vidas y sus ideales.

La conformación de la nación y la centralización del Estado significaban necesariamente la eliminación de la comunidad indígena, mediante su conducción a formas de gobierno normalizadas como democrática y nacional. El Estado que intentaba conformar la Revolución no disciplinaría (integraría) al indígena mediante la violencia, pero sí a través de mecanismos como la educación, los partidos, las leyes, las políticas públicas o el trabajo en un mundo capitalista. El indigenismo tenía un papel en este proceso como una política para el tratamiento de esos diferentes, para la planificación de sus vidas o para responder a la pregunta sobre el lugar del indígena en la nueva sociedad. En este caso, no obstante, el disciplinamiento de los mayas estaba basado en los mismos

postulados formulados por los gobiernos militares dictatoriales, es decir, había que corregir la vida abyecta, atrasada, pre-moderna, subdesarrollada y aún incivilizada de éstos para volverlos ciudadanos y personas íntegras.

Un primer elemento en este caso era volverlos capaces de participar en un gobierno civilizado y democrático, la fórmula era el establecimiento de un sistema de partidos políticos, la celebración de elecciones libres y la formación de la persona para la ciudadanía. Luego estaban los asuntos del trabajo y la propiedad, que también destruyeron la vida y la comunidad pero que, sin embargo, fueron definidos por algunos intelectuales como mecanismos para llevar a los indígenas hacia condiciones de vida social y cultural modernas y establecerlos como partes activas del sistema productivo capitalista. En este caso, es evidente que, a partir de 1944, muchos indígenas empezaron a conformar o a reproducir una ideología nacionalista que los vinculaba en su imaginación con el resto de los guatemaltecos al definirse como partes de la comunidad nacional. Entonces, muchos indígenas se empezaron a considerar y a comportar como ciudadanos del Estado guatemalteco, reproduciendo no solamente sus símbolos, sino también los sistemas legales y sus instituciones.

Pero la comunidad persistió a pesar de que, desde la visión capitalina y dominante, aquel era un lugar de sumisión, manipulación y rebeldía que había que transformar o, en otro momento, era un mundo de armonía que según el discurso nacionalista debía ser conservado. Hemos visto a través de las páginas de este escrito, sin embargo, que la comunidad también era un lugar complejo, de múltiples conexiones, cargado de contradicciones, de luchas y de esperanzas. De la misma manera, era un espacio de reproducción cultural en donde las personas se comunicaban a través de lenguajes y símbolos que definían la pertenencia y la relación con los otros. Finalmente, la comunidad también se conformaba como un lugar en donde se definían los intereses de grupos y personas y, por ello, se concretizaba como el sitio en donde también surgían las identidades políticas y las luchas por la autodeterminación, es decir, como una de las formas de la política indígena.

Se puede considerar que la autodeterminación como un ideal en la identidad política indígena se definía como un signo de los combates contra las formas coloniales de dominación identificados por los propios indígenas. Como se ha dicho, la autodeterminación se establecía como un consenso comunal, en medio de luchas en la localidad y en la nación (MALLON, 2003), que involucraba a buena parte de la población y era dirigido por las elites y las instituciones locales. En este proceso, había una fuerte y compleja relación entre la comunidad y el Estado y la gente actuaba desde este nivel para defender y apuntalar proyectos viables desde sus perspectivas, a veces impulsando formas democráticas y en otras ocasiones respaldando sistemas autoritarios. De cualquier manera, la lucha por dirigir el gobierno local frente a los ladinos y los miembros de otras comunidades fue el centro de una de las disputas más importantes en los municipios con población indígena y ladina. Estas contiendas no surgieron en 1944, sino venían de una historia anterior, eso sí, la Revolución las transformó cuando las colocó en el ámbito de los partidos políticos y de la democratización. Entonces, la contradicción entre indígenas y ladinos y la lucha por el gobierno local fueron canalizadas por estos medios.

Luego estaban la tierra como un bien material, espiritual y como territorio. Las luchas por ella mezclaban estos tres componentes para contribuir a darle forma a las identidades políticas, comunal y cultural de los indígenas. Las luchas anteriores a 1944 estaban restringidas por el mismo Estado dirigido por los militares y, así, la gente se movía en medio de peligros y de las posibilidades no lejanas de ser asesinados en esta ruta (las masacres de Patzicía en octubre de 1944 eran la evidencia más cercana y la persecución y fusilamiento de los agraristas en la Contrarrevolución lo confirmaría). La Revolución y la reforma agraria, sin embargo, abrieron posibilidades nunca antes vistas para que muchos indígenas recuperaran tierras, territorios o adquirieran otros bienes.

El encuentro de la forma Estado-nación y los ideales sobre autodeterminación local indígena como dos formas de la acción política, durante la Revolución, ofrecieron nuevas posibilidades de lucha para los indígenas, pero también otros desafíos. Los partidos políticos ofrecieron jóvenes liderazgos, nuevos vínculos, otras

maneras de hablar sobre la organización y sobre la diferencia frente a los ladinos. La reforma agraria trajo otros temas como el crédito o las formas de organización y la eliminación del trabajo forzado vinculó mucho más a la gente con el mercado. Así, muchos tomaron conciencia de estas nuevas tramas y desarrollaron otros argumentos en su lucha por la comunidad local. Fue allí donde surgieron las ideas mayanistas que posteriormente reivindicaron la cultura y desde donde se establecieron las bases de la lucha política maya que enfrentaría o cuestionaría directamente al Estado, en las décadas de los ochentas del siglo XX.

En la década revolucionaria, esos nuevos temas sirvieron para apuntalar las identidades culturales y políticas locales. Ellas permanecieron y tuvieron tanta fuerza que dieron la oportunidad para que la gente se vinculara al desarrollismo, a las nuevas organizaciones religiosas y, posteriormente, a los partidos insurgentes y anticomunistas. Así, los procesos de la Revolución alimentaron las identidades localistas y comunitaristas que privilegiaban ideas sobre territorio, el poder y lealtad hacia la comunidad y hacia los ancestros. La Revolución evidentemente no pretendía esto último; por eso, las relaciones se mantuvieron tensas y hubo conflictos. Sin embargo, la gente indígena y sus organizaciones, como se ha recalcado, usaron los postulados y los procesos revolucionarios para apuntalar sus intereses e identidades en ese nivel local. Así, construían los indígenas sus propias perspectivas políticas y formas de ciudadanía local y estatal.

En 1954, un grupo de guatemaltecos fuertemente respaldados por el gobierno de Estados Unidos y por la iglesia católica derrocaron a Jacobo Arbenz Guzmán, presidente de Guatemala desde 1951. La lucha anticomunista de estos sectores y los intereses de los empresarios estadounidenses en Guatemala tuvieron una fuerza importante que les puso límites a las transformaciones que se buscaban, principalmente a la reforma agraria. En la Contrarrevolución muchos líderes agraristas fueron encarcelados y asesinados; otros salieron al exilio. De esta manera, se truncó las posibilidades de innovación, porque nuevamente se instituyó el gobierno de los militares, quienes usaron la violencia para controlar a la población y para dirigir al país. En este sentido, los

indígenas siguieron siendo racializados y sus luchas por la autodeterminación fueron recibidas con violencia. La Contrarrevolución, en muchos momentos, también empujó a las comunidades mayas a enfrentar al Estado mediante la violencia y a aliarse con los líderes de las organizaciones guerrilleras, principalmente en los años setenta y ochenta del siglo XX. De la misma forma, las comunidades se vieron restringidas en el control de sus recursos, los servicios siguieron siendo limitados y muchos hombres y mujeres siguieron siendo sirvientes en las fincas cafetaleras y en las casas de los patrones ladinos y criollos.

REFERENCIAS

ADAMS, R.; BASTOS, S. **Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000**. Ciudad de Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2003.

CAMBRANES, J. **Café y campesinos**: los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897. Madrid: CATRIEL, 1996.

CARMACK, R. **Rebels of highland Guatemala**: the quiche-mayas of Momostenango. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1995.

CASAVARDE, J. **Estructura social y política jakalteka**. Rancho Palos Verdes: Fundación Yax Te', 2003.

FALLA, R. **Quiché Rebelde**: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970). Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria, 1995.

González, M. **Se cambió el tiempo**: conflicto y poder en territorio k'iche'. Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2002.

GRANDIN, G. **Panzós**: La última masacre colonial, Latinoamérica en la Guerra Fría. Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2007.

HANDY, J. **Revolution in the countryside**: rural conflict and agrarian reform in Guatemala, 1944-1954. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994a.

_____. The corporate community, campesino organizations, and Agrarian Reform: 1950-1954. In: SMITH, C. (ed.). **Guatemalan Indians and the**

State 1540 to 1988. Austin: University of Texas Press, 1994b. p. 163 – 182.

MALLON, F. **Campeño y nación la construcción del México y Perú poscoloniales.** Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.

ROSEBERRY, W. Hegemonía y lenguaje contencioso. In: GILBERT, F.; NUGENT, J.; NUGENT, D. (comp.). **Aspectos cotidianos de la formación del estado.** Ciudad de México: ERA, 2002. p. 213 – 226.

TARACENA, A. **Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985.** Ciudad de Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2004.

VELÁSQUEZ, I. **La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala.** Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2002.

WAGLEY, C. **Santiago Chimaltenango.** Ciudad de Guatemala: Tipografía Nacional de Guatemala, 1957.

WATANABE, J. **Los que estamos aquí:** comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937-1990. Ciudad de Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies; Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2006.