

---

# ¡Que todos se levanten! Rebelión indígena y la Declaración de Iximché

**MORNA MACLEOD**

*Investigadora Huésped*

*CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
México, Distrito Federal*

*"La historia no es juzgar; es comprender –y hacer comprender."  
Carlos Pereyra, *Historia ¿para qué?* (1980: 30)*

## 1. Introducción

El 14 de febrero de 1980, unas ciento cincuenta personas, en su gran mayoría indígenas,<sup>627</sup> se concentraron en la antigua ciudad prehispánica (maya Kaqchikel) de Iximché, en Tecpán, Chimaltenango, para discutir y emitir un pronunciamiento histórico: la Declaración de Iximché.<sup>628</sup> Ésta es promovida por el Comité de Unidad Campesino (CUC) y otras organizaciones indígenas, entre ellas el Movimiento Indígena Tojil, la Asociación Pro-Cultura Maya Quiché

---

627 En este ensayo uso la palabra 'indígena' más que la palabra 'maya' por respetar el uso del lenguaje acorde al momento histórico, aunque no uso el término 'indio' reivindicado en aquel entonces ("como indios nos colonizaron, como indios nos liberaremos"), por la carga negativa que ha vuelto a tener. Como veremos, la Declaración hace una mención –pionera– del 'pueblo maya' pero este término apenas se empezaba a acuñar en aquel entonces. Uso 'maya' cuando me estoy refiriendo a los actores sociales indígenas en la actualidad.

628 Según la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) se escribe Iximché, forma en que lo escribiré salvo cuando cito textos en donde está escrito como Iximché. De igual manera, escribo k'iche' y kaqchikel, pero respeto la forma en que están escritos en los textos originales cuando los cito.

y la Coordinadora Indígena. Representa el primer pronunciamiento público de carácter nacional, en donde una diversidad de organizaciones indígenas de Guatemala se posiciona como pueblo indio, indígena e incluso maya. Se trata de un llamado y una 'puesta en escena' de un reclamo histórico, de una 'memoria colectiva de agravios' (Leyva 2001:80) que data desde la 'invasión' española de 1524 hasta la brutal masacre de la embajada de España el 31 de enero de 1980, ocurrida dos semanas antes, hecho que motivó la Declaración. Así se entiende el momento de terror y la valentía de quienes se concentraron en Iximche' para su pronunciamiento público. La Declaración de Iximche' representa un documento seminal de posicionamiento como sujeto y actor colectivo indígena. Se trata de un hito y un símbolo de lucha en la memoria colectiva de diversos sectores del movimiento maya y otros activistas sociales. Y como símbolo, el significado y la memoria de esta Declaración son entendidos y apropiados de diferentes maneras. Fue y sigue siendo activamente (re) interpretada y disputada.

Con lo anterior, coincido con Castillo (2011) y Sandoval (2008) al entender a Iximche' como un lugar privilegiado de memoria y terreno de memorias contestadas y apropiaciones disputadas que se diriman en este espacio simbólico en torno a la memoria político-cultural del pueblo maya. En su espléndida tesis de maestría, Rafael Castillo hace una indagación mucho más amplia y profunda de Iximche' como: "*Un lugar en donde la memoria, la historia y la identidad se tejen para crear un sentido de pertenencia a través del cual las culturas hegemónicas de la Guatemala colonial, republicana y liberal, reafirmaron sus jerarquías para con los "otros" de ese mundo social. Pero que, en definitiva no pudieron impedir que actores subalternos crearan sus propios discursos sobre el pasado étnico*" (Castillo 2011: 36). Acompañada por reproducciones de lienzos, glifos, fotografías y recortes de prensa de la época, Castillo hace en su trabajo un recorrido desde tiempos prehispánicos hasta la primera década del siglo XXI de la historia de Iximche' y su lugar en la memoria en los diferentes proyectos nacionales y desde el poder. También documenta las luchas contrahegemónicas del pueblo y movimientos mayas que retoman a Iximche' como sitio sagrado y símbolo político-cultural de resistencia con más fuerza a partir de la década de los ochenta hasta la actualidad.

En cambio, mi propósito es más modesto. Centro mi análisis en la Declaración de Iximche' de 1980 como un hito histórico en la auto-representación indígena como pueblos indígenas, y exploro sólo algunas de las iniciativas posteriores que buscan retomar, profundizar y/o disputar los sentidos de

la Declaración. Así, analizo la manera en que la Declaración de Iximche' de 1980 ha jugado un papel clave en el imaginario de los movimientos indígenas, populares y revolucionarios en las últimas décadas, profundizando en los discursos y visiones 'desde abajo'. Siguiendo a autores como Vela (2008) y Esquit (2010), entiendo la Declaración de Iximche' en el marco de una *rebelión indígena*,<sup>629</sup> como expresión particular del conflicto armado, y exploro las diferentes perspectivas y apropiaciones específicas de la Declaración en este contexto. Así mismo, concibo a la Declaración de Iximche' como un punto de inflexión fundamental para la lucha indígena y como momento fundacional del futuro movimiento maya.

A pesar de la importancia crucial que reviste la Declaración de Iximche', como el momento y el acto público en el que los indígenas vierten sus visiones, reclamos y demandas en voz propia, la Declaración recibió poca atención de parte de autores guatemaltecos y extranjeros en la época, con algunas excepciones (Arias 1985, Mondragón 1983, Black 1984: 90). En cambio, en los últimos años ha recibido más atención y profundización (Bastos y Camus 2003, Sandoval 2008, Vela 2008, Esquit 2010, Castillo 2011). Estos autores contribuyen al esfuerzo por reivindicar el "*documento producto de la lucha insurreccional de los pueblos indígenas de Guatemala que no ha sido valorado en su justa dimensión*" (Sandoval 2008: 14). En este capítulo sigo el camino trazado por Esquit en su comprensión de la participación masiva de los indígenas en el conflicto armado interno en Guatemala: "*La particularidad de este tiempo, sin embargo, fue la posibilidad imaginada de la transformación total que anunciaron los revolucionarios. Los indígenas no solamente se sumaron o apoyaron estas utopías marxistas y nacionalistas, sino aún mejor, la volvieron suya pero no de manera simple, sino la moldearon según su experiencia histórica en la exclusión*" (Esquit 2010: 334). Exploro así las diferentes maneras en que personas y organizaciones mayas vivieron, recuerdan y retoman la Declaración, así como las disputas de significados que entran en juego en este terreno simbólico.

El capítulo está dividido en seis acápite. En el primero hago una breve reflexión teórica acerca de los intentos de escribir la historia 'desde abajo'

629 "Por rebelión entendemos, de acuerdo con J. Walton (13), al proceso de movilización a gran escala, durante un largo período de tiempo y a nivel nacional, que hace uso de forma –más o menos intermitente– de la violencia, en un conflicto entre grupos de clase y estatus y el Estado, en relación con la soberanía estatal, fundamentada en reivindicaciones culturales, sociales, políticas y económicas, cuyas mediaciones transforman el Estado y la sociedad." (Vela 2008: 51).

o desde los ‘subalternos’, y la relevancia de estos abordajes para visibilizar y entender el emergente actor colectivo indígena en Guatemala. Luego hago una pincelada del contexto: del momento revolucionario centroamericano y de la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina. Resalto que en Guatemala el año 1980 –y en particular, el hito de la Declaración– es un momento cúspide de auge y a la vez de quiebre de la lucha social abierta y de rebelión indígena. Paso después a analizar el texto de la Declaración y su manera de enmarcar la historia desde las perspectivas de los pueblos indígenas. Hago una reflexión específica sobre la visualización de las mujeres en las diferentes Declaraciones de Iximche’ de 1980, 2007 y 2010. Posteriormente, analizo la manera en que la Declaración de Iximche’ de 1980 constituye un terreno simbólico político-cultural disputado y apropiado de diversas formas por diferentes actores. Extiendo esta reflexión sobre los significados y apropiaciones de Iximche’ en la actualidad por distintas vertientes de luchadores sociales, académicos, mayas y mestizos, así como la manera en que se sigue reinscribiendo como lugar en donde se condensan sentidos y sentires, y se disputa la memoria (Castillo 2011). Termino el capítulo con una reflexión sobre la actualidad de la Declaración de Iximche’ de 1980 para las luchas indígenas y sociales –no sólo guatemaltecos– en el presente.

## 2. Historia desde abajo o de los subalternos

En el libro ampliamente acogido<sup>630</sup> de historiadores progresistas mexicanos *Historia ¿para qué?* Carlos Pereyra señala que “*la historia se emplea de manera sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear las condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación*” (Pereyra 1980: 23). Así, la historia impartida en la escuela –una historia de ‘grandes hombres’, de fechas y hechos– forma parte de lo que Althusser llama los ‘aparatos ideológicos del Estado’ (1984), elemento consustancial del proceso de socialización y domesticación de la población. Por otra parte, incluso en la historia contestataria al *estatus quo*, al centrarse en los macro análisis y narrativas, se tendía a invisibilizar a las miradas, voces y subjetividades de los actores sociales. Esto motivó a un grupo de historiadores marxistas británicos –E.P. Thompson y Eric Hobsbawm entre otros– desilusionados por el estalinismo y por los horrores de la segunda guerra mundial a formar la escuela de ‘historia desde abajo’.

---

630 En 2004 *Historia ¿para qué?* ya contaba con veinte ediciones.

La historia desde abajo representa un cambio sísmico en la manera de entender el pasado, ampliando el campo de actores en la historia, al centrarse en aquellos grupos sociales que han contribuido a los procesos de cambio, pero cuyos aportes y voces no han sido visibilizados. A la vez les reinscribe en la historia más amplia. En su revista *History Workshop Journal*, los historiadores desde abajo señalan:

“el término ‘historia desde abajo’ implica de hecho que hay por encima algo a lo que referirse. Esta hipótesis supone, a su vez, que, precisamente al tener en cuenta aspectos explícitamente políticos de su experiencia pasada, la historia de ‘la gente corriente’ no puede divorciarse de la consideración más amplia de la estructura y el poder social. Esta conclusión nos lleva, por su parte, al problema de cómo se ha de encajar la historia desde abajo en las concepciones más amplias de la historia” (en Sharpe 1991: 51).

Sin perder de vista la macro historia y el funcionamiento del capital, la historia desde abajo más bien inserta a los actores sociales en este marco más amplio.

De esta manera, la historia desde abajo: “*ofrece también el medio de restituir a ciertos grupos sociales una historia que podría haberse dado por perdida o de cuya existencia no eran conscientes*” (Sharpe 1991: 56). Implica un posicionamiento, una intencionalidad política y una ruta metodológica específica: “*Nuestro socialismo determina nuestro interés por la gente corriente del pasado, sus vidas, su trabajo, su pensamiento y su individualidad, así como por las circunstancias y causas formadoras de su experiencia de clase...Igualmente, determina la atención que prestaremos al capitalismo*” (*History Workshop Journal* en Sharpe *ibid*: 51). Así, la historia desde abajo es un parte - aguas al concebir y escribir la historia de los ‘sin voz’ y representa una perspectiva radicalmente diferente. Al colocar la clase social como principio ordenador por encima de los otros ejes de opresión, los historiadores desde abajo centran su interés principalmente en los actores ‘fundamentales’ para el cambio social, como son los trabajadores y sindicatos.

Posteriormente, basándose en la historia desde abajo como punto de partida, pero superando la limitación de sólo centrarse en la contradicción de clase, se han desarrollado esfuerzos por entender la historia desde otras perspectivas. Entre ellas está la historia desde las mujeres, para visibilizar su participación en la vida pública y luchas sociales, así como sus posiciones, aspiraciones y puntos

de vista. Así, por ejemplo, George Duby y Michelle Perrot compilaron una serie de diez tomos sobre la *Historia de las mujeres* (1993). La historia desde abajo también allana el camino para el surgimiento en la India de los *Estudios Subalternos* en la década de los ochenta, encabezado por el historiador Ranajit Guha. Mientras que los historiadores desde abajo concentraban su mirada en la contradicción y actores de ‘clase’, la escuela de *Estudios Subalternos* retoma el concepto de lo ‘subalterno’ de los escritos de Gramsci:

“lo subalterno podía adquirir los atributos de una entidad histórica y social sustantiva y singular... como una forma abreviada para referirse a un conjunto de problemas por analizar, la categoría de subalterno también contenía ya en sí la posibilidad de fundamentar análisis que profundizaban la articulación de principios diferentes, entrelazados, de división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación” (Dube 2001: 40).

Otras diferencias entre los *Estudios Subalternos* y la historia desde abajo tienen que ver en los últimos con una relativa separación de la historia del poder de una historia universalista del capital, la crítica a la Nación y el nacionalismo de los élites en la India de la post-independencia y la interrogación acerca de la relación que existe entre el poder y el conocimiento –tanto de los archivos históricos como la historia como una forma de conocimiento– (Chakrabarty 2002).

Una de las críticas centrales de los Estudios Subalternos a la práctica académica de la historiografía ha sido “*su falta de reconocimiento del subalterno como el creador de su propio destino. Esta crítica es central a nuestro proyecto*” (Guha en Chakrabaty 2002: 7, traducción propia). Al entender a los campesinos como agentes conscientes de la historia, Guha y los historiadores de los Estudios Subalternos rechazaban la visión de Hobsbawn que consideraba a los campesinos como entes con conciencia ‘pre-política’: “*Al rechazar explícitamente la conciencia campesina como pre-política y al evitar modelos evolutivos de conciencia, Guha estaba dispuesto a sugerir que la naturaleza de la acción colectiva contra la explotación en la India colonial era tal que efectivamente conducía a una nueva constelación de lo ‘político’*” (ibid: 9). Abrir una ‘nueva constelación de lo ‘político’ ayuda a vislumbrar la diversidad de actores sociales, como también los hechos mismos que constituyen el terreno de lo político.<sup>631</sup> Evidentemente, tanto la historia desde abajo como los aportes

---

631 Por ejemplo, en Guatemala, se tendía a ver la práctica de nombrar las ‘Reinas indígenas’ como un acto netamente cultural en vez de entender su significado profundamente político

de los Estudios Subalternos tienen mucho que aportar al estudio de los actores sociales colectivos en el marco del conflicto armado interno en Guatemala, en donde los campesinos indígenas recobran una importancia central en la lucha revolucionaria, sobre todo a partir de mediados de los setenta.

Mientras que en la India se trataba de la lucha nacional por la independencia, en Guatemala el movimiento revolucionario buscaba tomar el poder y crear un nuevo orden anticapitalista y socialista. Ambos son momentos cruciales de crisis y cambios profundos, independientemente de su desenlace final. Los Estudios Subalternos nos dan la posibilidad de explorar a los actores sociales desde una lógica más amplia y específica, rompiendo con la tendencia de la época a concebir a las fuerzas contestatarías como un sujeto único y actor colectivo homogéneo, llámese ‘pueblo’, ‘movimiento revolucionario’ o ‘movimiento popular’. Así, a través de los Estudios Subalternos:

“no sólo [se] reconstruían las diferentes trayectorias de los nacionalismos anticolonialistas de campesinos y grupos tribales [es decir, indígenas], sino también exploraban las distintivas formas de cultura y conciencia que caracterizaron el ámbito de la práctica subalterna. En contra de las visiones dominantes del nacionalismo como una construcción singular –y una concepción trascendental e inmaculada– que controla todo, estas nuevas formas de entender hablan de *swaraj* (libertad, independencia) como un signo de una polisemia inherente capaz de contener y generar percepciones múltiples, en particular en las diversas iniciativas emprendidas por los grupos subalternos por todo el subcontinente indio” (Dube 1999: 31).

Esto engarza con la ya señalada cita de Esquit, que los indígenas ‘*moldearon*’ las utopías marxistas y nacionalistas “*según su experiencia histórica en la exclusión*”. Discernir estos matices y maneras de comprender la realidad y soñar el futuro se convierte en terreno fértil de estudio.

Esto tiene especial relevancia para lo que busco hacer en este capítulo. Entiendo que la historia reciente en Guatemala es comprendida de distintas maneras incluso por la misma gama de actores que participaron en el proceso revolucionario desde posiciones anti-sistémicas. Es decir, no hay una versión de la historia desde abajo, sino que ésta es entendida, analizada, reescrita de diferentes maneras dependiendo del lugar de enunciación –o dónde están

---

además que cultural de parte de asociaciones locales de indígenas en varios departamentos y municipios (Hendrickson 1995, Quemé Chay 2004).

‘parados’– los actores sociales. Así, también, hay visiones más hegemónicas dentro de las mismas fuerzas contestatarias, y hay posiciones y voces que permanecen silenciadas. Los Estudios Subalternos han sido especialmente efectivos en dar cabida a estas diferentes visiones y voces desde los ‘márgenes’. Esto les ha ganado la crítica –sobre todo de marxistas– de dañar “*la causa de la unidad de los oprimidos*” (Chakrabarty Op. cit. 18). Los defensores de los Estudios Subalternos responden

“que la esfera pública –en la India y en otras partes– se ha fragmentado bajo la presión de la democracia y que no se puede unificar artificialmente por un marxismo que insiste en reducir las múltiples experiencias diversas de opresión y marginalización al único eje de clase, o incluso a los tres ejes de clase, género y etnicidad. Lograr una perspectiva crítica de las formas europeas de conocimiento, añadirían, es parte de la interrogación de su herencia colonial que tendrán que realizar los intelectuales poscoloniales” (ibid).

Aunque lo último forma parte de una creciente literatura de autores mayas y no mayas en Guatemala (Esquit 2010, Jiménez 2008, Mendizábal 2007, entre otros), no abordo el tema en este capítulo.

Entender estas brechas, discriminaciones y opresiones tiene una gran relevancia al estudiar los movimientos indígenas latinoamericanos y la participación de los indígenas en el proceso revolucionario guatemalteco en lo específico. Explorar las visiones diferenciadas de los actores indígenas y sus comprensiones de los significados de la Declaración de Iximche’ ayuda a aclarar la importancia que reviste la misma en los imaginarios sociales de diversas expresiones organizativas mayas en la actualidad. Además, el análisis busca iluminar la compleja diversidad de visiones, de coincidencias y divergencias no sólo entre actores mayas, sino también de ex integrantes del movimiento revolucionario, entre ellos activistas sociales, insurgentes, analistas e historiadores. A través de esta estrategia analítica, rompemos con una visión dicotómica de indígenas versus ladinos como grupos sociales –en este caso contestatarios– homogéneos y monolíticos, para dar lugar a una comprensión más matizada donde lo que importa, como lo señala metafóricamente la académica argentina-mexicana Mónica Cejas no es “el color de la piel, sino el color de la ideología” (entendido como visión de transformación social y análisis de la realidad).

Al mismo tiempo, la Declaración de Iximche’ es pionera y seminal justamente por representar un manifiesto negociado entre actores colectivos



indígenas, como un acto de desafío y de auto-representación. En este sentido, constituye un importante hito en la historia reciente guatemalteca, en donde las y los ‘sin voz’ –o por quienes han hablado otros– rompen el silencio y hacen historia. Guillermo Bonfil Batalla nos acuerda en “Historias que no son todavía historia”, texto publicado por primera vez en el mismo año en que se lanzó la Declaración de Iximché, que ‘hacer historia’ tiene una doble implicación al tratarse de pueblos indígenas:

En un sentido doble las historias de los pueblos indios... no son todavía historia. No lo son, en primer lugar, porque están por escribirse; lo que hasta ahora se ha escrito sobre esas historias es ante todo un discurso del poder a partir de la visión del colonizador, para justificar su dominación y racionalizarla. No son todavía historias, en otro sentido, porque no son historias concluidas, ciclos terminados de pueblos que cumplieron su destino y ‘pasaron a la historia,’ sino historias abiertas, en proceso, que reclaman un futuro propio (Bonfil: 1980: 229).

Así, lejos de sólo una comprensión del pasado, el hacer y escribir historia puede convertirse en un poderoso instrumento de los subalternos, donde los históricamente ‘sin voz’ pueden hablar por sí mismos y “*presentar su pasado oculto en sus propias voces distintivas*” (O’Hanlon 2000: 96). Una forma de hacer historia es a través de manifiestos y declaraciones, en donde los mayas han recurrido a “*la diferencia cultural como una herramienta política*” (Esquit 2010: 335). Finalmente, es preciso entender la memoria en relación a la historia. Rafael Castillo, basándose en Maurice Halbwachs, explica que “*la memoria no se conserva sino que es restituida a partir del presente, por lo que, aunque es personal, la memoria siempre está socialmente determinada. Es decir, la memoria tiene una función social y colectiva en el presente*” (Castillo 2011: 26). Entender a la historia y a la memoria como procesos constantes de recreación, resignificación y disputa entre diferentes actores sociales es fundamental para esta reflexión sobre la Declaración de Iximché’ y de los esfuerzos de documentar la historia desde las perspectivas de las y los mayas.

En términos metodológicos, mientras que los Estudios Subalternos hacen un uso privilegiado de los archivos históricos –haciendo una lectura de las maneras en que los sectores hegemónicos perciben y representan a los subalternos desde las relaciones de poder, y por ende deduciendo las acciones e intenciones de los ‘de abajo’– el estudio de la Declaración de Iximché’ representa un conjunto distinto de desafíos y limitaciones. Se trata de una Declaración elaborada por los mismos ‘subalternos’, sin una autoría explícita

al querer representar al conjunto del pueblo indígena, indio o maya, independientemente de etiquetas y afiliaciones. Veremos más adelante las diferentes formas en que la Declaración ha sido apropiada, generando procesos de inclusión y de exclusión, haciendo que su autoría sea un tema de especulación y a veces hasta de capital político. Otro problema es que si bien existe una versión original de la Declaración, muchos datos en torno a su elaboración se mantienen en la memoria de pocas personas. Además, personas cercanas a la Declaración –que estuvieron presentes en su lectura, o que estaban al tanto de la Declaración en esa época– no sólo se acuerdan del hecho de manera distinta (por sus propios ‘lugares de enunciación’ y trayectorias políticas), sino también con treinta años de distancia, pueden olvidar, confundir o mezclar los hechos.<sup>632</sup> Las personas interpretan y se acuerdan de diferente manera: y lo que es importante para unos no lo es para otros, o es entendido de forma distinta. Esto significa que es una tarea inútil tratar de entender a la Declaración de Iximche’ de manera ‘objetiva’, pues se trata del ámbito de los significados. Haciendo un paralelo, como señala J.B. Thompson: “*Internarse en este ámbito con la expectativa de que se podrían elaborar análisis irrefutables equivaldría a usar un microscopio para interpretar un poema*” (Thompson 2002: 107). Es más útil, entonces, tratar de documentar los significados y las ‘verdades’ que se le otorgan a la Declaración, para profundizar en el rico y polisémico terreno de la interpretación.

### 3. Contextualizando la Declaración de Iximche’

La Declaración de Iximche’ se sitúa en los intersticios de la cúspide revolucionaria centroamericana en el contexto de guerra fría y la emergencia de movimientos indígenas en América Latina. Y dado que es producto de esta síntesis, es preciso entender las diferentes genealogías intelectuales y trayectorias de lucha. La Revolución Sandinista había triunfado el año anterior en Nicaragua, y la movilización social había llegado a dimensiones inauditas en El Salvador y Guatemala, con la euforia de que ‘Si Nicaragua triunfó, El Salvador y Guatemala triunfarán’. Los procesos revolucionarios centroamericanos han sido ampliamente documentados y estudiados (Torres-Rivas 1981, CECADE/CIDE 1982 para poner sólo un par de ejemplos). Menos conocido y estudiado, no masivo pero de importancia significativa es la emergencia incipiente del sujeto colectivo indígena. Trascendiendo la condición de ‘campesino’, los indianistas plantearon un repertorio de demandas anti-coloniales

632 Así por ejemplo, en entrevista a un dirigente del EGP, habla de la realización de una ceremonia maya, hecho que no ocurrió en aquel momento, según otras personas entrevistadas.

y político-culturales en cuanto a la identidad y la cultura, la tierra-territorio, y la auto-determinación, en un contexto adverso, pues la movilización social latinoamericana se enmarcaba en la lucha de clases. Por haber sido en gran medida invisibilizada en la historia reciente, pongo mayor atención a esta emergencia de demandas indígenas.

Como hito emblemático, en 1971 se emitió la ‘Declaración de Barbados’. En ella, un grupo de antropólogos, incluyendo a Guillermo Bonfil Batalla, Darcy Ribeiro y Stefano Varese, lanzaron la idea fuerza del indígena como protagonista de su propio destino: *“Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación”*. Además, recalcaron: *“el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de auto-gobierno, desarrollo y defensa,”* (Declaración de Barbados 1971: 29 y31). Los indianismos fueron amargamente disputados en años posteriores por las vanguardias que priorizaban la lucha de clases, aunque daban importancia al sujeto colectivo indígena, a diferencia de los marxistas ortodoxos. Esta censura al indianismo también tomó la forma de declaraciones, en especial por parte de Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI 1983), encabezado por el antropólogo Héctor Díaz Polanco y agrupando a académicos socialmente comprometidos (la mayoría antropólogos) e indígenas de las filas revolucionarias (Macleod 2008).

Marie Chantal Barre (1982) es de las primeras autoras que ofrece una visión panorámica de los emergentes movimientos indígenas en América Latina. Pone de manifiesto la manera en que los indígenas encontraron mayor cabida a nivel internacional y regional para reflexionar y posicionarse colectivamente. Un espacio privilegiado fue el de las Naciones Unidas, en particular el Subcomité sobre el Racismo, la Discriminación Racial, el Apartheid y la Descolonización. Junto con organizaciones no gubernamentales de derechos humanos realizaron una conferencia internacional “sobre la discriminación frente a las poblaciones indígenas de las Américas” en que: *“Por vez primera los pueblos indios de las Américas dejaron oír su voz en el Palacio de las Naciones de Ginebra (Suiza) del 20 al 23 de septiembre de 1977”* (Barre 1982: 59). Resulta sorprendente que tan tempranamente como 1977, la Conferencia planteara reivindicaciones que revisten gran vigencia en la actualidad: *“que sean reconocidos y plenamente protegidos por la ley el derecho a la posesión de la tierra y al control de los recursos naturales y el derecho de los pueblos indígenas a gobernar sus territorios de acuerdo con sus propias tradiciones y su cultura”* (ibid: 60).

En el mismo año 1977, se celebró el Primer Congreso Internacional Indígena de América Central, reuniendo a delegados indígenas de México, Centroamérica y Panamá. Este dio lugar a la creación del Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI).<sup>633</sup> En Guatemala, el indianismo encontró su máxima expresión en el Movimiento Indígena Tojil (o Tohil, como se conocía en la época). Para Tojil –a diferencia de las posiciones del indianista Fausto Reinaga en Bolivia (Cruz 2010)– era fundamental unir las demandas anticoloniales<sup>634</sup> con las de clase, como se expresa en su documento interno “Posturas políticas”: *“La postura indianista sostiene que las reivindicaciones nacionalistas<sup>635</sup> y clasistas del pueblo indio deben estar asociadas a lo largo de la lucha. Ellas deben iluminarse recíprocamente y deben ejecutarse conjuntamente.* (Tojil circa 1977:4). Esta postura fue compartida por muchos indígenas organizados, incluyendo a una parte significativa del Comité de Unidad Campesina (CUC).<sup>636</sup> Ahora bien, la reivindicación de autonomía, propuesta por Tojil en su manifiesto *‘Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal* (CIRCA 1981,<sup>637</sup>) ya no encontró tanta resonancia, o bien hubo esfuerzos desde las cúpulas revolucionarias para frenar lo que consideraban como un riesgo de desborde de las reivindicaciones étnicas (Macleod 2008).

En la Declaración de Iximche, entonces, encontramos claras resonancias con el documento de “Posturas políticas” de Tojil, y sólo una mención velada y de pasada a la ‘independencia del pueblo maya’ como veremos después. La Declaración también recoge las reflexiones que se estaban dando en torno a la

633 CORPI se disolvió a raíz del conflicto en la Costa Atlántica de Nicaragua durante la revolución Sandinista y que culminó con la creación de regiones autónomas. En su lugar se creó el Congreso de Organizaciones Indígenas de Centroamérica (COI o COICA).

634 Para un análisis del colonialismo interno, véase el artículo iluminador del académico mexicano Pablo González Casanova (2006).

635 Por reivindicaciones ‘nacionalistas’ se entiende el conjunto de demandas culturales e identitarias, así como la lucha contra el racismo, la discriminación cultural y lo que unos entienden como el colonialismo interno.

636 El CUC en sí no fue un movimiento homogéneo; es interesante constatar que en lugares como Santa Cruz del Quiché y partes del área Ixil, había una conciencia clara y reivindicaciones político-culturales e identitarias, pero esto no fue así en todas las regiones donde operaba el CUC.

637 Los documentos de Tojil, como muchos otros de la época, tienen la desventaja de no incluir la fecha en que fueron redactados. En la lucha por la memoria –o porque no se acuerda bien– se puedan ajustar las fechas por razones políticas. Por esta razón incluyo la palabra ‘circa’, al combinar las fechas señaladas en este caso por ex integrantes de Tojil con una lectura detenida de la temporalidad de los hechos mencionados en los documentos. Agradezco al historiador Arturo Taracena por este consejo.

cultura y la historia de los pueblos indígenas o indios en otros espacios, como son los Seminarios Indígenas (Roquel 1983, Bastos y Camus 2003), la Revista Ixim,<sup>638</sup> los espacios generados por sectores progresistas de la Iglesia católica y la Teología de la Liberación, y en el mismo Comité de Unidad Campesina (CUC). Anaité Galeotti, de la comisión de educación y formación política del CUC, señala su rol en este proceso:

...les dábamos todo el marco histórico, y para eso me sirvió la arqueología... y eso hizo que muchos compañeros entendieran realmente que las condiciones estaban dadas para otro tipo de circunstancias... y es partir de entonces que se crea la bandera, por ejemplo, con los cuatro colores sagrados, con los cuatro rumbos cardinales, con la palabra “achi”, que en todos los idiomas mayas significa “hombre o persona”. Y siempre en esa línea pues, en esa insistencia. Incluso la primera manta, no sé si la única, porque no he seguido el rastro de eso, pero la primera manta en idioma maya fue hecha por mí, con la ayuda de Emeterio (Toj) cuando fue el entierro de los compañeros de la Embajada de España, que decía konojel chuj qastajok que decía “vámonos todos a participar a la guerra”. ...estábamos tratando de meter todos esos elementos ideológicos identitarios, por que considerábamos que era el momento (entrevista Anaité Galeotti 3/9/2010)<sup>639</sup>

Esta entrevista nos otorga una percepción desde adentro del proceso también político-cultural que atravesaba el CUC, por lo menos por quienes asistieron a este proceso de formación.

Mientras que la reflexión y producción político-cultural provenían de diferentes espacios e iniciativas, la organización y movilización social masiva provenía fundamentalmente del Comité de Unidad Campesina (CUC) que surgió públicamente en 1978, después de unos años de organización discreta. El CUC es sin lugar a dudas, la organización campesina más grande durante la época, con un alto grado de combatividad. Con su lema *cabeza clara, co-*

---

638 El periódico mensual Ixim, fundado en octubre de 1977 por profesionales indígenas, fue una expresión propia del emergente movimiento indígena. Sus contribuidores representan una diversidad de perspectivas políticas, de izquierda y derecha, conservadores, indianistas y revolucionarias. Desaparece en 1979 a raíz de la represión política.

639 Esta entrevista fue realizado por Rafael Castillo Taracena en el marco de su tesis de maestría “Iximche’, un lugar de memorias en Guatemala. La construcción arqueológica de la identidad” (2011). Agradezco a Rafael Castillo por su solidaridad en compartir y dejar que cite sus entrevistas de este capítulo de su tesis, así como a Anaité Galeotti por autorizar el uso de su entrevista y por contestar por correo electrónico varias preguntas cruciales para la elaboración del actual capítulo.

*razón solidario y puño combativo*, el CUC consolidó un trabajo organizativo extendido en el altiplano y en la Costa Sur, realizó grandes manifestaciones y organizó las huelgas de trabajadores agrícolas más significativas de la época, sobre todo en la Costa Sur (analizadas en otro capítulo de este libro). El CUC fue impulsado por seguidores de la Teología de la Liberación: catequistas indígenas y delegados de la palabra, sacerdotes y monjas, líderes comunitarios, locutores de radios comunitarias, así como por miembros del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Había miembros del CUC que a la vez pertenecían a asociaciones culturales (Bastos y Camus 2003: 58); aunque prevalecía la visión de clase, como señala Gregorio Chay: *“Los líderes sí tenían una combinación entre lo indígena y lo cristiano y la lucha de clase, que es el sentido principal del CUC.... Sí prevaleció más lo clasista en nosotros... porque ése era el elemento dominante en aquel momento”* (citado en Bastos y Camus 2003: 47). Y ante la escalada de represión política y las políticas contrainsurgentes del Estado, se fueron cerrando los espacios de movilización abierta, y junto a ello, el CUC se fue fundiendo cada vez más con las directrices del EGP.

Ahora bien, la Declaración de Iximche' se da en un momento crucial, paradójico, simultáneamente de álgida movilización social y a la vez de quiebre y creciente terror desatado en especial por la inimaginable masacre e incendio de la embajada española. Esto explica que fueron sólo unas 150 personas las que asistieron al evento en Tecpán: *“aquellos hombres y mujeres que se atrevieron a pararse en aquel sitio simbólico maya”,* pues *“requería de mucha valentía desafiar al sistema criminal... Eran aquellos momentos de mucha crueldad, de mucha impunidad... En aquel momento de represión era un heroísmo”* (entrevista telefónica a don Emeterio Toj Medrano<sup>640</sup> 14/6/2011). Así, la Declaración de Iximche' constituye uno de los últimos actos abiertos de rebeldía –seguido por la masiva histórica huelga de la Costa Sur y la multitudinaria manifestación final del primero de mayo– antes del crescendo inconcebible de la brutal represión de las fuerzas militares estatales y paraestatales que ya había iniciado. Estas fuerzas represoras truncan la movilización social abierta con el descabezamiento de sus líderes y la represión a sus bases, para luego dirigir sus esfuerzos de poner fin a la rebelión a través de la vía de las masacres y de la política de tierra arrasada (Figueroa 1991, Macleod 1988).

El 'castigo' como señala Manolo Vela, a la rebelión indígena e insurgencia revolucionaria fue tajante y brutal, dejando un saldo desolador de víctimas:

640 Por tratarse de una entrevista telefónica, no fue grabada, sino que apunté lo más fidedignamente posible las palabras de don Emeterio.

El dato de 201,5000 víctimas elaborado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico a partir de diversas fuentes, se completa con la confirmación de un número de 40 000 desaparecidos. La Comisión de Esclarecimiento Histórico confirmó que «[...] estima que en términos muy aproximados tuvieron lugar más de 160,000 ejecuciones y 40,000 desapariciones». (CEH-I: 73). Además, de las 201 500 víctimas (ejecuciones y desaparecidos) es preciso contabilizar alrededor de 1 millón de refugiados; 200 mil niños huérfanos; 40 mil mujeres violadas; y 86 813 niños afectados por los actos de violencia contra alguno de sus pariente, de los cuales, además, 42 047 perdió a su padre o a su madre (Beristain, 1998: 24)” (Vela 2008: 72).

Por otra parte, el 83% de los casos de represión documentados por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH 1999) corresponden a indígenas, en gran parte producto de las 626 masacres realizadas por el ejército. Esto motivó a la CEH a calificar de genocidio la represión en El Quiché.

#### 4. Análisis de la Declaración de Iximche’

La Declaración de Iximche’ es un manifiesto, un reclamo histórico en donde mujeres y hombres indígenas se juntan para lanzar la denuncia pública de *“más de cuatro siglos de discriminación, negación, represión, explotación, y masacres hechos por los invasores extranjeros y continuadas hasta la fecha por sus más salvajes criminales descendientes”* (Noticias... 572). La Declaración empieza con la denuncia de la masacre de la Embajada de España (31 enero de 1980). Sitúa la ocupación de la Embajada de España como la protesta por una culminación de injusticias y represión. Estas incluyen las condiciones de explotación de campesinos indígenas, así como una detallada descripción de hechos represivos, por ejemplo *“Con la presencia del ejército nacional se inician quemas de ranchos, robos de dinero, animales, amenazas con armas a las mujeres para poder violarlas, robo de almuerzo de los indígenas que trabajan en el campo, secuestros, torturas, desapariciones, y muerte de hermanos ixiles y quichés”* (ibid.). Frente a estos hechos de represión, hay protestas por parte de mujeres y hombres ixiles y k’iche’s ante las autoridades, los alcaldes e incluso ante el Congreso de la República. Pero *“las señoras no fueron oídas”* (ibid.), la respuesta del Congreso *“como de costumbre, fue la burla” e incluso “al salir, varios de los acompañantes obreros y estudiantes fueron capturados y secuestrados por la judicial”* (ibid.).

Cuando más de cien indígenas de Uspantán, Chajul, Cotzal y Nebaj llegaron a la capital para protestar “*no fueron escuchados por las autoridades, ni los medios de comunicación quisieron publicar nada*”. Más bien el gobierno “*acusó a nuestros hermanos Ixiles y Quichés de terroristas, subversivos, guerrilleros, también de que no eran indígenas porque hablaban la ‘castilla’ y además no usaban ‘guarachas’*” (ibid.). Así, la Declaración no sólo denuncia la represión, sino también el ‘ninguneo’ y devela los estereotipos racistas del indio pobre monolingüe que no usa zapatos. Esta dinámica de represión y protesta desoída culmina entonces con la toma de la Embajada de España el 31 de enero de 1980 por parte de indígenas ixiles y k’iche’s (entre ellos cuatro mujeres), así como un campesino ladino pobre, un obrero, un poblador y cuatro estudiantes. Cuando las fuerzas represivas incendian a la embajada, todos salvo uno mueren –incluso personal diplomático–, pues el embajador había logrado escapar con el apoyo de la Cruz Roja. El sobreviviente es llevado al hospital de donde posteriormente es secuestrado, y “*luego torturado y asesinado por el mismo gobierno para que no quedaran testigos*” (ibid.). En realidad, es asombroso que ante este hecho inaudito de represión, se hayan atrevido a hacer la concentración y lanzar la Declaración de Iximché’ apenas dos semanas más tarde.

Luego el texto pasa a una reflexión histórica sobre las masacres de comunidades y pueblos indígenas a lo largo de los siglos: a partir de la conquista-invasión, durante la colonia y luego de la independencia. Es un recuento lleno de datos históricos y fechas, de descripciones precisas (por ejemplo comparando el precio de un esclavo indígena en 1523 en los lugares que se convierten en México y en Guatemala, cuarenta pesos y dos pesos respectivamente). Reclama “*el robo de nuestras tierras, la discriminación, la explotación, opresión, represión, asesinatos y masacres [que] continúan*” (ibid: 572-573). Ante la pregunta “*¿por qué tantas masacres contra el pueblo indígena?*” (ibid. 573) Su respuesta es clara: “*la voracidad y ambición de riquezas del criminal invasor continúa en sus descendientes ricachones*” (ibid.). Así, hay un análisis de clase y también del colonialismo. El relato sigue con el despojo de tierras para la siembra del café, el afianzamiento de los militares terratenientes que se apoderan de la Franja Transversal del Norte y del Petén. Desemboca al recuento de las masacres más recientes. Se trata de un relato colectivo, de pueblos –indígenas, indios, maya– con continuidad en el tiempo, un relato de despojo, de superexplotación, de discriminación, represión y muerte.

Pero la Declaración no se limita a los agravios socio-económicos, también reclama por la destrucción y expoliación de la producción de conocimiento y la cultura maya: “*No conforme con todas esas maldades, quemaron los*



*libros religiosos y libros donde tenían escritos todos los conocimientos científicos alcanzados por nuestros abuelos. Con todo esto estaban los invasores tratando de aplastar y hacer desaparecer toda una cultura sin conocerla*” (ibid: 572). Es interesante que la Declaración, ya en 1980 haga una referencia precursora al “pueblo maya” –aunque usa este término sólo una vez en todo el documento– al señalar que la independencia de la República de Guatemala en 1821 no trae cambio para los indígenas. Por lo tanto, “*la independencia de nuestro pueblo Maya tenemos que seguirla peleando, hasta conquistarla*” (ibid: 572). Como veremos más adelante, esta frase es censurada en una versión de la Declaración reproducida posteriormente. Por otra parte, la Declaración también retoma los señalamientos que intelectuales indígenas ya venían haciendo sobre la utilización y folklorización de la cultura maya,<sup>641</sup> y denuncia a los ricos y su gobierno:

“Todavía pretenden engañarnos realizando fiestas folklóricas como el día de Tecún Umán, el día de La Raza, festivales como el de Cobán y últimamente en Sololá, Huehuetenango y otros lugares más para dar medallitas, diplomas, palmaditas y sonrisitas a algunos profesionales y reinas indígenas; sus engaños terminan con discursitos llenos de mentiras y finalmente unas cuantas fotografías que el INGUAT explota para el turismo” (ibid: 573).

La Declaración otorga una importancia muy especial a los ‘acompañantes’ solidarios y a la creación de alianzas: “*tenemos que luchar aliados con obreros, campesinos, estudiantes, pobladores y demás sectores populares y democráticos, y hacer más fuerte la unión y solidaridad entre los indígenas y ladinos, ya que la solidaridad del movimiento popular con la lucha indígena ha sido sellada con sus vidas en la embajada de España.*”, (ibid). Este énfasis en las alianzas con las organizaciones populares, sindicales y estudiantiles, entre indígenas y ladinos es recalcado posteriormente, como veremos adelante. Lo que no se recalca tanto es un hecho manifiesto en la misma Declaración: la alianza entre indígenas populares, clasistas o revolucionarios, e indianistas. La Declaración es un ejemplo sobresaliente de la unidad entre los movimientos indígenas en este momento de la historia, en donde se representan y comparten los diferentes intereses, visiones y demandas de diversas expresiones indígenas. Todavía no se han polarizado –como sucede posteriormente– ni vuelto dicotómicas las reivindicaciones socio-económicas o ‘clasistas’ y las

641 Ver en especial “Anónimo, 1981. Réquiem por los homenajes a la raza maya, en: *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México D.F.

político-culturales o ‘culturalistas/eticistas.’ Al contrario, la Declaración representa una integralidad de las demandas y los derechos, y una unidad en la diversidad del emergente movimiento maya. Los posteriores (des)encuentros entre las organizaciones revolucionarias y los indianistas (Bastos y Camus 2003, Uk’u’x B’e 2005, Macleod 2008) agudizan las tensiones, convirtiéndolas en antagónicas, y disolviendo las alianzas entre indígenas que se habían logrado.

Finalmente, la Declaración señala el tipo de sociedad a la cual aspiran las y los indígenas reunidos en Iximché’:

“una sociedad de igualdad y respeto; por que nuestro pueblo indio como tal pueda desarrollar su cultura rota por los criminales invasores; por una economía justa donde nadie explote a otros; por que la tierra sea comunal como lo tenían nuestros antepasados;<sup>642</sup> por un pueblo sin discriminación: porque se termine toda represión, tortura, secuestro, asesinato y masacres; por que se terminen las agarradas para el cuartel; por que tengamos los mismos derechos de trabajo: para que no sigamos siendo utilizados como objetos del turismo, por la justa distribución y aprovechamiento de nuestras riquezas como en los tiempos en que floreció la vida y la cultura de nuestros antepasados” (ibid: 573-4).

Se trata de una visión que articula la redistribución con el reconocimiento (Fraser 1996, 2002), es decir, lo socio-económico con las demandas culturales e identitarias. Es un discurso de derechos, en donde se reivindican los derechos colectivos (como pueblo) a la par de los derechos humanos individuales. La Declaración mira para atrás –para valorar sus raíces históricas como pueblos indígenas, así como repudiar el proceso de invasión y despojo– y se proyecta hacia un futuro de justicia.

Termina la Declaración en una síntesis de reivindicaciones clasistas y revolucionarias, al mismo tiempo que parafrasea al *Pop Wuj*:

---

642 Rafael Castillo comenta con rigor histórico: “La tierra comunal en términos de tenencia de tierra, fue una forma Colonial rota con las reformas liberales de finales del siglo XIX, las mismas también fueron objeto de confrontación entre comunidades, dado que a través de ellas procuraban su sustento, pero también eran formas de dominación del poder colonial, puesto que les permitían pagar impuestos y subsistencia” (comunicación electrónica, 3/6/2011). Analizar la relación de los mayas con la tierra antes de la llegada de los españoles rebasa los alcances de este capítulo; lo importante a rescatar es el anhelo expresado en la Declaración de romper con las relaciones individuales capitalistas de propiedad privada.

Que todos los indígenas discriminados y explotados del Mundo  
Que todos los pueblos libres y democráticos,  
Que todos los cristianos auténticos del mundo,  
Se solidaricen en la lucha del pueblo indígena y demás explotados de  
Guatemala  
¡Que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya ni uno ni  
dos grupos entre nosotros que se quede atrás de los demás –*Pop*<sup>643</sup>  
*Vuj*- (ibid: 574).

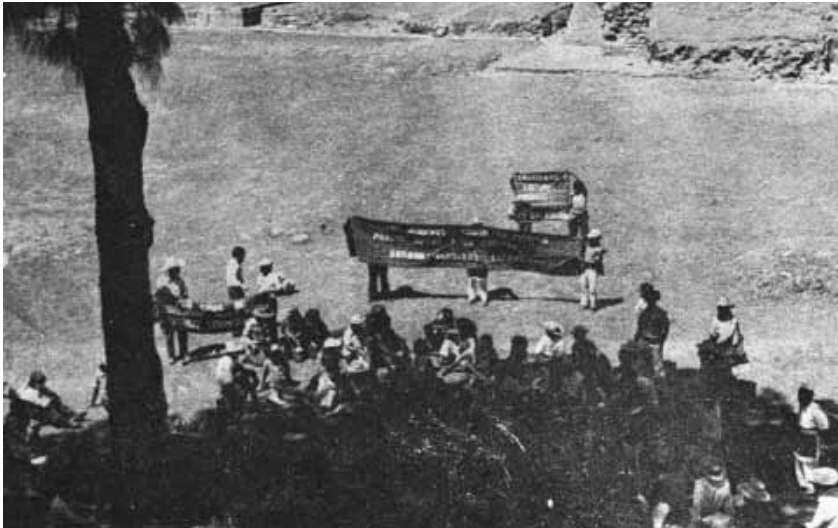
La Declaración de Iximché' es una sugerente síntesis de análisis y demandas indianistas y populares, una evidencia de que éstas no siempre eran, ni tenían que ser, antagónicas. En realidad, la Declaración de Iximché' es un extraordinario manifiesto político-cultural que va al fondo de los problemas estructurales del colonialismo patriarcal, la explotación, el racismo y la discriminación cultural. Es un reclamo histórico y una puesta en escena del despojo continuo a los pueblos indígenas. A la vez es un clamor por la auto-representación y autoafirmación –'aquí estamos'–, una llamada a la unidad, y como lo señalan Vela (2008) y Sandoval (2008) respectivamente, un grito a la rebelión y a la insurrección.

## 5. Mujeres en las Declaraciones de Iximché'

Es interesante notar que la Declaración de Iximché' de 1980 hace varias referencias acerca de la participación y la situación específica de las mujeres indígenas. No sólo denuncia las injusticias, violencia y violaciones que sufren las mujeres indígenas, a la vez visibiliza su *agencia* social, como activas y valientes miembros de las luchas sociales. Así señala que “*a finales de 1978, cerca de 50 mujeres de Cotzal denunciaron y exigieron el apareamiento de sus esposos, entre ellos algunos dirigentes de Acción Católica y Cooperativas*” (Noticias...: 572). Añade, sin embargo, que “*las señoras no fueron oídas por las autoridades*” (ibid). Recalca la participación de mujeres en las protestas en Uspantán para exigir la reaparición de los hombres indígenas secuestrados y desaparecidos por el ejército. Señala (como pocos documentos lo hacen) que cuatro mujeres participaron en la toma de la Embajada Española y que todas fallecieron en la masacre.

---

643 Llama la atención que se escribe *Pop Vuj* y no *Popol Vuh* que predominaba en aquel tiempo. Esto sugiere una referencia específica a la traducción –e influencia– de don Adrián Inés Chávez y sus seminarios acerca de la cultura maya (aunque él lo escribía ‘wuj’).



La imagen muestra una fracción del grupo de personas que participaron en la Declaración de Iximché, el 14 de febrero de 1980 en Iximché, muchas de ellas bajo la sombra del pino. Al fondo de la fotografía pueden contemplarse algunas de las estructuras restauradas del sitio arqueológico. Fuente: *De Sol a Sol. Periódico Campesino R* 32 (Feb., 1980).



La imagen muestra otra fotografía que atestigua la reunión que hubiera en Iximché, el 14 de febrero de 1980, en la cual se condenó la masacre del 31 de enero de ese mismo año en la Embajada de España. Las leyendas de las mantas dicen, manta grande: “Los indígenas caídos en Patzicia, Panzós y la Capital abonan nuestras luchas”; manta pequeña: “Indígenas y ladinos pobres unidos en la Lucha”.

El documento denuncia que con la llegada de los españoles y durante la colonia “*las mujeres e hijas fueron violadas por los enemigos invasores*” (ibid). Recalca que la violación como arma de guerra también es usada durante el conflicto armado: pues el ejército realizó “*amenazas con armas a las mujeres para poder violarlas*” (ibid). Además denuncia “*la esterilización de nuestras mujeres por engaños e imposiciones con la planificación familiar*” (ibid: 573). Esta observación pone de relieve la necesidad de entender las realidades específicas de las mujeres. Pues mientras muchos movimientos de mujeres y feministas luchan por el derecho al aborto, la denuncia de la esterilización y control natal forzada de mujeres indígenas en diversos países latinoamericanos (por ejemplo, ver *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, 1977) hace que las indígenas han luchado más por el derecho de tener hijos que por el aborto. En ambos casos, empero, se trata del derecho de las mujeres a tener el control sobre sus propios cuerpos.

Finalmente, la Declaración enfatiza las múltiples maneras en que las mujeres participan, así como las opresiones específicas que sufren por la violación sexual:

“...la mujer indígena siempre fue y es parte de nuestra lucha, ya que siempre ha sido explotada en los algodones, cañales, cafetales y por su traje, idioma, sus costumbres y por su misma condición de ser mujer es discriminada y ultrajada como sucede con las violaciones de señoras, señoritas, embarazadas, por el ejército nacional y ricos explotadores en el campo, en la ciudad y en todos los rincones de Guatemala” (ibid: 573).

Esta visibilización de las mujeres en la Declaración de Iximché’ –y el hecho que fuera una mujer maya que leyó la Declaración cuando ésta se dio a conocer el 14 de febrero de 1980– es realmente notable, especialmente en comparación a otros documentos de las organizaciones sociales y revolucionarias de la época.

A la vez es aún más apreciable al comparar Declaraciones de Iximché’ posteriores. Por ejemplo, en la Declaración de Iximché’ de la *III Cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala* (2/4/2007), que tuvo lugar en Guatemala, no hay ninguna referencia a las mujeres a lo largo del texto, a pesar de que hubo una nutrida participación de mujeres indígenas en la Cumbre, su carpa se mantuvo llena y las sesiones fueron de las más largas. Al final del documento, se incluyen dos actividades a realizar: la primera se compromete a “*Fortalecer el proceso organizativo y de lucha de los pueblos indígenas con la participación de las mujeres, niños y jóvenes*”. Significativamente se compromete a: “*Convocar a la Cumbre Continental de*

*Mujeres Indígenas del Abya Yala*". Efectivamente, la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala se realizó en Puno, Perú, en mayo de 2009. La inclusión de las mujeres (y los niños y jóvenes) al final de la declaración sugiere algunas presiones de parte de las mujeres indígenas (y jóvenes) presentes en la III Cumbre a ser tomadas en consideración. Pero no lograron la inclusión de su especificidad a lo largo del documento.

Por otra parte, en la Segunda Declaración de Iximche' (analizada más adelante), *Hacia la construcción de un nuevo Estado plurinacional y una nueva sociedad* (22/2/2010) del Comité de Unidad Campesina (aunque en resonancia con la primera Declaración, no señala autoría), el documento también hace ocho menciones de la palabra 'mujer'. Pero a diferencia de la Declaración de 1980, esto es sólo para decir 'mujeres y hombres', 'hombres y mujeres, niñas y niños', sin ninguna observación específica acerca de la situación de mujeres salvo una. Esta se refiere a la situación de órdenes de captura de mujeres mam en resistencia a la mina de oro en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos. La poca cabida a las mujeres indígenas en estas dos declaraciones más recientes en comparación a la Declaración de 1980 llama poderosamente la atención. Pues en las últimas décadas ha habido un cuestionamiento del sujeto único –séase 'pueblo', 'revolucionario' o 'indianista' que se construye sobre bases masculinas (Saldaña-Portillo 2003, Macleod 2008) y una irrupción de mujeres mayas en el ámbito público en Guatemala. De hecho las mujeres indígenas fueron de las primeras en romper el silencio impuesto por el terror, nutriendo las bases del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) y con la emergencia de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA) en 1987.

Las mujeres mayas siguieron ocupando un espacio central con el nombramiento de Rigoberta Menchú como Premio Nobel de la Paz, con la llegada de Rosalina Tuyuc y Manuela Alvarado como diputadas del Frente Democrático Nacional de Guatemala (FDNG) en 1995, y el surgimiento de numerosas organizaciones de mujeres mayas, sobre todo a partir de los acuerdos de paz (1996). Por otra parte, la cooperación internacional ha presionado y ha insistido a sus contrapartes (incluyendo las organizaciones que hacen declaraciones en Iximche') promover la equidad e igualdad entre hombres y mujeres, más allá de un discurso políticamente correcto de 'los y las'. Sin embargo, la omisión de una perspectiva de género en las declaraciones posteriores sugiere las dificultades que existen para que las mujeres mayas e indígenas en general logren que sus visiones y demandas sean reflejadas en las plataformas de las organizaciones mixtas.

## 6. La Declaración de Iximche': fuente de significados y disputa por la memoria

En esta sección analizo la manera en que la Declaración de Iximche' se ha convertido en un espacio rico en significados y en memoria, pero éstos son entendidos y disputados de diferentes maneras. Esto sucede desde la convocatoria y autoría misma de la declaración. Sin lugar a duda el Comité de Unidad Campesina (CUC) jugó un papel central, pero no fue la única organización convocante ni expresión político-ideológica presente. Entonces ¿quién organizó la Declaración de Iximche'? En las entrevistas para mi tesis de doctorado (2008), un alto dirigente del EGP me aseguró que el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) había organizado el evento a través del CUC. Esto se confirma en la entrevista realizado por Castillo a Domingo Hernández Ixcoy, dirigente del CUC en aquel entonces:

Bueno, eh, había compañeros indígenas muy comprometidos con los movimientos de izquierda que eran varios verdad, pero en ese caso fue, fueron los compañeros directamente participando en el EGP los que a nosotros nos invitaron a participar, puede ser que no sólo fueran ellos verdad, que también estuvieran las otras organizaciones de izquierda, pero lo que yo sé, es que a nosotros nos invitaron los compañeros indígenas participantes en el EGP y, entonces, como todo era, era, digamos compartimentado y cuidado digamos en cuestiones de seguridad, no le puedo decir nombres, pero sí puedo decirle que fue de esta, digamos de ésta participación, que nosotros fuimos involucrados a la participación para dar a conocer la Declaración de Iximche' y como le digo, no tomamos el texto como iba sino se revisó, se recompuso, y entonces ya con ese contenido distinto fue que nosotros si nos decidimos a, a participar en la marcha, porque hubo una marcha desde Tecpán hasta Iximche' (Hernández Ixcoy en Castillo 2011: 234-235)

A la vez, hoy en día sabemos que las personas que elaboraron la Declaración, además de participar en el CUC, había quienes participaban en el Movimiento Indígena Tojil (Macleod 2008, Sandoval 2008, Esquit 2010), la Asociación Pro-Cultura Maya Quiché (Sandoval 2008, Esquit 2010), la Coordinadora Indígena y el Comité Pro Justicia y Paz (Macleod 2008). Más que contradicciones, se debe leer estos aportes como piezas de un rompecabezas que van ayudando a ver el cuadro total. Don Emeterio Toj también nos da una pista: *“Allí estuvimos personas mayas, éramos del CUC y de otras organizaciones. Yo era del CUC y de la Asociación Pro-Cultura Maya Quiché...*

*varios teníamos dos procedencias, lo maya pero también ser del CUC, pues CUC tuvo la característica de trabajar las dos caras en ese tiempo: lo maya y lo de clase”* (entrevista telefónica 14/6/2011). Don Emeterio Toj también cuenta que un grupo de hombres mayas se encerró por una semana en Chimaltenango para elaborar la Declaración. Esta es la versión que seguramente fue asumida por otras personas ya en el Centro Indígena, como señalan varias personas entrevistadas. Lo hicieron con un gran espíritu unitario e identitario: *“La declaración era propiedad de todos, era producto del sentir de miles de personas... La gracia de aquel momento, es que se quiso hacer todo lo posible para recoger el sentir del pueblo maya”* (ibid). Don Emeterio lamentó que no hubo mujeres presentes en la elaboración inicial de la Declaración dadas las condiciones difíciles imperantes, pero enfatizó que buscaron incluir el sentir de las mujeres. Señaló que para dar el lugar a las mujeres, fue una mujer que leyó la Declaración, Estela Alvarado *“una jovencita en aquel tiempo”*.

Por otra parte, hubo coincidencia con Hernández Ixcoy cuando dice *“no tomamos el texto como iba sino se revisó, se recompuso”*. Varias personas entrevistadas no eran militantes del CUC ni del EGP, sino que tuvieron una participación en otras instancias, y sintieron afinidad con los planteamientos. Así, por ejemplo, la misma Estela Alvarado afirma:

Nosotros habíamos participado de forma organizada como mayas, digamos desde la época de los setentas. Más o menos yo empecé a participar cuando tenía 15 años y la línea de trabajo nuestro fue siempre la revisión de la historia, las raíces históricas, la fuerza ancestral que nos nutría, y eso nos llevó, de alguna manera a la participación organizada también con los grupos de izquierda, pero esa fue digamos el cimiento de esa participación... Entonces, sentíamos que participar en la Declaración de Iximché' como indígenas era muy importante, pero tuvimos que condicionar esa participación a través de que nosotros apareciéramos también como actores a través de ser dignificados...” (Alvarado en Castillo 2011: 237-238)

La Declaración fue reproducida en su totalidad en *Noticias de Guatemala* (órgano informativo del EGP), bajo el título *Encuentro de Pueblos Indígenas en Iximché* y parcialmente en *De Indios y Cristianos en Guatemala* de Rafael Mondragón (1983). En ninguno de los dos se señala quiénes son las organizaciones indígenas que confluyen en la Declaración, aunque los extractos del último están en el capítulo sobre el CUC. Esta falta de precisión de autoría es



significativa y reveladora. Es ético al no sólo atribuirle al CUC la Declaración, aunque sugiere implícitamente al CUC sin aludir a ninguna otra instancia.<sup>644</sup>

Es interesante que algunas mujeres y hombres mayas que participaron en el lanzamiento de la Declaración en Iximché la recuerdan como un espacio en donde –además de denunciar la represión estatal– hicieron una protesta por la ausencia de indígenas en puestos de liderazgo en el EGP y otras organizaciones revolucionarias, aunque no hay referencias explícitas de esto en el texto escrito, ni es una posición compartida ampliamente. Recuerdan la Declaración como una iniciativa a nivel nacional donde abogaron públicamente por la importancia de retomar la cultura maya. De hecho, muchos hombres y mujeres allí presentes se convirtieron posteriormente en importantes dirigentes del movimiento maya. Señala un dirigente histórico que participó en el proceso:

Fue la **identidad** el elemento que unificaba, no era poner el nombre de CUC, Tojil, Pro Justicia o Coordinadora Indígena sino que había un elemento que unificaba... El CUC y el EGP se la querían atribuir. Yo recuerdo que en esa ocasión se llegó a un acuerdo de que era una **coordinación**, de que era un esfuerzo conjunto y que no sólo era la Declaración en Iximché, sino que de allí después se repartieron paquetes [de la Declaración] para distribuir en todo el país. Era una cuestión de coordinación, yo creo que no fue manipulado, sino que cada quien se lo quería atribuir... Es que esto se hizo en el Centro Indígena, la Coordinadora Indígena dijo ‘hay que hacer algo’ y el CUC y todos los demás dijimos ‘hagámoslo’, era una coordinación muy positiva... El espíritu era buscar la coordinación (entrevista a Leopoldo Méndez julio 2006).

Mi lectura es que, de cierta manera, las distintas versiones son ciertas dependiendo de sus lugares de enunciación: por una parte, el EGP considera

---

644 En la introducción al Encuentro... se hace una crítica velada a las posiciones de los escritos de Guzmán Bockler y Jean Loup Herbert (y por ende a los indianistas) al hablar de los “excesos teóricos en ensayos, en cuanto a la consideración de la dicotomía indio-ladino, como constitutiva de la característica esencial de nuestra sociedad” (*Noticias de Guatemala* 18/2/1980). Los comentarios que hace Mondragón entre cada cita de la Declaración también son interesantes. Primero Mondragón pregunta: “¿Se podrá hablar de que Iximché es un documento racista?, ¿quizás es una posición reformista?; ¿las naciones indígenas se entregan a la vanguardias revolucionarias para que ellas construyan la nueva sociedad?” Estas preguntas no se contestan de inmediato, aunque al aparecer, las responden al concluir la parte sobre Iximché: “No deja de llamar la atención que sus planteamientos no son culturalistas, sino de clase. Y también el insólito llamado a ‘todos los cristianos auténticos del mundo’” (Mondragón 1983: 21, 22). Esto pone en evidencia el miedo (o desconocimiento) de la época y el rechazo a lo ‘culturalista’; también como cristiano comprometido el autor siente la inclusión desde la pertinencia religiosa.

haber convocado el evento (pues sus militantes indígenas participaban en varias de las organizaciones mencionadas). Para algunos, seguramente la Declaración representaba una oportunidad para hacer una denuncia de la represión estatal –en donde la masacre de la Embajada de España es el acto culminante de represión y detonante– y de combatividad revolucionaria. Por otra parte, dirigentes indígenas –del EGP, Tojil, la Coordinadora Indígena, la Asociación Pro-Cultura Maya Quiché– efectivamente convocaron y coordinaron el evento. Y por lo menos una parte de ellos se apropiaron del mismo para expresar su inconformidad a no tener más voz y liderazgo en las organizaciones revolucionarias, y más visibilidad como indígenas en las consignas de la época. Este grupo también imprimió algunas de sus aspiraciones y demandas como mayas a la Declaración. Es probable que mucha gente del EGP incluso estando allí, no se diera cuenta de que esto estuviera pasando.

Esta lectura de lo que sucedió en la Declaración de Iximche' fue posteriormente ratificada de cierta manera cuando Estela Alvarado explicó:

En la Declaración de Iximche' yo participé en la elaboración del documento.<sup>645</sup> Fuimos convocados, creo que fue por la Coordinadora Indígena, como parte de los grupos de estudio de la cultura.<sup>646</sup> Y a mí, porque les caí bien, me la pusieron a leer, yo fui la que leí la Declaración de Iximche'. Por eso le digo que yo de cierta manera fui utilizada entonces. Pero también tenía sentido ese reclamo... En esa coyuntura el movimiento popular estaba muy fuerte, muy fuerte, acuérdesse de aquellas manifestaciones masivas, el movimiento sindical estaba en su apogeo, entonces cuando ellos gritaban las consignas decían 'movimiento obrero, movimiento campesino, pero indígena ¡nada! Lo que especialmente se reivindicó en ese encuentro de Iximche' era nuestra protesta de por qué los pueblos indígenas estaban fuera de todo ese rollo... No aparecían los indígenas ni en las consignas, ni en los materiales de formación; no había un proyecto de reivindicación real y a nosotros eso no nos parecía. [Consideramos] que al movimiento popular había que incorporar elementos nuestros, elementos viniendo de los pueblos indígenas y que una de las cosas que queríamos que ese día se lograra

---

645 Mientras que Don Emeterio Toj habla de la elaboración del borrador original de la Declaración, Estela Alvarado, Domingo Hernández, Leopoldo Méndez y otros se refieren al proceso de consulta, revisión, aportar insumos y negociación del texto final de la Declaración de Iximche' que se proclama el 14 de febrero de 1980.

646 Se refiere a los Seminarios y los Encuentros que tuvieron lugar a lo largo de la década de los setenta, un espacio del indianismo y antecedente importante del mayanismo (Bastos y Camus 2003, Macleod 2008).

era que las consignas en las manifestaciones en la calle dijeran ‘Indios y Ladinos, juntos luchamos por esa causa común’. Si no, nosotros ya no queríamos nada de lo que la dirigencia estaba proponiendo. Así fue, y sí se tomó en cuenta. Pero era como un juego. Porque yo entiendo que eran los indígenas que pertenecían específicamente al EGP, los que a la mejor hicieron esta Declaración de Iximché’ con indígenas que no tenían pertenencia, a modo de poder justificar lo que la gente adentro estaba pidiendo. Pero efectivamente nosotros queríamos que así fuera. Entonces, nosotros fuimos los que se lo pedimos a ellos y ellos trasladaron esa petición a la alta dirigencia, de modo que las consignas sí cambiaron. Ya salió lo de ‘indios y ladinos’, también de ‘luchas del campo y de la ciudad (Entrevista a Estela Alvarado 2 de octubre 2005).

Esta entrevista es fascinante, al poner de relieve varias cosas: a) No había en ese momento la división tajante entre ‘mayanistas’ y ‘populares’ que hubo posteriormente (sobre todo a partir de mediados de los ochenta y hasta fines de los noventa); no sólo había un nivel de receptividad y colaboración mutua, sino que sugiere que también hubo ‘dobles pertenencias’ o ‘dobles militancias’,<sup>647</sup> como señalan Bastos y Camus (2003). b) Al parecer, prevaleció la lealtad étnica por encima de la afiliación política, y una estrategia de indígenas dentro del CUC y del EGP de buscar alianzas fuera para fortalecer sus demandas en el seno del EGP. c) Aunque se trataba de un ‘juego’ y había una ‘utilización’, esto se produjo de común acuerdo para visibilizar el protagonismo de los indígenas; además, la estrategia fue exitosa, pues de ahí en adelante los ‘indios’ figuraban en las consignas. El hecho es un sugerente ejemplo de la manera en que un evento puede significar cosas muy distintas para diferentes personas y organizaciones, las diferentes lógicas que estaban en juego dentro de las organizaciones revolucionarias y mayas, las diferentes dimensiones, percepciones e intencionalidades presentes en esta etapa de la lucha por la transformación social en Guatemala. Por otra parte, aunque la Declaración es recordada por diferentes líderes mayas como un logro por hacer valer el análisis y las demandas político-culturales, tiene un fuerte sesgo de clase, característico de la época.

La ambigüedad e invisibilización inicial de la autoría de la Declaración de Iximché’ deja un amplio espacio para que la misma sea disputada y apropiada por diferentes organizaciones y personas de diversas maneras posteriormente. La disputa por la apropiación y la autoría se agrava en algunas publicaciones en años posteriores. En el libro de Rigoberta Menchú y el Comité de Unidad

647 Las ‘doble militancias’ o ‘doble pertenencias’ son varias: por ejemplo: CUC/EGP, CUC/Asociación Pro-Cultura Quiché, EGP/Tojil, CUC/Tojil, ORPA/Seminarios Indígenas, etcétera.

Campesina *El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala* (1992), no hay ninguna mención de las otras organizaciones convocantes ya mencionadas, salvo el CUC y Justicia y Paz. En su lugar, luego de señalar que participaron “*alrededor de 150 representantes de distintos pueblos indígenas de Guatemala*” (Menchú y CUC 1992: 61) el libro señala: “*En esa reunión participaron delegados del Frente Democrático contra la Represión, del propio CUC; de la Federación de Trabajadores de Guatemala (FTG), del Frente Estudiantil Robin García (FERG), del Comité Pro Justicia y Paz (CpJP) y periodistas*” (ibid). Esto es llamativo, pues ninguna de las organizaciones aludidas es indígena (salvo el mayoritariamente indígena CUC) y todas son expresiones con cercana relación al EGP. Escrito doce años después, el libro es ilustrativo de la tendencia creciente que se dio posteriormente en las organizaciones revolucionarias en la lucha por la hegemonía. En ese sentido, probablemente responde más a los lineamientos del EGP que la visión particular de Rigoberta Menchú. Además es ilustrativo de la manera en que la lucha de clases eclipsó al análisis y las reivindicaciones en torno a lo indígena que caracterizaban sobre todo al EGP y a la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) en años anteriores. Mientras que Mondragón señala acertadamente que las palabras vertidas en la Declaración de Iximche’ “*no tienen paralelo con ninguna otra declaración de indígenas*” (Mondragón 1983: 22), el libro de Menchú y CUC apenas dedica un párrafo a la misma.

Hoy en día se puede bajar la Declaración de Iximche’ del Internet.<sup>648</sup> Después de descubrir que el documento colocado en Internet omite por completo la frase “*La independencia de nuestro pueblo Maya tenemos que seguirla peleando, hasta conquistarla*” (en Noticias... 572), hice una detallada revisión para comparar las tres versiones de la Declaración en mis manos. No había ninguna diferencia entre la versión publicada por *Noticias de Guatemala* el 18 de febrero de 1980 y los fragmentos citados por Mondragón en 1983. En cambio, había significantes y reveladoras diferencias con la Declaración en Internet. En respuesta a mi duda si pudieran existir diferentes versiones de la Declaración (borradores y versión final) en aquel tiempo, me responde el historiador Arturo Taracena: “*Que yo sepa, sólo hubo una versión y es la que publicó Noticias de Guatemala en 1980*” (comunicación electrónica

648 [www.viajeporguatemala.com/imagenesguate/guatemala/lugares/tecpan/iximche/Declaraciondeliximche1980.pdf](http://www.viajeporguatemala.com/imagenesguate/guatemala/lugares/tecpan/iximche/Declaraciondeliximche1980.pdf) Interesantemente, ha sido colocado por la instancia Entremundos que tiene una página de Noticias y Comentarios de los Derechos Humanos y el Desarrollo en Guatemala. Según su sitio Web, EntreMundos “es una organización de base única, comprometida al desarrollo de organizaciones no gubernamentales pequeñas y medianas en el altiplano occidental de Guatemala”. Su personal incluye dos británicos, una canadiense y una guatemalteca.

21/4/2011). Luego de cotizar las diferentes versiones, descarté mi segunda hipótesis: de que se trataba de una versión censurada por los altos mandos de las organizaciones revolucionarias, a quienes lógicamente no les gustaría la referencia de la independencia del pueblo maya.

Encontré tres tipos de cambios en la versión en Internet que irónicamente señala en pie de página que: *“Se respeta la escritura original del documento en todos sus aspectos”* (versión en Internet: 1). En primer lugar, hay **omisiones**; la más significativa de las cuales es la frase arriba –señalada. Curiosamente se omite la frase: *“Luchas semejantes se hicieron en Cotzal y demás pueblos de esa región”* (Noticias...: 572). En la parte histórica se omite mención de varias masacres (aunque esto parece más bien un error de levantamiento de texto). Luego, hay cambios de redacción que seguramente fueron realizados con la intención de facilitar su lectura. Hay mucho cambio de palabras y frases. Por ejemplo, la frase *“También nos está matando cuando nos llevan a las fincas en camiones que no son el transporte adecuado para llevar personas y por eso, año con año, muchos de nuestros hermanos mueren al volcar dichos camiones, pero según las leyes es prohibido llevar personas en esos camiones sin embargo a los ricachones no les importa eso”* (Noticias...: 573), en la versión en Internet queda: *“También nos están matando cuando nos transportan en camiones que no son para llevar personas, por eso año con año muchos hermanos indígenas mueren al volcarse dichos camiones. La ley prohíbe el uso de camiones para transportar personas, pero como se trata de indígenas a los finqueros y gobierno no les importa pisotear estas leyes”* (versión en Internet: 5).<sup>649</sup>

Finalmente, la versión en Internet incluye palabras (por ejemplo en la página 3 se añade ‘opresión’, ‘negación’, quitando ‘desprecio’, también a la frase *“los invasores tratando de aplastar y hacer toda una cultura sin conocerla”*) se introduce la ampliación: *“por su ceguera de su complejo de superioridad”*). Además, se incluyen frases enteras que no están en la versión original, por ejemplo *“Posteriormente esos acompañantes fueron enviados al exilio”* (ibid: 1), *“El [Justo Rufino Barrios] fue también quien obligó a nuestro pueblo a no usar más apellidos indígenas, especialmente en la región Mam, San Marcos”* (ibid: 4), y se introducen ideas e información nueva: *“En todo esto está también incluyendo la ambición de riquezas de las compañías extranjeras que explotan el níquel, el petróleo y otros recursos más”* (ibid: 4). Significativamente se añade: *“A la par de todos esos criminales asesinos a sueldo, los ricachones del ejército utilizan a los comisionados militares y orejas para controlar las*

649 Aparte de los cambios en la redacción, se añaden palabras y amplían ideas.

*organizaciones y dirigentes de nuestros pueblos y aldeas, por ellos se facilita el secuestro y asesinato de nuestros dirigentes. Pero esos traidores muy pronto tendrán que rendir cuentas a nuestro pueblo que clama justicia”* (ibid 4-5). Estas adiciones nos dan pistas acerca de quiénes están detrás de la versión en Internet. Lo siguiente queda a nivel de hipótesis, pues cuando escribí a Entremundos preguntando de dónde sacaron la versión que colocan en su página de Internet, no me contestaron.

El análisis detenido de las modificaciones, omisiones y adiciones me hacen pensar lo siguiente: se trata de un grupo de indígenas del área de Quetzaltenango, San Marcos y/o Huehuetenango (por las adiciones sobre los Mam y porque la sede de Entremundos está en Quetzaltenango). Un grupo que participó activamente en el conflicto armado –que añade más información, habla del control sobre las organizaciones y dirigentes, y crucialmente exige justicia–. Está claro que sienten una gran identificación con la Declaración –la apropian y la hacen suya a través de ampliar y modificarla (probablemente recientemente) y la colocan en Internet para que se conozca ampliamente. Pienso que no tienen la claridad académica de que los textos históricos no se pueden modificar, que eso es inadmisibile. Mi lectura es que son ex integrantes de una organización revolucionaria, probablemente de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) o quizás del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Quitar la frase: “*La independencia de nuestro pueblo Maya tenemos que seguirla peleando, hasta conquistarla*” que claramente fue un aporte de los indianistas a la misma (tanto por la lucha implícita por la autonomía –no compartida por las organizaciones guerrilleras–, como por la temprana aparición del término del ‘pueblo maya’,<sup>650</sup> concepto acuñado por los mayanistas que provienen del indianismo). Más que una desaprobación desde las altas jerarquías ladinas, pienso que se trata de una censura desde las filas indígenas de la guerrilla. Esta es una clara evidencia sobre la lucha por la memoria, que pasa también por acomodar los textos de ataño de manera significativa.

La Declaración de Iximché’ también sirve como punto de referencia para analizar el pasado y para compararlo con el presente. En su ensayo *De Iximché a Iximché. El recorrido reciente de las luchas indígenas* (2008), el periodista, ex integrante de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y vocero en su instancia diplomática, Miguel Ángel Sandoval, como ya se citó anteriormente, nos dice que la ‘Declaración de Iximché’ de febrero de 1980

---

650 El mismo hecho de que al texto que usualmente habla de indígenas, pueblos indígenas e indios, y sólo una vez del ‘pueblo maya’, sugiere que fue una negociación posterior de añadir un concepto y demanda distinta.

*“no ha sido valorado en su justa dimensión”* (2008: 14). Sandoval enfatiza la participación indígena en el movimiento revolucionario guatemalteco desde la primera guerrilla y el frente “Edgar Ibarra” que se alzaron con Yon Sosa en 1960 (ibid: 21), y la creciente participación indígena en el Comité de Unidad Campesina (CUC) y en el movimiento revolucionario de los años setenta y ochenta. En disputa con algunas versiones recientes de la historia que representan a los indígenas como víctimas “entre dos fuegos” (Stoll 1993, Le Bot 1995 y un sector del movimiento maya), Sandoval resalta la Declaración de 1980 como una clara llamada a la insurrección indígena. También hace una comparación crítica con otra declaración de Iximché’ más reciente donde un grupo de indígenas plantearon una serie de demandas al candidato presidencial Oscar Berger *“que representa los intereses del sector empresarial”* (ibid: 53) en el marco de las elecciones de 2003.<sup>651</sup> En este acuerdo, se negocian demandas como *“los derechos de Consulta y participación de los Pueblos Indígenas”* (2008: 54). Aunque Sandoval señala que no se dio ningún seguimiento a este acuerdo, de hecho recibe una breve mención en el primer informe de gobierno del presidente Berger.<sup>652</sup>

Sandoval hace una acérrima crítica del tránsito de la insurrección indígena con demandas profundas de derechos hacia lo que califica como *“una denominada interculturalidad que se impulsa desde el poder”* (ibid: 55). Aunque en ningún momento define lo que es la ‘interculturalidad’<sup>653</sup> que tanto critica,

651 Los compromisos asumidos por el ganador de las elecciones, Oscar Berger, incluyen: “1) Introducción de reformas a la Ley de Partidos Políticos y al Tribunal Supremo Electoral (TSE) y a la Ley del Servicio Civil; 2) Presentar la propuesta de Reglamento de la Ley de Idiomas Nacionales; 3) Instalar las mesas de diálogo como espacios sanos de debate y para traducir el diálogo en legislación; 4) Realizar las consultas con los pueblos indígenas en el marco del Convenio 169; 5) Relanzar los Acuerdos de Paz y revitalizar el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) para construir consensos, respaldar esfuerzos y dar continuidad a las comisiones paritarias; y, 6) Crear una instancia rectora para los intereses de los pueblos indígenas, con el concurso de las mejores mentes de todos los grupos lingüísticos” (Primer Informe del Presidente al Congreso de la República Presidente Oscar Berger Perdomo, 2004: 32)  
<http://www.lib.utexas.edu/benson/lagovdocs/guatemala/federal/presidente/informe/2005-informe-1.pdf> (acceso 5 de mayo de 2011)

652 El Informe de 192 páginas contiene una mención a la Declaración de Iximché suscrita en 2003 en un apartado de una página y media acerca de pueblos indígenas (que incluye lo citado en el pie de página anterior. Los pueblos indígenas están incluidos después de un apartado sobre género y antes de otro sobre ‘grupos vulnerables’) bajo el apartado de Situación del desarrollo humano bajo el componente de grupos excluidos y grupos vulnerables.

653 En realidad conceptos como ‘interculturalidad’ y ‘multiculturalismo’ son polisémicos y mucho depende de los contextos específicos, la definición y los contenidos que se les adscriben. Así, por ejemplo, el combativo movimiento indígena en el Ecuador ha abrazado y reivindicado una acepción del la interculturalidad que contiene fuertes reivindicaciones y derechos colecti-

se entiende que ésta se asemeja a la crítica de Hale (2004, 2006) del ‘indio permitido’ y el multiculturalismo neoliberal del Estado.<sup>654</sup> Sin entrar en detalle, Sandoval alude a lo que considera como el triste tránsito, luego de la primera Declaración de Iximche’ de 1980 como grito de guerra a demandas domesticadas de ‘interculturalidad subordinada’. Al parecer su malestar con un sector del movimiento maya radica en su *“capacidad de despotricar en contra de los guerrilleros que no supieron defender determinados temas, como podría ser el derecho a la autodeterminación”* (ibid: 58). Aunque reconoce que aún falta por hacer *“un severo, amplio y documentado esfuerzo de análisis autocrítico desde la perspectiva de la izquierda”* (ibid: 29), argumenta que era difícil prevenir las magnitudes de represión y genocidio. Por otra parte, afirma que no sólo fue la izquierda, sino también sectores radicales de Iglesia católica de la Teología de la Liberación y académicos que impulsaron el conflicto armado y la participación de los indígenas en él.

Mientras que Sandoval –a diferencia del libro de Menchú y el CUC– menciona la participación de otras instancias indígenas en la Declaración de Iximche’, como son ‘Tohil’ y la Asociación Pro-Cultura Maya Quiché, le da una centralidad al CUC y su relación *“de primer orden con el EGP que en ese momento era sin duda una organización de enorme fortaleza y con un planteamiento sobre las luchas indígenas que ha sido ampliamente reconocido”* (ibid: 38). Sandoval termina su ensayo arrojando el guante al movimiento maya del momento (2008) con una serie de preguntas sobre la importancia de esta etapa insurreccional y la restitución de la memoria de la misma. Lo que seguramente crea escozor para muchos sectores del movimiento maya es la centralidad que recobran en esta narración los hechos los indígenas en la guerrilla –y más aún las organizaciones guerrilleras mismas– y la poca visibilidad que da a otras expresiones indígenas que también participaron y confluyeron en lo que Sandoval acertadamente señala como un momento fundacional del movimiento indígena.

---

vos de los pueblos indígenas (ver Walsh 2002). El informe del primer año del presidente Berger entiende: “la interculturalidad como una práctica social de interrelaciones entre grupos de distintas etnias, idiomas y culturas. La interculturalidad se basa en la igualdad de derechos, el respeto a la diferencia cultural y una intensa interacción entre ellos” (ibid. 32).

654 Hale plantea que en la política multicultural del Estado de corte neoliberal, se aceptan y promueven algunas demandas indígenas, sobre todo en cuanto a idiomas mayas y la educación bilingüe e intercultural, al mismo tiempo que se convierten en ‘tabú’ las reivindicaciones económicas, demandas en torno a la tierra y territorio y los recursos naturales. De esta manera el Estado efectivamente fomenta la división y crea una cuña en el seno de los movimientos indígenas, haciendo aceptables algunas demandas e inaceptables otras.



Entre las diversas Declaraciones que se han realizado en Iximché' por parte de los movimientos indígenas posteriormente a 1980, retomo dos que encajan en el espíritu de la Declaración de 1980. El primero, de carácter latinoamericano, es la 'Declaración de Iximche de la III Cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala' (2/4/2007). Esta Declaración empieza estableciendo su lugar de enunciación como "*hijos e hijas de los pueblos y nacionalidades indígenas originarias del continente*" (Declaración 2007: 1), en el espacio y el tiempo, según el calendario lunar o sagrado maya. Luego, pone de manifiesto las grandes problemáticas enfrentadas por los movimientos indígenas y sociales en el nuevo milenio: defensa ante el "*despojo de los territorios y la extinción de los pueblos indígenas del continente*" (ibid), los tratados de libre comercio, la destrucción de la naturaleza, los transgénicos, las acciones de asistencialismo y cooptación por parte de las multilaterales. También hace un llamado "*para el buen vivir de los pueblos indígenas*" (ibid: 2) que se cancelen las concesiones mineras, petroleras, forestales, gasíferas y de agua, así como la defensa de la 'Madre Naturaleza', el respeto a los derechos (colectivos) de los pueblos indígenas y de los convenios internacionales, el fin de la criminalización de las luchas indígenas y movimientos sociales del continente. Pone mucho énfasis en la necesidad de promover las alianzas entre pueblos indígenas y movimientos sociales a lo largo de 'Abya Yala', y fortalecer al proceso organizativo y de lucha de los pueblos indígenas, y en particular de las mujeres, niños y jóvenes.

Mientras que la Declaración de la III Cumbre es una visión y pronunciamiento continental, la "Segunda Declaración de Iximché': Hacia la construcción de un nuevo Estado plurinacional y una nueva sociedad" (22/2/2010) es un balance de los treinta años y una actualización de la Declaración de 1980. Luego de señalar el saldo del genocidio estatal, de los problemas estructurales de la explotación y el racismo, de las alianzas entre distintos sectores "*en este caminar histórico por nuestra liberación*" (Segunda Declaración 2010: 2), las personas que emiten la Declaración se posicionan cultural y políticamente "*Somos las hijas y los hijos de un pueblo rebelde, aguerrido y combativo que sabe escuchar y respetar, pero que también tiene dignidad y sabe luchar*" (ibid: 3). Entre los grandes males que afectan al territorio y al pueblo maya destacan la distribución inequitativa y despojo de tierra, las empresas transnacionales extractivas y la "*maquinaria política, ideológica y militar*" (ibid) del Estado que legaliza "*el saqueo y el despojo*" (ibid), la corrupción, impunidad y la criminalización de la protesta social.

La Declaración presenta una interesante combinación de visión e ‘ideas fuerza’ que surgen desde la diversidad del movimiento maya en Guatemala y de los ‘aires del sur’ que introducen conceptos como el “*cosmocimiento, cosmosentir y cosmovivir*” (ibid: 5). Expresa su solidaridad para con el pueblo boliviano “*que está construyendo el Estado Plurinacional y demostrando al mundo que otra forma de vivir es posible*” (ibid: 7), y pone el énfasis en la articulación de las luchas de los pueblos indígenas y movimientos sociales del continente: pues “*Para enfrentar el proyecto global neoliberal, necesitamos globalizar nuestras luchas como pueblos, globalizar la resistencia, globalizar las demandas, coordinar nuestras acciones recuperando la solidaridad y la unidad de acción que nos han enseñado nuestras comunidades y sus dirigentes*” en aras de lograr “*la paz y la igualdad*” (ibid: 6). La Segunda Declaración, muy acorde con los tiempos actuales, insiste en la necesidad de vincular los procesos locales con las luchas globales.

## 7. Reflexiones finales

En este ensayo he contextualizado y analizado un texto seminal de la rebelión indígena en el conflicto armado y de cara al futuro del movimiento maya, o mejor dicho movimientos mayas. La Declaración representa un hito histórico de trascendental importancia por diversas razones: es un llamado a la unidad, recogiendo ‘el sentir del pueblo’, combinando lo colectivo con las experiencias específicas de mujeres y hombres indígenas en diferentes regiones y municipios. Es unitario además, porque busca articular alianzas: alianzas ‘naturales’ entre la diversidad de organizaciones y expresiones indígenas (clasistas, indianistas y político-culturales de la época), promoviendo su participación, aportando insumos y apropiación de la Declaración. A la vez promueve alianzas ‘estratégicas’ con otros sectores del movimiento popular y revolucionario, con la Iglesia progresista y entre indígenas y ladinos. Es radical en su análisis estructural e histórico, al tratarse de “*un llamado urgente a todos los pueblos para articularse y unirse para enfrentar al Estado oligárquico guatemalteco*” (Ba Tiul 2010). Es también un grito de guerra y de ‘ya basta’ ante las injusticias, la subordinación, la muerte. Es holística al tejer el análisis y las demandas económicas, culturales, sociales y políticas, individuales y colectivas, y al hacer este llamamiento en Iximche’ “*un espacio territorial profundamente simbólico, histórico y espiritual para los pueblos originarios de Guatemala*” (Velásquez Nimatuj 2008).

El lanzamiento de la Declaración de Iximche’ el 14 de febrero de 1980 no fue un evento masivo, agrupó solamente a “*aquellos hombres y mujeres que se atre-*

vieron”, pues “*en aquel momento de represión era un heroísmo*” (Toj Medrano 14/6/2011). La trascendencia de la Declaración no radica en el impacto que pudo o no haber tenido en ese momento histórico crucial de la acumulación del auge en la rebelión indígena y a la vez de quiebre dada la inmensidad de la reacción contrainsurgente del Estado. Más bien, su importancia radica en su visión de conjunto: del pasado, presente y futuro, y en tomar su lugar como pueblo maya, como sujeto y actor social colectivo, luchando por un futuro basado en sus raíces, visionado y realizado en sus propios términos. También es ejemplar y trascendental porque representa una articulación y negociación entre diferentes expresiones organizativas indias, indígenas o mayas.

A la vez, la Declaración de Iximche’ es un hito simbólico, y como símbolo es polisémico, dando lugar a diferentes interpretaciones, apropiaciones y resignificaciones. Así, la Declaración –y el sitio arqueológico como ‘lugar de memorias’ (Castillo 2011)– se presta a diferentes usos, fines políticos y propuestas de sociedad y de vida. Quizás la expresión más fidedigna del sentir y de continuidad del documento histórico es la Segunda Declaración de Iximche’ del 22 de febrero de 2010. Aunque a diferencia de la de hace treinta años, no integra las diferentes expresiones del movimiento maya, el Comité de Unidad Campesina (CUC) sigue el espíritu unitario de la Declaración de 1980, al no poner su nombre o sellar autoría a la Segunda Declaración. En su balance de las tres décadas que han pasado, reafirma su capacidad de resistencia: “*Pero ahora, al igual que nuestros antepasados, queremos proclamar que a pesar de que arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas y quemaron nuestro tronco, no pudieron matar nuestras raíces y hoy seguimos en pie de lucha*” (Segunda Declaración 2010: 2).

A pesar de los reveses, de la desesperanza que deja el saldo del conflicto armado y el exterminio de muchos sobrevivientes mayas y mestizos, también sobresale la resistencia. Un hilo conductor como pueblos indígenas, esbozado en la Declaración de Barbados en 1971 y explicitado aún más en la conferencia internacional organizada por la ONU y las organizaciones de derechos humanos en 1977, es la lucha por la tierra–territorio, por el “*control de los recursos naturales y el derecho de los pueblos indígenas a gobernar sus territorios de acuerdo con sus propias tradiciones y su cultura*” (en Barre 1983: 60). Así, pienso que es en las actuales luchas territoriales socio-ambientales, en la defensa de la vida de los seres humanos, de la naturaleza y del planeta, donde se siente la vigencia y la trascendencia de la Declaración de Iximche’ no sólo en Guatemala, sino en el continente americano e incluso en el mundo. Sigue

vigente así, la llamada que nos hace la Declaración a participar en la defensa de la vida, de los pueblos y hoy en día aún está más claro en la defensa del planeta. También sigue vigente, la llamada a la unidad en la diversidad del movimiento maya: *“Que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya ni uno ni dos grupos entre nosotros que se quede atrás de los demás”*.

## BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, 1984. "Ideology and Ideological State Apparatuses (notes towards an investigation)", en "*Essays on Ideology*", Verso, London.

Anónimo, 1981. Réquiem por los homenajes a la raza maya, en: *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México DF.

Arias, Arturo, 1985. "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983", en *Movimientos populares en Centroamérica*, Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coordinadores), Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), FLACSO, UNU e IISUNAM, San José de Costa Rica.

Barre, Marie Chantal. 1982. "Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980", en *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*, Bonfil, Guillermo *et al.*, ediciones FLACSO, San José.

Bastos, Santiago y Manuela Camus, 2003. *Entre el mecapal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, FLACSO y Cholsamaj, Ciudad de Guatemala.

Black, George. 1984. *Garrison Guatemala*, Zed Books Ltd., London.

Bonfil Batalla, Guillermo. [1980] 2004. "Historias que no son todavía historia", en *Historia ¿para qué?* Pereyra, Carlos *et al.*, Siglo Veintiuno Editores, Ciudad de México.

Castillo Taracena, C. Rafael, 2011. "Iximché, un lugar de memorias en Guatemala. La construcción arqueológica de la identidad", tesis de maestría en ciencias sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ciudad de Guatemala.

CECADE/CIDE. 1982. Centroamérica. Crisis y política internacional, Siglo Veintiuno Editores, Ciudad de México.

Chakrabarty, Dipesh. 2002. *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, The University of Chicago Press, Chicago.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico, CEH, 1999. *Guatemala, Memoria del Silencio Tz'inil na'tab'al; Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Ciudad de Guatemala.

Cruz, Gustavo R. 2010. "El sople vital del indianismo revolucionario. Fausto Reinaga (1906-1994)", manuscrito, artículo en proceso de dictaminación.

Dube, Saurabh (Coordinador). 1999. *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, Ciudad de México.

Dube, Saurabh. 2001. *Sujetos subalternos: Capítulos de una historia antropológica*, El Colegio de México, Ciudad de México.

Duby, Georges y Michelle Perrot. 1993. Historia de las mujeres (volúmenes 1-10), Taurus Ediciones, Madrid.

Esquit, Edgar. 2010. La superación del indígena: La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, Siglo XX, Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala.

Figuerola, Carlos. 1991. *El recurso del miedo: Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*. Programa Centroamericano de Investigaciones, Secretaría General del CSUCA, Editorial Universitaria Centroamericana, San José.

Fraser, Nancy. 2002. "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de la justicia" *Informe Mundial de la Cultura UNESCO* [www.crim.unam.mx/cultura/informe](http://www.crim.unam.mx/cultura/informe)

Fraser, Nancy. 1996. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, Tanner Lectures, April 30-May 2 1996, University of Stanford, California.

González Casanova, Pablo. 2006. "Colonialismo interno (una redefinición)" en: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Parte Cuatro: *Democracia e imperialismo en tiempos de globalización*, Borón, Atilio A., Amadeo, Javier, González Sabrina, González Casanova, Pablo (editores), CLACSO, Biblioteca Virtual <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/campus/marxis/P4C2casanova.PDF>

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert, [1970] 2002. *Guatemala: una interpretación histórico-social*, editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala

Hale, Charles R. 2004. "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del "indio permitido". Ponencia para la conferencia, "*Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*", 27-29 de octubre, 2004, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), Antigua Guatemala.

Hale, Charles R. 2006. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Resident Scholar Research Press, Santa Fe, New Mexico.

Hendrickson, Carol, 1995. *Weaving Identities, construction of dress and self in a highland Guatemalan town*, University of Texas Press, Austin.

Jiménez Sánchez, Ajb'ee O. 2008. "*Tb'ee Qanq'ib'il: Qkojb'il, Qaq'unb'een b'ix Qxé'chil*: Los Caminos de la Resistencia: Comunidad, Política e Historia Maya en Guatemala", Dissertation, Doctor of Philosophy, University of Texas, Austin.

Le Bot, Yvon. 1995. *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Macleod Howland, Morna. 2008 *Luchas Político-Culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*, tesis de doctorado, Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México DF.

Macleod, Morna, 1988. *Un Estudio Comparativo de la Represión en Chile y Guatemala*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.

Menchú, Rigoberta y Comité de Unidad Campesina. 1992. El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala, Tercera Prensa, Donostia/San Sebastián.

Mendizábal, Sergio *et al.* 2007. *El Encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*, PROEIMCA, FORMIN.FINLAND, PNUD, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala.

Mondragón, Rafael, 1983. *De indios y cristianos en Guatemala*, Claves Latinoamericanas, editorial COPEC/CECOPE, México DF.

O'Hanlon, Rosalind. 2000. "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia" in *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Chaturvedi, Vinayak (editor). Verso (in association with New Left Review), London & New York.

Pereyra, Carlos *et al.* [1980] 2004. *Historia ¿para qué?* Siglo Veintiuno Editores, Ciudad de México.

Quemé Chay, Rigoberto. 2004a. "Importancia social y política del evento de reina indígena: *Umila Tinimit Re Shelajuj Noj*", trabajo inédito.

Roquel, Héctor, 1985. *Síntesis histórica del movimiento indígena*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

Saldaña-Portillo, María Josefina. 2003. *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Duke University Press, USA.

Sandoval, Miguel Ángel. 2008. *De Iximché a Iximché. El recorrido reciente de las luchas indígenas*, F&G Editores, Ciudad de Guatemala.

Sharpe, Jim. 1991. "Historia desde abajo", en *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (Ed), Alianza Editorial, Madrid.

Stoll, David. 1993. *Between Two armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Columbia University Press, New York.

Thompson, J.B. [1993] 2002. *Ideología y cultura moderna, teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, traducido por Gilda Fantinati Caviedes Universidad Autónoma Metropolitana, México DF.

Tojil, Movimiento Indígena. Circa 1977. *Posturas Políticas*, documento inédito, Guatemala.

Torres-Rivas, Edelberto. 1981. *Crisis de poder en Centroamérica*, Educa, San José.

Uk'u'x B'e. 2005. El movimiento maya. Sus tendencias y transformaciones (1980-2005), Producción Asociación Maya Uk'u'x B'e, Chimaltenango.



Vela Castañeda, Manolo. 2008. *Masas, armas y élites, Guatemala, 1820-1982. Análisis sociológico de eventos históricos*, Colección: Lecturas de ciencias sociales Tomo III, FLACSO-Guatemala, Guatemala

Viezzler, Moema. [1977] 1981 sexta edición. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo Veintiuno, México.

Walsh, Catherine. 2002. "(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en Fuller, Norma. *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

## Declaraciones

**Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas CLALI.** 1983. "Declaración de México (sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina)", Revista *Polémica* 10-11, julio-octubre de 1983, San José.

**Declaración de Barbados.** 1971. *En La situación indígena en América del Sur*, Georg Grunberg (editor) Tierra Nueva, Montevideo.

Declaración de Iximche: III Cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala, 2 de abril de 2007, <http://www.edicionessimbioticas.info/Declaracion-de-Iximche-III-Cumbre>

Declaración de Iximche'. 1980, en Noticias de Guatemala, Año 2 No.36, 18 de febrero de 1980.

Segunda Declaración de Iximche': Hacia la construcción de un nuevo Estado plurinacional y una nueva sociedad, 22 de febrero de 2010, <http://www.redmaya.org/2010/02/24/segunda-declaracion-de-iximche%E2%80%99/>

## Artículos periodísticos

Ba Tiul, Máximo. 2010. "La rebelión permanente", en <http://www.i-dem.org/?p=32020>, 15/3/2010, consultado 6/4/2011

Velásquez Nimatuj, Irmalicia. 2008. "Los manifiestos de Iximché", en *El Periódico*, opinión, Ciudad de Guatemala