



AGENCIAS, TERRITORIOS Y LA PRODUCCIÓN DE LA HISTORIA REFLEXIONES EN TORNO A LAS MEDIACIONES DE MEMORIA EN GUATEMALA

Carlos Salamanca ©

salamanca.carlos@gmail.com

0. Introducción

A lo largo de las dos últimas décadas, diversas sociedades latinoamericanas vienen enfrentando los recuerdos de sus experiencias de violencia masiva en sus pasados recientes. Un desafío de dimensiones múltiples que ha sido asumido con el protagonismo de los movimientos de víctimas y familiares y el recurso a *mediaciones* a través de las cuáles se hacen audibles las memorias silenciadas, inteligibles socialmente los pasados traumáticos y visibles las demandas de memoria, verdad y justicia. Tales dinámicas han sido simultáneas al despliegue de las políticas de la identidad y del multiculturalismo derivadas del reconocimiento o interpelación de ciertos grupos sociales como colectivos étnicos o culturales. Las políticas de la memoria y la reparación y aquellas del reconocimiento de la identidad, han sido simultáneas, a su vez, al despliegue de la globalización y del neoliberalismo.

El entrecruce de estas dinámicas, plantea varios interrogantes. Si hablamos de sociedad plurales y diversas, ¿Cómo dar cuenta de una violencia que no se ejerce ni se experimenta del mismo modo, en todas partes?, ¿De qué forma las experiencias históricas de exclusión, racismo y discriminación se articulan con las experiencias de violencia masiva más recientes?

Analizaré algunos aspectos de los procesos de subjetivación individual y colectiva que se producen frente a experiencias de violencia masiva y en los procesos de implementación de la justicia transicional. Me baso en debates y prácticas discursivas que se produjeron en torno al conflicto guatemalteco (1962-1996), la firma de los Acuerdos de Paz (1996) y su implementación (1996-2013). Mi análisis se desarrolla a partir de la prensa visual y escrita y otros soportes audiovisuales con el fin de analizar *(i)* las formas en que los colectivos se representan y son representados, *(ii)* las prácticas comunicativas a través de las cuales la acción social se articula en los paisajes locales, y *(iii)* las tensiones, disputas y conflictos en torno a cómo se representan determinados acontecimientos. A partir de estos tres ejes transversales (los vínculos y la agencia, la territorialización, la producción de la historia)

analizaré primero, distintos aspectos de la violencia masiva; a continuación estudiaré algunos de sus efectos para posteriormente detenerme en algunas de las estrategias retóricas que se despliegan en un contexto en el que las disputas del presente (también) tienen que ver con las interpretaciones del pasado.

1. Cuando las montañas tiemblan

1. Agencias

A la hora de explicar el origen de las movilizaciones políticas de los indígenas en las décadas de los años 60 y 70, las fuentes coinciden al afirmar que estuvieron vinculados a la emergencia y rápida expansión de la Teología de la Liberación, las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) y otras iniciativas de renovación de la iglesia católica; las descripciones pueden sintetizarse con la figura de sacerdotes, activistas y católicos laicos acercándose a las comunidades indígenas para impulsar innovadoras formas de organización social y económica, llevar a cabo diversos programas de educación técnica y política y promover diversos tipos de reivindicaciones. Aunque con distintos grados, diversos autores reconocen que la iglesia católica jugó un papel de *intermediación* entre los indígenas y los movimientos insurgentes (García Ruiz, 1998; Burgos, 1993; Le Bot, 1996; Löwy, 1999[1996]).

Bajo la idea de apacibilidad, las relaciones entre identidades, militancias y adscripciones religiosas estuvieron llenas de tensiones; en la década de los 70, el *deber* de transformación de la Iglesia Católica no sólo involucraba la desigualdad en que los indígenas se encontraban con respecto al resto de los guatemaltecos sino que concernía a la sociedad indígena en su conjunto entre los que se encuentran algunos aspectos de sus formas de organización social y prácticas rituales (Wilson, 1991; García Ruiz, 1998). Los nuevos liderazgos de los jóvenes, impulsados por las nuevas experiencias de movilización no sólo favorecían la implementación de otras formas de organización como las cooperativas, también contribuían al debilitamiento de los líderes tradicionales. La Iglesia ofreció capacitaciones, vacunas, y fertilizantes, pero no siempre fueron incondicionales y estaban principalmente dirigidas a quienes ya se habían convertido (Simon, 2012[1987], p. 65 y 66). En este contexto algunos mayas ‘tradicionalistas’ mantendrían una mirada crítica hacia los proyectos de transformación de la iglesia percibiendo cierta amenaza en el *locus* tradicional de la autoridad jerárquica indígena (Esparza, 2005, p. 382).

Dentro de la amplia historiografía del conflicto, sobresalen autores como Wilson (1991) y Burgos (1993) que, al no circunscribir los procesos organizativos y de movilización política indígenas a la acción eclesiástica, ilustra las formas dinámicas, cambiantes y conflictivas en que se fueron gestando las subjetividades políticas indígenas a través de sus interacciones con las Iglesias, los movimientos revolucionarios o el ejército. Evitar la idea de la contaminación o distorsión y sortear la imagen de un estado ‘puro’ y original de las sociedades indígenas, permite a su vez, inscribir las experiencias de movilización y de lucha revolucionaria en una perspectiva de larga duración centrada en su propio devenir, reconociendo su entidad e historicidad.

Durante las tres décadas de violencia en Guatemala (1962 - 1996), el terrorismo de Estado se ensañó contra grupos y personas específicos con variadas formas de violencia ejercidas con distintos niveles de intensidad. ‘La violencia’ en Guatemala, se estructuró a partir de

oposiciones binarias en las que la raza era un componente fundamental. Las imágenes estereotipadas del indígena articuladas a una estructura jerárquica de relaciones establecidas desde la Colonia que permitían y garantizaban su subordinación social y económica (Lovell, 1988), fueron refrendadas una y otra vez con la invisibilidad o la exclusión de los indios, “las más de las veces por métodos violentos” (Burgos, 1993, p. 53).

Como ha sido ampliamente documentado, el ejército llevó a cabo actos sistemáticos de violencia en contra de los indígenas, de su integridad y de su identidad cultural, no sólo a través de la violencia en sí misma, extrema de por sí, sino de otras prácticas que reforzaban y ampliaban sus efectos, como los castigos públicos y ejemplarizantes y las violaciones masivas y el secuestro. Sin embargo, la violencia de Estado no tuvo solamente un cariz destructor. El ejército ejerció una *violencia culturalmente apropiada* también *para edificar un mundo nuevo* en torno a tres pilares: la apropiación cultural del otro, el despliegue de la soberanía territorial, la consolidación de un nuevo orden. Más que combatir las culturas indígenas, el ejército se propuso su integración, aunque subordinándolas. Tal subordinación fue sistemática, extendida territorialmente, y adecuada localmente. Nombres y denominaciones de alto valor cultural fueron asignados a cuerpos especializados del Ejército o a zonas en donde se ejercía violencia de particular crueldad (CEH, 1999, p. 195; Wilson, 1991, p. 48). En festivales religiosos los militares exigían lugares protagónicos y se hacían obsequiar por los feligreses; espacios sagrados como iglesias y conventos eran violentados al ser investidos con símbolos militares (Simon, 2012[1987], p. 91) y utilizados como barracas, lugares de tortura, confinamiento y ejecuciones masivas (CEH 1999(X), Anexo II, p. 1024; ODHAG 1998, T. I, SP). ¿Cuál es la naturaleza de una violencia que, al mismo tiempo que se empeña en la destrucción de los cuerpos, territorios, objetos, lugares y símbolos, los incorpora para convertirlos en nodo de una nueva geografía en construcción? ¿Cómo se vinculan las prácticas genocidas en contra de los cuerpos y la construcción de un orden nuevo en el que la ‘cultura maya’ opera como uno de sus pilares principales?

2. Territorios



Imagen No. 1.

A finales de la década de los 70, el ejército clasificó en (rojas, rosadas y verdes) las áreas geográficas de acuerdo al supuesto grado de compromiso de sus habitantes con la guerrilla (CEH, 1999, p. 183). En las zonas críticas las detenciones arbitrarias, las ejecuciones sumarias, las masacres y otros actos de violencia fueron masivas e indiscriminadas (CEH, 1999: 185). La política de tierra arrasada fue complementada con la implementación de un modelo de ordenamiento territorial de “aldeas modelo” en las que los sobrevivientes eran obligados a instalarse bajo su estricta vigilancia, y una militarización cada vez más

profunda y extendida de todas las esferas de la vida social (Douzant-Rosenfeld, 2005). Allí, al mismo tiempo que la prohibición de idiomas, ceremonias, y vestidos tradicionales hacía parte del repertorio militar de control y hegemonía, se imponían prácticas y rutinas como la castellanización, y la participación en rituales de honor a los símbolos patrios (Sanford, 1997, p. 123, en Oettler, 2008, p. 9; Hollingshead, 1946; Loveman, 1999; Esparza, 2005). Al articularse, la prohibición de algunas prácticas y la imposición de otras, subvertían estructuras tradicionales, valores como la solidaridad y la reciprocidad y los vínculos interpersonales.

La producción de nuevas subjetividades emprendida en las aldeas modelo tuvo un impulso determinante con la creación en 1981 de las Patrullas de Autodefensa Campesina (PAC), que habilitaría el involucramiento de la población masculina rural en las tareas de contrainsurgencia bajo la coordinación del ejército. La participación de los indígenas en las PAC fue vista y emprendida como una verdadera tarea civilizatoria (Oettler, 2008, p. 3) que permitía su « ladinización » (CEH, 1999, p. 197). Los ‘patrulleros’ fueron simultáneamente víctimas del ejército y perpetradores (Sieder, 2011; Le Bot, 1996; Remijnse, 2002; Zur, 1998); las fuerzas armadas fueron las responsables de la inmensa mayoría de las masacres, pero, ¿Quiénes son esas fuerzas? ¿Cuáles son sus fronteras? En Guatemala devenir victimario también fue una forma de ser víctima.

3. La producción de la historia

Entender el énfasis en la dimensión étnica o cultural en las formas contemporáneas de interpretar la violencia exige dirigirse por un momento a la década de los ochenta. A escala global el fin de la guerra fría, contribuyó al surgimiento de una agenda política en la que la violencia masiva era ubicada en un contexto más amplio de las relaciones sociales; por entonces surgían con más fuerza las preguntas por la etnicidad, sus dimensiones políticas y sus dinámicas de transformación.

Organismos multilaterales como Naciones Unidas adquirieron una impronta creciente en escenarios de postconflicto que contribuyeron a posicionar determinadas narrativas, ofrecieron nuevas claves interpretativas del pasado e influyeron en la forma en que las sociedades tramitan sus experiencias de violencia masiva.

En el seno de las organizaciones indígenas durante los años 80 también se produjeron cambios importantes. En el marco de las movilizaciones a finales de la década empezó a surgir la necesidad de una política que permitiera una interacción directa y sin intermediarios con el Estado (Bastos y Camus, 1998) en pos de visibilidad y reconocimiento. Una política propia que fue de la mano de una nueva agenda política en la que los idiomas tradicionales y los ‘temas mayas’ cobraron relevancia; de acuerdo a Arias ya para 1992 « 14 publicaciones y periódicos se ocupaban de cuestiones mayas (...) aproximadamente 200 organizaciones tenían integrantes mayas, trabajaban en cuestiones mayas y se reconocían como mayas » (Arias, 1997, p. 824, mi traducción)

En ese contexto, los mayas enfatizan y demandan el « reconocimiento » de la especificidad de sus experiencias de violencia que, mezcladas a las experiencias históricas de colonialismo y racismo, y reverberadas con la celebración de los 500 años, de repente parecían inubicables en categorías como las de « pobres » o « clases populares ».

En efecto, la entrega del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, las conmemoraciones de los 500 años de « resistencia indigenista » en 1992, y la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 configuraron un lugar en el que, además de visibilidad global, los mayas tenían la posibilidad de elaborar una narrativa histórica en la que las violencias recientes encontraban eco en el genocidio de la Conquista de América y en el que los fondos y la asesoría técnica de la Cooperación Internacional permitían imaginar un nuevo orden económico-político en el que los indígenas no estuviesen subordinados.

Con el replanteamiento del campo político en el que la identidad cultural era uno de los elementos constituyentes, se hizo cada vez más evidente la eficacia de las nuevas narrativas. Durante la primera mitad de la década de los noventa, fueron sancionadas algunas leyes a favor de los indígenas, algunos mayas fueron elegidos para el Congreso, otros fueron elegidos alcaldes en ciudades como Quetzaltenango y otros más obtuvieron cargos en oficinas del Estado. A su vez, importantes fondos fueron otorgados a algunos proyectos por agencias multilaterales, ONG internacionales e iglesias (Nelson, 2003).

Varios autores han hecho una lectura crítica de esta reorientación; para citar solo algunos, Torres-Rivas (2011) calificó estas perspectivas como lecturas « culturalistas » de línea excluyente, mientras que Casaús Arzú (2008, p. 70) calificó estas nuevas formas como « dicotómicas y bipolares » y afirmó que contribuyen a la polarización del discurso, exacerbar las diferencias étnicas y profundizar ciertos esencialismos. Por su parte, Nelson (2003) esquematizó esta reconfiguración refiriéndose a la forma en que era llamado aquel grupo de personas que decidía reconocerse y era reconocidos como mayas - los « culturales » – a los que se oponían los « populares ».

Deteniéndonos en la agencia, el territorio y la producción de la historia hasta aquí hemos visto algunas de las tensiones que surgen en torno a las diferencias en las interpretaciones del pasado; en la siguiente parte nos referiremos a algunos de los efectos que estas prácticas comunicativas en torno al pasado tuvo en la Guatemala del post-conflicto.

2. Un mundo nuevo sobre la tierra del Quetzal

Hoy, a casi dos décadas del fin del conflicto, la ‘cultura maya’ cuenta con una importante visibilidad en los discursos gubernamentales, las campañas de promoción turística, los festivales folclóricos, y algunas oficinas del Estado, mientras los indígenas se encuentran en una situación de empobrecimiento generalizado y enfrentados a elevados niveles de violencia. Aproximadamente el 80% de la tierra cultivable está en manos del 2% de la población lo que en parte explica que más de 3 millones de personas, en su mayoría indígenas, sufran hambre (Naciones Unidas, 2012, p. 14). Monocultivos, explotaciones mineras y obras de infraestructura se realizan en territorios indígenas generando persecuciones, expulsiones y desalojos por parte del Estado o de fuerzas privadas de seguridad quienes acusan a los indígenas de invasores y campesinos peligrosos (OXFAM, 2013). Informes, publicaciones y otros materiales sobre el conflicto en donde se reconoce la responsabilidad de los militares tienen una incidencia limitada en la opinión pública. Mientras que la mayor parte de los crímenes del conflicto siguen en la impunidad, las políticas de reparación han sido implementadas de manera lenta y errática. Los espacios del postconflicto cuentan con algunos monumentos que hablan del honor militar pero los monumentos de las víctimas son escasos y de poca visibilidad (Steimberg y Taylor, 2003).

En el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmado entre el Ejército guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en 1995 se hizo referencia a la situación que enfrentaban los indígenas y para revertir la situación se plantearon diversas medidas. En 1999, cuatro años después de su firma, el Acuerdo fue votado negativamente por la población guatemalteca lo que significaría una triple derrota: simbólica de los Acuerdos de Paz, jurídica de las reivindicaciones indígenas, y política de la reforma del Estado (Rostica, 2009). Esta posición sería refrendada seis meses con la elección de Ríos Montt y de varios ex-militares que habían participado en las políticas de tierra arrasada para el Congreso de la República (Jonas, 2000).

A pesar de las evidencias del componente racista de la violencia de Estado, un intenso debate se ha suscitado acerca de la naturaleza y las formas que adquirió la violencia durante el conflicto y más especialmente, acerca de la identidad de las *víctimas*. ¿Quiénes eran?, ¿En torno a que sentidos se entendían como colectivo?, ¿Cuál era la naturaleza de su acción colectiva? Estos debates acerca de las formas en que pueden reconocerse “las víctimas” o de lo que se entiende con dicha categoría, no son exclusivos a Guatemala y han emergido en diversas sociedades que se enfrentan a la evidencia de la violencia a gran escala e intentan tramitar los pasados traumáticos.

El énfasis actual en la dimensión étnica o cultural de la violencia estuvo articulado, por una parte, al desconocimiento de los procesos de participación de los indígenas en organizaciones, movimientos y movilizaciones que, al no encajar con las imágenes estereotipadas de lo que hoy significa ser ‘maya’, son opacadas en las lecturas contemporáneas sobre el pasado. Muchas de las personas que hoy son reconocidas como víctimas de ‘genocidio’ con una dimensión étnica o cultural, hicieron parte de colectivos y formas de movilización que hoy son opacadas. ¿Por qué? ¿Por qué fueron asesinadas estas personas? ¿Por ser indígenas? ¿Por participar de las cooperativas? ¿Por el estigma derivado de la participación de algunos de ellos en los movimientos rebeldes?

Feierstein (2009) afirmó que considerar el genocidio como « anti- indígena » resulta un « modo de distorsión », « en tanto el aniquilamiento de muchos pueblos indígenas se vinculaba a esta idea de transformación política de la sociedad guatemalteca y no a un racismo centrado únicamente en la identidad indígena » (2009: 29). El autor invita a incorporar las víctimas en su « cabal dimensión » (es decir, como pertenecientes a la comunidad nacional) de tal forma que éstas no se vean « doblemente alienadas » de su pertenencia a las comunidades nacionales de las que se les quiso excluir justamente mediante la violencia genocida. Una reformulación del concepto de genocidio en la que subyacen dos supuestos: por una parte, el sujeto indígena como tal, no puede ser un actor con agencia y legitimidad. Por otra, la pertenencia de los indígenas a la sociedad nacional es un hecho, una realidad dada, auto-evidente y fuera de toda problematización, cuestiones que vienen siendo discutidas por autores como Bhabha (2007[1994]), Parekh (1995), Young (1993[1990]) y Chatterjee (1986).

En los debates sobre el pasado se esconden las interpelaciones acerca del presente. La inestabilidad de la memoria cobra forma en las luchas de las víctimas y los familiares por dotar de sentido a las pérdidas, el miedo y la violencia. Ante las preguntas del porqué de las muertes, los resultados son respuestas cambiantes y dinámicas. Esquemáticamente hablando puede afirmarse que una narrativa de guerra de clases con un componente étnico

(por la naturaleza de los proyectos políticos de las organizaciones), fue cediendo lugar a una interpretación étnica o culturalista de la violencia. Más que haber sufrido la violencia como personas con reivindicaciones de justicia, tierra e igualdad, la gente, afirma Nelson (2003), se inclina a creer que fueron atacados por ser indígenas.

Es en el entrecruce de diversos tipos de intereses, distintos regímenes de prácticas discursivas, con múltiples implicaciones político-jurídicas, que se despliegan, configuran y reconfiguran las relaciones al interior de dicho campo de poder en torno a la violencia a gran escala y su memoria. Parece necesario superar la relación dicotómica planteada entre clase y etnicidad como si la identidad cultural no fuera compatible con la consciencia de clase, como si el respeto de la cultura no pudiera vincularse con la toma de consciencia de las estructuras de dominación en las que sujetos individuales y colectivos se encuentran. En este sentido, vale la pena subrayar que desde sus inicios, el movimiento se caracterizó por la simultaneidad de demandas culturales y políticas y las palabras del intelectual maya Demetrio Cojtí pronunciadas en 1991 con ocasión de la presentación de la publicación *Derechos Específicos del Pueblo Maya* del Consejo de Organizaciones Maya de Guatemala, son un ejemplo de ello: « son los mismos derechos que los ladinos han disfrutado durante años y que ahora queremos para nuestra cultura » (Torres-Rivas, 2011, p. 24, traducción mía). De aquí se derivan dos elementos. Por una parte, la categoría ‘Pueblo’ que indica un colectivo que comparte una historia y una cultura, y que exige reconocimiento oficial. Por otra, la demanda de unos derechos específicos entendidos como similares a los derechos de los otros, entendidos como semejantes. Como puede deducirse, dicha tensión reside no en la contradicción sino en la simultaneidad y aun bajo el entusiasmo que suscitaría el giro identitario de la década de los noventa, las demandas indígenas (también) se inscribían en el campo general de la sociedad guatemalteca.

La tensión fue resuelta asumiendo la existencia de un Pueblo específico que requiere reconocimiento, y en un creciente desconocimiento de la importancia fundamental que tiene la dimensión *relacional* de las demandas indígenas y que se expresa en la expectativa de un nivel *semejante* de derechos entre indígenas y ladinos. El que las tensiones se hayan resuelto de ese modo y no de otro ofrece algunos elementos para entender la Guatemala contemporánea.

En 1985 se publicó la ‘biografía’ de Rigoberta Menchú que generaría una famosa polémica iniciada por David Stoll (1999), continuada por diversos autores guatemaltecos y norteamericanos en la que no faltaron los posicionamientos y acusaciones en clave nacional. No reproduciré los detalles de una polémica en la que, entre otros, se ha discutido sobre la falsedad y veracidad de las afirmaciones (Stoll, 1999), analizado los ajustes y silencios (Sommer, 1991), subrayado la naturaleza « construida » o « auténtica » de ciertos elementos (Warren, 1998, p. 29), elogiado y criticado las coincidencias entre el discurso de Menchú y las necesidades de las organizaciones insurgentes (Maxwell, 1999), o puesto en relieve las tensiones entre la mujer y el personaje (Golden, 1999). Siendo la historia, fundamentalmente, un ejercicio de representación e interpretación del pasado (Young 1993[1990], p. 22) puede entenderse que en los contextos del post-conflicto, ciertas interpretaciones puedan estar sujetas a múltiples tensiones.

Me limitaré a señalar tres elementos; primero, la polémica devela en un escenario micro - las formas narrativas de una trayectoria personal -, las tensiones que se estaban dando en la sociedad guatemalteca en general: en aras de posicionamientos políticos, las formas de narrar las trayectorias históricas (de personas o colectivos) y de “producir” subjetividad(es) (individuales o colectivas) se convierten en posicionamientos estratégicos de gran incidencia en la forma en que se configuraría la Guatemala del postconflicto.

Segundo, en su análisis del discurso de Menchú, Sommer (1991) ha subrayado que entre el yo de la narración y el lector se ha producido una relación de *inmediatez* a pesar de diversos elementos que desde el inicio le muestran a éste último el carácter *mediado* de la obra (entre otros, por la intervención de un entrevistador, un editor, etc.). Para Sommer, la biografía describe una identidad y unos modos de acción política, múltiples y flexibles, que no reproducen ni pueden ser encasillados en las categorías tradicionales.

El tercer aspecto en el que me quiero detener es en las circunstancias de su producción; la biografía de Menchú, en rigor, es un libro elaborado a partir de entrevistas realizadas a Menchú en París por la socióloga Elizabeth Burgos (1985). En el texto mismo se explicita que tanto Menchú como Burgos estaban lejos de querer (re)presentar una idea « tradicionalista » de lo indígena o situado por fuera de la historia (1985, p. 11) así como de ignorar las gramáticas locales y la especificidad cultural en la forma en que era experimentada la violencia.

Los análisis que se restringen al « caso » Menchú y a la polémica de la veracidad del testimonio, al restringir su atención al texto, no pueden reconocer que ya en la década de los años ochenta las identidades se jugaban en un espacio público cada vez más mediatizado. Un enfoque demasiado orientado al discurso impide incorporar el rol cumplido por el Estado, el mercado, las agencias internacionales, las diversas audiencias y el movimiento indígena mismo. Como resultado siempre inacabado de un campo de fuerzas y de relaciones de poder siempre en acción, al calor de los giros multicultural, lingüístico y del contexto neoliberal, a través de símbolos como Menchú, se produjeron y pusieron a circular unas identidades más permitidas que otras (Hale, 2004), unas identidades consensuadas, cuyo poder transformador se vio debilitado por las narrativas culturalistas que se había propuesto evitar.

3. Narrativas de la etnicidad y de la subversión

« Guatemala está en guerra. El camino que nos llevó a esta guerra tiene más de 400 años, nos llevó a las montañas arriba, cuando llegaron los españoles y trataron de acabar con nuestra cultura indígena. Pero nuestros ancestros preservaron nuestras costumbres. Sembramos maíz y nuestro número creció. Decimos que todo camino tiene su va y viene, una ida y vuelta. Ahora estamos bajando de las montañas, estamos reclamando nuestros derechos, estamos regresando a los pueblos y ciudades. Pero por este camino no vamos solos. No puede haber retorno a no ser que todos los indígenas y ladinos vayan juntos. Todos nosotros juntos crearemos una

nueva Guatemala. Todos nosotros juntos vamos a reclamar nuestros derechos. Nuestro camino está en retorno. Juntos venceremos ». (En Yates y Sigel, 1983).

Las palabras que introducen esta parte fueron pronunciadas frente a una cámara por un joven indígena que poniendo en juego lo dicho y la performance colectiva del descender de las montañas, mientras habla desciende una pequeña loma; su frase « juntos venceremos » no es sólo una consigna personal instalada en un discurso audiovisual subtulado; es la frase final y concluyente del documental *Cuando las montañas tiemblan* (Yates y Sigel, 1983). Aunque no se brinda información acerca de quién es este joven ni del lugar en el que está, se trata del mismo joven que minutos antes aparece en el documental desempeñándose como comandante de un grupo guerrillero.

Esta descripción de la génesis del movimiento armado entre los indígenas guatemaltecos toma la forma de un devenir histórico territorializado en el que los caminos de idas y vueltas entre las montañas y las ciudades tienen una clara connotación histórico-política. Una misma metáfora territorial fue utilizada por el abogado Frank LaRue ante la cámara en el mismo documental al hablar de una marcha a Ciudad de Guatemala que realizaría un nutrido grupo de obreros indígenas en 1977. El acontecimiento es emblemático entre las movilizaciones populares de esa década pues de manera inédita se produjeron simultáneamente movilizaciones en el campo y la ciudad en las que se involucraron ladinos e indígenas. En el documental se observan decenas de hombres caminando a lo largo de las carreteras, entrando a los pueblos, participando de manifestaciones en las que se celebraba la importancia de un proyecto político que convocaba a indígenas y ladinos.

Las metáforas espaciales generan un argumento que dialoga simultáneamente en dos esferas: una primera en la que pueden agruparse las afirmaciones, frecuentes en la historiografía del conflicto, acerca de las dificultades que habrían tenido las guerrillas para desmontar las relaciones hegemónicas en función del género, la « raza » o la « cultura » y lo lejos que estuvieron de replantear las estructuras de poder en las que los indígenas siguieron teniendo lugares subordinados (Burgos, 1993, p. 53). Una segunda en la que, desde una perspectiva muy distinta, los militares entendieron a los indígenas y a los insurgentes como dos universos ontológicamente separados y cuando vieron transgredida tal separación la restituyeron mediante una violencia sin límites; el « objetivo » afirmaría Ríos Montt, « es secar el mar humano en el que nadan los peces de la guerrilla ».

En clara oposición, un buen número de los testimonios y palabras de líderes indígenas y ladinos presentes en el documental, ponen en duda tal afirmación, o sugieren que, de haber existido, esta fue superada gracias a una interrelación cada vez más estrecha que habría hecho difusas las fronteras entre indígenas y revolucionarios (Meoño en Kinoy, Yates y De Onis, 2011: 16:48). La autenticidad o artificialidad del vínculo entre indígenas e insurgentes es pues nodal en las discusiones acerca del pasado (volveré sobre este punto).

En sintonía con el mensaje del final, *Cuando las montañas...* empieza con Rigoberta Menchú, profiriendo la frase que desataría la polémica ya referida: « Me llamo Rigoberta Menchú, soy indígena Quiché del Pueblo de Guatemala. Soy campesina, soy cristiana, soy

una sobreviviente de mi familia, les voy a contar mi historia que es la historia de todo el pueblo de Guatemala » (en Yates y Sigel 1983:01:00).



Imagen No. 4

Rigoberta Menchú.

Imagen: En KINOY *et al.* 2011. Captura de pantalla. 34: 07.

Compuesta de varias escenas de archivo, entrevistas, imágenes y registros de la guerra, en diferentes escenarios, el documental tiene un valor histórico indiscutible; *Cuando las montañas* es una compleja *mediación de memoria* en la que circulan discursos e imágenes que permiten al observador acercarse a los protagonistas de aquellos años, a partir de cómo son registrados y de lo que deciden hacer, decir y mostrar ante la cámara.

El documental tiene un lugar de elocución explícito no se propone un lugar neutral (en Aufderheide, 1985). Refiriéndose al documental, Yates afirmaría dos décadas después: « Terminamos la película con la misma convicción con la cual la filmamos. Creyendo en la certeza del movimiento revolucionario » (Kinoy, Yates y De Onis, 2011: 32:57).

Observado con los ojos del presente, el documental abre varios interrogantes con respecto a la condición revolucionaria de los indígenas y las prácticas comunicativas en torno a dichas adscripciones. Autores como Foucault (2011[2004]), Comaroff y Comaroff (2013[2012], p. 2010) y Bhabha (2007[1994], p. 173) han subrayado la importancia de la dimensión discursiva en las prácticas de la memoria y su naturaleza 'mediada'.

En el año 2011, Yates y su equipo realizaron una revisión de aquel primer documental en *Granito de Arena*, un segundo documental que surgió como consecuencia de los procesos

de justicia y reparación en distintos tribunales (en Yates y Sigel 1983:01:00). El hilo narrativo de *Granito...* es la experiencia de la documentalista y su equipo en Guatemala y la búsqueda de algunas personas por justicia (entre otros, un antropólogo, una archivera, familiares de víctimas, un excombatiente) en la Guatemala del postconflicto. Mezclando imágenes del pasado reciente con fragmentos del documental de 1983, Yates repasa, entre otros, las dificultades de hacer un documental en un país sumido en el miedo, su vínculo con los guerrilleros que participaron del documental, la forma en que vencieron la reticencia del ejército a pesar de la desconfianza mutua que éste y la prensa mantenían por esos años. Este segundo documental se construye sobre el primero, develando el origen de algunos materiales, los entretelones de algunas escenas, los problemas técnicos. Asimismo *Granito...* brinda luces sobre las estrategias narrativas de aquél primer documental: « Teníamos escenas increíbles pero nada que las ligara narrativamente en una película » (Yates y Sigel, 1983: 26: 05). La participación protagónica de la joven Menchú— facilitado por un encuentro en Nueva York en donde Menchú estaba como refugiada política - ofrecería un relato que se convertiría en « el hilo que uniría las escenas para crear *Cuando las montañas tiemblan* » (*Ibid.*). Fue una decisión de los realizadores del documental, posible solamente por la existencia de Menchú y su movilización en esferas internacionales.

Aunque sin mencionar la autobiografía de Menchú editada por Burgos (1985), Yates además menciona el valor del documental en el reconocimiento de Menchú en el escenario internacional, y el premio Nobel que obtuvo en 1982. En un encuentro con Yates preparado para el documental y presentado en el mismo, Menchú recordaría aquellos años como « mágicos » y reconocería: « si no me hubieran dado la oportunidad de hablar, imposible que hubiera podido lograr por mi cuenta » (En Kinoy, Yates y De Onis, 2011: 26:20).

Puestos en relación, los dos documentales muestran que la producción de un discurso acerca de la insurrección de los indígenas y sus causas se llevó a cabo con la participación activa de un grupo heterogéneo de personas, conscientes de las apuestas políticas de la insurgencia y que en distintos niveles compartían dichos valores. Guerrilleros, simpatizantes, acompañantes, entre otros, más allá de su condición étnica y de su nacionalidad, no solo eran conscientes de la existencia de esa zonas gris en la que el gobierno militar pretendía separar a los indígenas de los ladinos rebeldes y del involucramiento con la lucha armada, sino que ya en 1983 creían necesario narrar, describir y explicar por medio del documental, las diversas formas de articulación entre las condiciones de indígenas y subversivos. Lejos de una relación de transparencia o isomorfismo, el documental expresa la multiplicidad de situaciones a la que hacen frente los indígenas sin proponerse una imagen homogénea, de un colectivo ‘auténtico’ o ‘puro’. Los protagonistas de la larga sucesión de escenas de *Cuando las montañas...* están lejos de transmitir la esperanza de recuperar una versión original, gloriosa e idealizada de las culturas indígenas, o de estar dispuestos a renunciar a su « cultura » para sumarse a la comunidad imaginada por las élites guatemaltecas o los movimientos insurgentes.

Puestos en diálogo, los documentales *Cuando las Montañas...* y *Granito...* ofrecen nuevas perspectivas en los debates acerca de la autenticidad de las formas de acción política y de las tentaciones nostálgicas de partir en busca de un origen perdido. Los documentales permiten advertir la simultaneidad, la ambivalencia y las tensiones que existían en la

década de los años ochenta, de los movimientos armados por la transformación social y las movilizaciones indígenas por la demanda de derechos.

Estas narrativas audiovisuales son eficaces al articular las múltiples escalas, las diferentes temporalidades y las diversas geografías; la zozobra en las montañas guatemaltecas, los pasos intranquilos en las calles de la capital, las tribunas religiosas en donde se llama a las batallas santas, los desafíos televisados de Ríos Montt a la guerrilla; puestos en relación, permiten examinar las circulaciones de sujetos, sentidos, y retóricas (Marcus, 1995).

En consonancia con la necesidad de enfatizar el análisis de los puntos de articulación y las conexiones (Hall, 1985; Abu-Lughod, 1991 y Jameson, 2008[1993]) *Granito* vincula trayectorias personales y escalas diversas en una trama que se desenvuelve simultáneamente en Nueva York, Madrid, y Guatemala. Esta agencia poli-céntrica se articula con las idas y vueltas en el tiempo, en consonancia con el relato que presenté al inicio de esta parte. *Granito* muestra como las preguntas del pasado vienen a interrogar al presente y viceversa, y evidencia que en ocasiones, tras las conexiones está la posibilidad de develar verdades que permanecía ocultas. Es así como en los archivos audiovisuales de Yates fueron encontrados testimonios útiles para demostrar la culpabilidad de Ríos Montt en el marco de la demanda que Menchú interpondría años después por genocidio en un juzgado en España contra él y otros militares guatemaltecos.

Comentarios finales

Cuando el 10 de mayo del 2013 Ríos Montt fue sentenciado a 80 años de cárcel por genocidio y crímenes de lesa humanidad, la noticia fue la ocasión de movilizaciones y rememoraciones en la prensa nacional e internacional. Carlin (2013), un periodista que había sido corresponsal en Guatemala durante los años ochenta, recordaba: « [los indígenas] no daban señales de entender porqué el ejército quemaba sus aldeas y mataban a sus hombres, mujeres y niños, ni de por qué los guerrilleros peleaban para tomar el poder, ni mucho menos lo que era la diferencia entre el capitalismo y el comunismo ». De esos años, Manz recuerda las cosas de otro modo; unos indígenas más bien locuaces, que hablaban y se desahogaban del lado mexicano de la frontera a dónde huían: « Lo volvían a repetir. Era lo mismo en cada uno de ellos. Masacres, hambre, trapos en la boca de los bebés para que no lloraran, los animales muertos » (Manz en Hernández, 2013). A diferencia de esto, en El Quiché, Manz encontró un cerco de terror, invisible pero poderoso, edificado por los militares y, entre la gente, un miedo que no la dejaba hablar. Cruzando el muro y el miedo, siempre desde el recuerdo de Manz, la gente lo que lamentaba era no haber tenido armas « para poder pelear y defenderse » (*Ibid.*).

A treinta años del fin de la guerra, en la prensa internacional y en la esfera de los tribunales de la justicia transicional, siguen surgiendo una gran variedad de narrativas acerca de la relación de los indígenas con la violencia que enfrentaban y de los vínculos que establecieron. A pesar de estas diferencias, todos los actores incluyendo los protagonistas, subrayan la importancia que para las víctimas significó no sólo la posibilidad de hablar y

ser escuchado acerca de lo ocurrido sino de haberlo hecho ante un tribunal guatemalteco (FIDH, 2013, p. 9; *El país* 2013).

Hemos analizado en el entrecruce de las políticas del multiculturalismo con la implementación de la justicia transicional y en el de las prácticas del testimonio con las prácticas de la representación. Nos hemos detenido en las derivas culturales de la violencia masiva y algunos de sus efectos, así como algunas formas de resistencia. Asimismo, nos hemos referido a algunas de las estrategias retóricas y su despliegue en un contexto en que las disputas del presente se articulan con las diversas interpretaciones del pasado. En este camino, en las narrativas escritas y audiovisuales de la etnicidad y las de la insurrección hemos encontrado un campo fértil para la observación de los entrecruces, las fronteras y los vínculos entre distintas subjetividades.

El concepto de *mediaciones de memoria* es útil para analizar las circulaciones de objetos, experiencias y significados, así como los múltiples lugares desde donde se están construyendo las narrativas partir de las cuales se posicionan y reposicionan los sujetos frente a los desafíos del presente. Asimismo, permite reconocer que los vínculos que se encuentran en la base de dichas experiencias trascienden las fronteras étnicas y nacionales, que privilegian la creatividad a la repetición, que tienen tanto de memoria como de imaginación y que no encuentran ninguna contradicción entre el derecho a la diferencia y las demandas de igualdad. Las tensiones derivadas de la (im)posibilidad de las identidades simultáneas siguen rondando a los indios guatemaltecos que ven violados sus derechos ya mediante nociones estáticas y a-históricas de su identidad, ya a través de perspectivas en las que sus subjetividades son antepuestas a las narrativas de la ciudadanía y de la nacionalidad.

Hemos reconocido aquí a la violencia masiva a partir de lo que destruye y también como creadora de un mundo nuevo a través del orden y la clasificación: mediante la violencia son confundidas la condición de víctima y de victimario al mismo tiempo que son separados los indígenas respetuosos de las tradiciones y aquellos que reivindican sus derechos o toman las armas para transformar la sociedad; de un lado, confusión para causar más daño; del otro, segmentación para deslegitimar la agencia. Yuxtapuestos, evidencian que la Nación no se propone « homogenizar » y eliminar la diferencia (Bauman, 2005[1991], p. 98) sino más bien producirla, aunque escribiéndola en sus términos y ubicándola en el lugar subalterno que, por definición y trayectoria histórica le corresponde.

La necesidad de una filosofía que no es de la memoria sino de sus mediaciones reside en la necesidad de problematizar las articulaciones (o desarticulaciones) entre las narrativas de la cultura con las narrativas de los derechos, los puntos de conexión entre los pasados y los presentes, entre la violencia genocida y las prácticas de la cultura, entre las prácticas de la memoria y las demandas de justicia. Asimismo, la pregunta por las mediaciones privilegiada por sobre la pregunta por la memoria misma, más que evaluaciones de autenticidad permita indagaciones acerca de los puntos de articulación y desarticulación de dichas narrativas con proyectos políticos más amplios.

Los indígenas en Guatemala trabajan hoy por construir narrativas que les permitan posicionarse frente a los desafíos del presente. Las narrativas que den cuenta de las diversas articulaciones así como de las complejidades, las ambivalencias y las incongruencias

múltiples se enfrentan hoy a una esfera pública en la que nuevos paradigmas acerca de la cultura se articulan con nuevos paradigmas del mercado y se combinan con la voracidad del consumo multicultural. En ese contexto las prácticas discursivas están involucradas en los posicionamientos individuales y colectivos necesarios para habitar los espacios del presente con proyectos colectivos cuya insistencia en la necesidad de transformación social pueda ser posible desde los lugares de elocución de sujetos habitando sus presentes.

Referencias bibliográficas

ARIAS, Arturo. 2001. "Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchú and the Performative Production of the Subaltern Self", *PMLA* 116(1): 75-88.

AUFDERHEIDE, Patricia et al. 1985. "When the Mountains Tremble: An interview with Peter Kinoy, Tom Sigel and Pamela Yates", *Cinéaste*, 14(1): 22-23.

BASTOS, Santiago y CAMUS, Manuela: *La exclusión y el desafío: estudios sobre segregación étnica en ciudad de Guatemala*. Guatemala, FLACSO, 1998.

BAUMAN, Zygmunt.: *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, Anthropos, 2005[1991].

BHABHA, Homi: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2007[1994].

BURGOS, Elisabeth.

1993. "La guerre en terre Maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala". *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 32(1): 53 – 56.

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia. México, Siglo XXI, 1985.

CASAÚS ARZÚ, Marta: *El genocidio: la máxima expresión de racismo en Guatemala. Una interpretación histórica y una reflexión*, Ciudad de Guatemala, FyG, 2008.

CHARTIER, Roger: *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Buenos Aires, Manantial, 2006.

CHATTERJEE, Partha: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London, Zed Books for the United Nations University, 1986.

COMAROFF, Jean y COMAROFF, Jhon: *Teorías desde el sur*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013[2012].

ESPARZA, Marcia. 2005. "Post-war Guatemala: long-term effects of psychological and ideological militarization of the K'iche Mayans". *Journal of Genocide Research* 7(3): 377–391.

FEIERSTEIN, Daniel. (Comp.): *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.

FOUCAULT, Michel: *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, FCE, 2011[2004].

GARCIA RUIZ, Jesús. 1988. "L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala", *Revue française de science politique* 38(5) : 758-769.

GOLDEN, Tim. 1999. "A Legendary Life. Is Rigoberta Menchú's personal history too bad to be true?", *The New York Times*, 18 de abril 1999. URL: <http://www.nytimes.com/books/99/04/18/reviews/990418.18goldent.html>. Consultado el 22 de abril de 2013.

HAYNER, Priscilla: *Unspeakable Truth. Confronting State Terror and Atrocity*, Nueva York y Londres, Routledge, 2001.

HALL, Stuart. 1985: "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", *Critical Studies in Mass Communication* 2(2): 91-114.

JONAS, Susanne. 2000. "Democratization through Peace: The Difficult Case of Guatemala", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 42(4): v-38.

LE BOT, Yvon: *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996..

LÖWY, Michael: *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999[1996].

LOVELL, George. 1988. "Surviving conquest: The Maya of Guatemala in historical perspective", *Latin American Research Review* 23(2): 25-57.

MAXWELL, Kenneth. 1999. "Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans. David Stoll 1999". Reseña del libro URL: <http://www.foreignaffairs.com/articles/54917/kenneth-maxwell/rigoberta-menchu-and-the-story-of-all-poor-guatemalans>. Consultado el 22 de abril de 2013.

NELSON, Diane: "'The more you kill, the ore you will live': The Maya, 'Race' and biopolitical hopes for peace in Guatemala" En MOORE, Donald *et al. Race, nature and the politics of difference*, Durham, Duke University Press, 2003.

OETTLER, Anika. 2008. "Guatemala: The State of Research, Online Encyclopedia of Mass Violence", [online], URL: <http://www.massviolence.org/Guatemala-The-State-of-Research>, Consultado el 23 de mayo de 2013.

PAREKH, Bhikhu. 1995. "Ethnocentricity of the nationalist discourse". *Nations and Nationalism* 1(1): 25-52.

ROSENTHAL, Alan y YATES, Pamela. 1985. "'When the Mountains Tremble': An Interview with Pamela Yates", *Film Quarterly* 39(1): 2-10.

ROSTICA, Julieta: "Interpretaciones de la historia reciente y memoria colectiva. Guatemala y el proceso de democratización" en FEIERSTEIN, Daniel. (Comp.): *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Pp.: 73-10. Buenos Aires, Prometeo, 2009.

REMIJNSE, Simone. 2001. "Remembering Civil Patrols in Joyabaj, Guatemala", *Bulletin of Latin American Research*, 20(4): 454-469.

SCHÄFER, Heinrich: *Church identity between repression and liberation: the presbyterian church in Guatemala*, Genève, World Alliance of Reformed Churches, 1991.

SCHIMMER, Russell: "Environmental Impact of Genocide in Guatemala: the Ixil Triangle and the Mexican Border", *GSP Working Paper No. 31. Genocide Studies Program, Yale University*, S/F URL: http://www.yale.edu/gsp/gis-files/guatemala/Genocide_in_Guatemala_GSP_WorkingPaperNo.31.pdf. Consultado el 12 de febrero de 2014.

SIEDER, Rachel. 2011. "Contested sovereignties: Indigenous law, violence and state effects in postwar Guatemala", *Critique of Anthropology* 31(3): 161-184.

SIMON, Jean-Marie: *Guatemala Eternal Primavera, Eterna Tiranía*, Londres, WW Norton, 2012[1987]. URL: <http://www.primavera-tiranía.com/index.php>. Consultado el 24 de septiembre de 2013.

SOMMER, Doris. 1991. "Rigoberta's Secrets", *Latin American Perspectives* 18(3): 32-50.

SONTAG, Susan: *Sobre la fotografía*, Buenos Aires, De Bolsillo, 2012[1973].

STOLL, David:

Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans, Boulder, Westview Press, 1999.
¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?, Quito, DESCO - Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985.

TORRES-RIVAS, Edelberto. 2011. "Guatemala, Guatebuena, Guatemaya", *ReVista* X(1): 2-5.

WILSON, Richard. 1991. "Machine Guns and Mountain Spirits: The cultural effects of state repression among the Q'eqchi' of Guatemala". *Critique of Anthropology* 11(1): 33-61.

WOLF, Eric: *Sons of the shaking earth*, Chicago, The University of Chicago, 1959.

YOUNG, Robert: *White mythologies. Writing History and the West*, London, Routledge, 1993[1990].

ZUR, Judith. 2001. “Memorias de ‘la violencia’. El recuerdo de las viudas de guerra”, *Desacatos* 8: 129-146.

Documentos

CEH. Comisión para el Esclarecimiento Histórico: *Guatemala, memoria del silencio* Patrocinada por la ONU. URL: <http://shr.aas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/>

FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE DERECHOS HUMANOS: *Genocidio en Guatemala: Ríos Montt culpable*, París, FIDH, 2013.

NACIONES UNIDAS: *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre las actividades de su oficina en Guatemala*. Consejo de Derechos Humanos, 19.º período de sesiones. 30 de enero de 2012. A/HRC/19/21/Add.1.

ODHAG: *Guatemala Nunca Más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*, Guatemala, ODHAG, 1998.

Noticias y comunicados de prensa

“Un veredicto histórico”. Editorial, *El país*, 12 de mayo de 2013. URL: http://elpais.com/elpais/2013/05/11/opinion/1368298587_592323.html.

CARLIN, Jhon. “El ‘apartheid’ más atroz”, *EL país*, 11 de mayo 2013. URL: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/11/actualidad/1368283196_614466.html

HERNÁNDEZ, Oswaldo J. 2013. “Una antropóloga sale a todo correr del Panamerican”, Plaza Pública, Martes 16 de Abril de 2013. URL: <http://www.plazapublica.com.gt/content/una-antropologa-sale-todo-correr-del-panamerican>. Consultado el 27 de mayo de 2013.

OXFAM. 2013. “Oxfam very concerned about violent acts in Guatemala”, 26 de marzo de 2013. URL: <http://oxf.am/3vu>. Consultado el 15 de febrero de 2014.

RELEA, Francesc. 2007. “Otra victoria de Ríos Montt más allá de las urnas”, *El país*, 14 de septiembre de 2007.

Documentales

KINOY, Peter, YATES, Pamela, DE ONIS, Paco. 2011. *Granito de Arena. Cómo atrapar a un dictador. (Ríos Montt)*. Documental. Skylight Pictures. 103 mm.

YATES, Pamela y SIGEL, Thomas. 1983. *When The Mountains Tremble*. Documental. Skylight Pictures. 83mm.

Publié sur le site de l'Atelier international des usages publics du passé le 16 avril 2014