

REINAS INDÍGENAS Y LA INSUBORDINADA MEMORIA DE LA MASACRE DE PANZÓS (GUATEMALA, 1978)

INDIGENOUS QUEENS AND THE INSUBORDINATE MEMORY OF THE PANZO'S MASSACRE (GUATEMALA, 1978)

Rigoberto Reyes Sánchez¹

Sección: Artículos

Recibido: 05/04/2022

Aceptado: 18/05/2022

Publicado: 11/07/2022

Resumen

El presente aporte se enfoca hacer un seguimiento interpretativo de las protestas públicas que realizaron algunas participantes de los certámenes de Reinas Indígenas y Rabin Ajaun tras la masacre de Panzós perpetrada por el ejército guatemalteco contra manifestantes maya q'eqchi'el 29 de mayo de 1978, en el marco de la guerra civil guatemalteca. Los actos de estas mujeres son entendidos aquí como prácticas o performances de luto y memoria en los que, siguiendo la conceptualización de Georges Didi-Huberman, estos cuerpos se encuentran al mismo tiempo expuestos y figurantes, poniéndose en riesgo para denunciar la violencia del Estado guatemalteco.

Palabras Clave: guerra civil guatemalteca, masacre, sociología del cuerpo, memoria colectiva.

¹ Coordinador Académico de la Licenciatura en Estudios Sociales de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez Sede Álvaro Obregón y es parte del Seminario de Investigación Avanzada Estudios del Cuerpo. Correo electrónico: rigobertoreyess@gmail.com

Abstract

The present contribution focuses on making an interpretive follow-up of the public protests carried out by some participants of the Indigenous Queens and Rabin Ajaun contests after the Panzós massacre perpetrated by the Guatemalan army against Mayan Q'eqchi' demonstrators on May 29, 1978, in the context of the Guatemalan civil war. The acts of these women are understood here as practices or performances of mourning and memory in which, following the conceptualization of Georges Didi-Huberman, these bodies are both exposed and figurative, putting themselves at risk to denounce the violence of the Guatemalan State.

Key words: guatemalan civil war, massacre, sociology of the body, collective memory.

Introducción

El objetivo que se tiene en el presente ensayo es contribuir a los estudios sobre memoria colectiva de la guerra civil guatemalteca (1960-1996), en específico respecto a una de las matanzas de indígenas más cruentas de los años setenta; la masacre de Panzós, perpetrada por el ejército guatemalteco la mañana del 29 de mayo de 1978. En la actualidad existe ya un corpus importante de estudios sobre los sentidos, representaciones y formas de transmisión histórica de la masacre. Se pueden destacar, por su importancia y repercusión, las investigaciones de Betsy Konefal (2003), Carlos A. Paredes (2006), Greg Grandin (2007) y Victoria Sanford (2010), antecedidos por el trabajo documental de la Asociación Comunicarte (1997), así como por la encomiable labor del entonces llamado Equipo de Antropología Forense de Guatemala y la Comisión para el Esclarecimiento Histórico que en su Tomo VI incluye lo sucedido en Panzós como uno de los casos ilustrativos de la guerra (CEH, 1999:13-23).

Este ensayo se centra en lo que probablemente fue la primera expresión pública de luto y memoria de la masacre desde los pueblos indígenas en el departamento de Alta Verapaz, demarcación en la que se encuentra el Municipio de Panzós. Se trató de un acto de insubordinación de una joven participante del Certamen de "Reinas Indígenas", gesto que más tarde se replicó y robusteció en otros concursos. Las fuentes para el ensayo son fundamentalmente notas de prensa de la época², así como estudios que no han tenido circulación en lengua española, materiales que son trabajados desde la óptica de los estudios de la memoria colectiva y el performance³.

Recurro al polisémico concepto de "Performance", primordialmente en el sentido que le da Diana Taylor, es decir, como "prácticas y eventos como danza, teatro, rituales, protestas políticas y entierros, que implican comportamientos teatrales, ensayados o convencionales, aptos para dichos eventos" (Taylor, 2017:34). En este sentido, la memoria y el luto suelen tener una dimensión performática, esto es que recurren a acciones públicas para activar o animar el recuerdo. Por otro lado, también interesa aquí aludir al performance como

² Se revisaron fundamentalmente dos acervos con notas de prensa sobre el caso: el Archivo de informes de la Embajada de México en Guatemala (mayo-junio de 1978) que está bajo resguardo de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México (agradezco a Fabián Campos por darme noticia de dicho acervo) y la publicación *Panzós. Testimonio*, editada en Guatemala por el Centro de Investigaciones de Historia Social, CEIHS en 1979. Además, se consultaron algunas publicaciones digitalizadas, así como las referencias que se hacían a otras notas en artículos académicos.

³Para una mirada panorámica sobre los estudios de la memoria colectiva como campo y perspectiva de estudio social se puede destacar el *Diccionario de la memoria colectiva* dirigido por Ricard Vinyes. En cuanto a los estudios de performance y memoria mis principales referentes son *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas* de Diana Taylor y el libro colectivo *Performing the past. Memory, history and identity in Modern Europe* (2010) coordinado por Karin Tilmans, Frank Van Vree y Jay Winter.

práctica estilizada y reiterativa que dota de aparente consistencia al género, tal como lo ha desarrollado Judith Butler, pues en las prácticas que se estudiarán se ponen en juego ambas acepciones del performance. Otros conceptos centrales para el análisis son los de "pueblos expuestos" y "pueblos figurantes" acuñados por el historiador del arte Georges-Didi Huberman (2012) para referirse a la situación de riesgo y exhibición en la que en ocasiones se ubican, o son ubicados, los pueblos oprimidos o subalternos en el orden moderno.

El ensayo comienza ubicando la masacre de Panzós en el marco del frente latinoamericano de la Guerra Fría y, en específico, en la prolongada guerra civil guatemalteca. En el siguiente apartado se brindan algunos elementos históricos y culturales sobre los certámenes de las reinas indígenas en Guatemala, posteriormente se hace un seguimiento de las expresiones de luto y memoria por la masacre de Panzós que algunas mujeres emprendieron en los meses siguientes a la masacre. En el siguiente apartado se ofrecen algunas interpretaciones en torno a dichos actos o performances, así como su función política, aquí, además de los autores mencionados, se visitan algunas aportaciones de Gayatri Spivak sobre el doble sentido (estético y político) de la representación de los grupos subalternos. Una breve adición sobre la actualidad da cierre al ensayo.

Entre flores y fosas. La masacre de Panzós en el panorama latinoamericano

El frente latinoamericano de la Guerra Fría fue luminoso y cruento, en nuestra región se libraron terribles batallas en el marco de esta disputa geopolítica. Infiltración política, entrenamiento clandestino, financiamientos multimillonarios, tráfico de armas y drogas, un par de revoluciones triunfantes, golpes de estado, dictaduras militares, guerras civiles, masacres, terrorismo, desaparición forzada, todo ello al amparo de Estados Unidos o con un respaldo disparejo, muchas veces tibio, de potencias comunistas como la Unión Soviética o China. A pesar del clima represivo y furiosamente anticomunista, brotaron en los países latinoamericanos "cien flores", para usar la expresión del Partido Comunista Chino, es decir, muchas corrientes de pensamiento y organizaciones de las más diversas expresiones del socialismo. Pero en nuestros países no sólo se disputaban algunos movimientos del ajedrez político global, lo que en muchos casos estaba en juego era la voluntad de multitudes de personas por transformar la realidad que vivían, recurriendo para ello a lo que Mao Tse Tung llamó "el poder que nace del fusil".

Si le introducimos un poco de dialéctica a la influyente teoría de la pirámide de la violencia de Johan Galtung según la cual la violencia directa (la visible) suele ser efecto de las violencias invisibles (cultural y estructural), en la segunda mitad del siglo XX una generación recurrió a las armas (la violencia directa) precisamente para sacar a la luz la monstruosidad de las violencias estructurales con el fin de destruirlas e imponer un orden nuevo. Como es sabido, la respuesta de los Estados, apoyados muchas veces por las oligarquías locales y por Estados Unidos, fue devastadora.

Las últimas tres décadas del siglo XX fueron especialmente violentas en Centroamérica, en particular en tres países; Nicaragua, Guatemala y El Salvador. En el primero, la larga lucha contra el régimen de Somoza se transformó en un proceso revolucionario dirigido por el Frente Sandinista de Liberación Nacional que logró el triunfo el 19 de julio de 1979 tras un breve periodo de intensos combates en distintos departamentos. En el segundo, las añejas inconformidades sociales, así como la dura represión fueron el caldo de cultivo para el surgimiento de una organización armada que se preparó y armó clandestinamente a la sombra de los gobiernos militares que controlaron el país durante los años setenta, tras un fallido intento insurreccional protagonizado por el Frente Farabundo Martí de Liberación Nación el país se hundió en una guerra civil que se extendió hasta 1992. En el tercero se libró una prolongada lucha, a veces pacífica, a veces armada, en contra de los regímenes militares que controlaron al país tras el derrocamiento de Jacobo Árbenz en 1954, hacia finales de los setenta un puñado de guerrillas, organizaciones sindicales, campesinas y estudiantiles, radicalizaron su oposición contra el estado guatemalteco que pasó de la persecución focalizada a la masacre de la población civil y finalmente al despliegue de una política genocida contra la población maya de la región ixil durante los años ochenta⁴.

Una de las primeras matanzas contra población civil en este periodo fue la masacre de Panzós, perpetrada por elementos del ejército que ametrallaron a una multitud de manifestantes maya q'eqchi' el 29 de mayo de 1978. En Panzós, un municipio selvático enclavado en el valle del río Polochic al centro del Departamento de la Alta Verapaz, existía una rica tradición de organización y lucha campesino-indígena que para 1978 contaba con fuertes redes con organizaciones campesinas, católicas y políticas de alcance regional y nacional. Una serie de conflictos y despojos de tierra hicieron que un nutrido grupo de entre 500 y 700 personas (hombres, mujeres, ancianos y niños) decidiera marchar a la cabecera municipal para protestar por los abusos de los finqueros de la zona. Arribaron al parque central la mañana del 29 de mayo, ahí ya les esperaba un destacamento del ejército apostado en el techo y la entrada de la Sede Municipal, así como en la iglesia y calles aledañas. Tras un forcejeo al frente de la concentración, los militares abrieron fuego de metralleta contra los manifestantes. En el parque fueron asesinadas aproximadamente 34 personas, decenas más murieron en los alrededores; algunos por las heridas que sufrieron y otros ahogados en el río Polochic al intentar huir. Esa misma tarde la mayoría de los muertos fueron trasladados en un camión de carga y enterrados en una fosa común cavada a un costado del cementerio municipal (Sanford, 2010) y (Grandin, 2007).

⁴Una buena visión general de los orígenes de estas guerras civiles centroamericanas la ofrece Gilles Bataillon en su ya clásico libro *Génesis de las guerras intestinas en América Central* (1960-1980).

La noticia de la masacre se esparció rápidamente en medios nacionales e internacionales, en la Ciudad de Guatemala suscitó multitudinarias manifestaciones de repudio, sin embargo, la masacre quedó en la impunidad y los cuerpos permanecieron enterrados durante la larga noche de la guerra guatemalteca de los años ochenta. En Panzós los días, meses y años siguientes fueron de zozobra y persecución, inmediatamente después de la masacre se impuso un virtual estado de excepción y las Fuerzas Armadas en alianza con los finqueros locales impusieron un orden de terror que comenzó a resquebrajarse en los años noventa, en buena medida gracias al movimiento de viudas que demandaba la exhumación y entierro digno para sus familiares.

Los certámenes de reinas indígenas en una Guatemala en Guerra

A pesar de que a consecuencia de la masacre de Panzós la violencia y la represión estatal se recrudecieron en la región de las verapaces, ciertas actividades culturales consideradas apolíticas no fueron suspendidas, entre ellas se encontraban los certámenes de "Reinas Indígenas" en diversas comunidades. Las "Reinas indígenas" son certámenes celebrados en numerosas localidades guatemaltecas, éstos poseen ciertas particularidades que les diferencian de otros concursos de belleza femenina, una de las más importantes es que en ellos no sólo se exhibe la belleza de las mujeres, sino que se pone en juego la identidad indígena local, ya sea a través de la búsqueda de su expresión "auténtica" o por medio de una suerte de auto-exotización híbrida y pragmática.

Según un estudio de la antropóloga Gemma Celigueta (2017), estos certámenes conocidos originalmente como "Concursos de la india bonita" surgieron en los años treinta durante la dictadura Ubiquista, bajo la influencia del indigenismo nacionalista postrevolucionario mexicano⁵. El régimen militar de Jorge Ubico (1931-1944), precisa Celigueta, tenía una política paternalista con respecto a los pueblos indígenas que se expresó sobre todo a través de políticas culturales como los eventos folklóricos y las representaciones teatralizadas de la vida en las comunidades (2017). En el marco de estas políticas de integración subordinada se extendieron los Concursos de la india bonita en las comunidades mayas en donde, con el paso del tiempo, la política estatal fue resignificada e integrada a festividades locales como las ferias y carnavales de los pueblos. Pronto, y a pesar de los cambios en la política estatal, estos certámenes se consolidaron como escenarios de visibilización de las identidades y organizaciones locales, ajenas al mundo ladino. Ya para los años sesenta y setenta, los concursos de Reinas indígenas jugaban un papel relevante en los movimientos costumbristas mayas pues representaban una oportunidad para

⁵ En 1921 el periódico mexicano *El Universal* creó el concurso de la India Bonita con la clara intención de mostrarse como un medio moderno y afín a la política indigenista oficial, en estos certámenes participaban directamente representantes del gobierno federal, incluido Manuel Gamio, a la sazón Director de Antropología (Albarrán, 2018).

posicionar reivindicaciones étnicas e identitarias locales por lo que no se enfocaban tanto en la belleza física de las concursantes como en los rasgos culturales que expresaban a través de su indumentaria o bailes. Asimismo, las ganadoras solían pronunciar discursos de orgullo étnico, viajar por el país y participar en ceremonias y actos simbólicos: en estricto sentido se convertían en voceras o representantes de las comunidades que las encumbraron y era común, como describe el historiador Lukas Rehm, que en sus alocuciones “denunciaran la situación social y cultural de la población indígena” (Rehm, 2010:133). Un ejemplo de su importancia es la organización *Xel-ju* de Quetzaltenango, una agrupación indígena que para llegar al poder municipal realizó una prolongada campaña política en la que participaron activamente las reinas indígenas de 1972, 1973 y 1974 (Celigueta, 2007: 242).

Luto y denuncia. Los actos de las reinas indígenas

Como se puede observar, estos certámenes sí poseían una dimensión política, sin embargo, se trata de una forma de politicidad opaca que al parecer pasaba desapercibida por las autoridades estatales, incluso en el marco de la guerra civil, esto a diferencia de otras prácticas culturales mayas que sí fueron perseguidas, como las ceremonias de mayejak, asociadas con la conspiración política. En 1978, a pesar de la masacre de Panzós, el gobierno siguió fomentando los Festivales del Folclor dentro de los que se desarrollaban los certámenes de la Reina Indígena. Desde luego esto representaba una contradicción que no fue pasada por alto por algunas de las participantes; por un lado, en estas festividades los gobiernos celebraban el “alma indígena” de Guatemala mientras que por otro asesinaban cínicamente a decenas de q’eqchi’ bajo la endeble justificación de la guerra antisubversiva. En junio de 1978, apenas unas semanas después de la masacre, se celebró la feria de San Pedro Carchá, un municipio de Alta Verapaz aledaño a Panzós, en la que se llevó a cabo un certamen local para elegir a la reina indígena. Según consignó brevemente el diario *Prensa Libre*, una de las concursantes llamada Fidelina Tuch Chuc transformó su participación en un acto de luto público y un llamado a la unidad indígena.

Cuando fue su turno en el certamen, Fidelina, ataviada con su vestimenta tradicional, caminó lentamente hacia el centro del escenario, rehusando bailar el son que suele acompañar la entrada de las candidatas. Frente al micrófono pronunció un sentido discurso en memoria de las víctimas de Panzós a través del que, según Betsy Konefal:

Ella tocó una multiplicidad de dimensiones de la tragedia de Panzós -identidad indígena, derecho a la tierra, pobreza, falta de libertad de expresión, abuso de poder y violencia-. Ella trazó paralelos entre las vidas y realidad de quienes viven -y

mueren- en Panzós y las vidas de la gente de su comunidad, destacando que son personas que poseen la misma sangre (Konefal, 2003:42)⁶.

En la nota de *Prensa Libre* se destaca además que Fidelina pidió “a los organizadores del folklore que no se les tomara como animales raros y que se les tratara como humanos; cosa que no les gustó a los del jurado, pues el público presente en la velada folklórica le tributó un nutrido aplauso” (García, 2011:s/p). Tras finalizar su alocución, la joven pidió un minuto de silencio que fue acatado por el público, por último, Fidelina evocó algunos pasajes del Popol Vuh para hacer un llamado a la unidad indígena frente a las humillaciones históricamente sufridas (Konefal, 2003:42). Inmediatamente después de su participación, fue descalificada por el jurado.

Este acto de luto público que irrumpió en una presentación lúdica fue una de las primeras acciones públicas de memoria colectiva local; de y para los indígenas de las verapaces. Su relevancia fue de densidad local con poca resonancia nacional, esto se expresa en el hecho de que, a pesar de que la masacre de Panzós seguía siendo de relevancia periodística, este acto de enorme fuerza simbólica sólo fue reseñado brevemente por un diario nacional. El pequeño artículo periodístico logró, sin embargo, registrar un nombre y un gesto; la nota solidariamente titulada “Descalifican a candidata a reina por pedir minuto de silencio por las víctimas de Panzós” describe sucintamente lo sucedido y está acompañada de una fotografía del rostro pesaroso pero firme de Fidelina, un retrato dignificante cargado de agencia política. Más de tres décadas más tarde, el pintor Marlon García Arriaga recuperó la pequeña nota para incluirla como

⁶ Versión libre al castellano. En inglés en el original: “She touched on the many dimensions of the Panzós tragedy -indigenous identity, land rights, poverty, lack of freedom of expression, abuse of power, and violence. She drew parallels between the lives and realities of those living -and dying- in Panzós and in her community, and between their blood and her own”.

documento de memoria dentro de su exposición itinerante titulada *Panzós, 33 años después (1978-2011)*, rescatando del olvido y amplificando la resonancia de un acto, un rostro y un nombre.

Figura 1
Descalifican candidata a reina



Nota. recorte de prensa. Tomado de (García, 2011:s/p).

Pocos días después de la descalificación de Fidelina por un grupo de jueces ladinos, otra candidata a reina rememoró la masacre de Panzós, su nombre era de Amalia Coy Pop quien en un certamen celebrado en San Cristóbal, Alta Verapaz, pronunció un discurso en el que denunció que los campesinos de Panzós habían sido asesinados por el simple hecho de alzar la voz, por ello la candidata exhortó a los presentes a no guardar silencio frente a tal atrocidad (Konefal,2009: 65). El mensaje conmovió a la audiencia y Coy Pop fue elegida reina de San Cristóbal, sin embargo, esa misma noche un grupo de ladinos y algunos indígenas impugnaron su coronación, acusándola de subversiva y guerrillera por lo que el ejército arribó a la comunidad. Para evitar una irrupción represiva, finalmente el jurado decidió quitarle la corona (Konefal, 2009:65).

A pesar de estos excepcionales actos de luto y desacato, los certámenes regionales siguieron su curso pues se acercaba el Festival Nacional del Folklore, un evento patrocinado por el Estado y celebrado año con año en el mes de agosto en Cobán, cabecera municipal de Alta Verapaz ubicada a unos 120 kilómetros de Panzós. Uno de los espectáculos centrales de la feria era la coronación de la reina Rabin Ajaw (en q'eqchi', "la hija del rey")⁷, un certamen creado en 1971 en el que sólo participaban mujeres indígenas jóvenes de todo el país, cada una

⁷ En 1971, por efecto del surgimiento de movimientos culturales mayas, el certamen de Reinas Indígenas cambió oficialmente su nombre por el de Rabin Ajaw, con el objetivo de resaltar la autenticidad indígena del mismo.

representando la indumentaria, el idioma y las tradiciones de su comunidad. En este sentido, más que un concurso de belleza, el Rabin Ajaw operaba, y opera hasta hoy, como un espacio de legitimación y autenticidad étnica ante las comunidades y el Estado. La relevancia institucional de esta festividad fue elocuentemente narrada por Rigoberta Menchú en su afamado testimonio adaptado por Elizabeth Burgos:

Arman un gran folklore y se van el mes de agosto que es el mes de la feria de Cobán con todas las reinas indígenas que vienen de diferentes partes. Esa fiesta es armada por cada presidente que está en el poder. Entonces, invitan a grandes gentes, por ejemplo, senadores, personalidades de otros países, embajadores. Y participan en la fiesta presidencial. Entonces la reina que fue escogida en el pueblo tiene que estar allí, es obligatorio, por la ley, tiene que estar. Van todas las reinas con sus trajes de diferentes regiones. Llegan a Cobán por sus medios. En Cobán estará el general presidente, estarán también todos los diputados principales, las personalidades invitadas y una serie de turistas (Burgos,1985: 233).

Como se puede observar, el festival era un espacio de construcción visual y discursiva del lugar y las características del "alma indígena" dentro del proyecto nacional guatemalteco, un espacio en tensión pues si bien operaba como un dispositivo ideológico del estado, servía para los movimientos culturales mayas como un espacio de escenificación de sus propias reivindicaciones étnicas. El 29 de julio de 1978, días antes de la celebración del Rabin Ajaw, un grupo de 22 reinas locales de las comunidades de "Quetzaltenango, Chichicastenango, Cante el, La Esperanza, San Sebastián, Retalhuleu, San Pedro Solóme, Nahual y Santiago Atitlán" (*El Gráfico*, 1978:en línea), acompañadas de algunos representantes comunitarios llamaron a un boicot contra el Festival Nacional del Folklore, en protesta por la violencia del ejército contra las comunidades indígenas y, en específico, por la masacre de Panzós (Konefal, 2009: 41). En su posicionamiento público difundido al día siguiente por el diario de circulación nacional *El Gráfico*, las reinas señalaron la contradicción del Estado al celebrar la "autenticidad" en el Festival y al mismo tiempo asesinar a indios "auténticos" en Panzós. La declaración pública contenía los siguientes cuatro puntos que fueron reproducidos por *El Gráfico*:

1.- Que todos los actos, festivales, monumentos, fechas conmemorativas en supuesto homenaje al indio de Guatemala, no tienen razón de llevarse a cabo, por cuanto en la realidad cotidiana no se respetan al derecho a la vida, el derecho a la tierra que por historia nos corresponde y a una práctica cultural propia sin paternalismos de ninguna clase.

2.- Que la reciente matanza de nuestros hermanos indios de Panzós en, el departamento de Alta Verapaz no es más que la continuación de la negación,

explotación y exterminio de siglos iniciado por los delincuentes invasores españoles.

3.- Que el festival folklórico de Cobán responde a ese indigenismo opresor que valiéndose de las autoridades locales y departamentales hacen llegar a las reinas indígenas como simples objetos de observación turística, sin respetar nuestros auténticos valores humanos e históricos.

4.- Que estando aún fresca la herida de Panzós, el comité organizador de dicho "show", como era de esperarse, no suspendió el mismo, lo cual por sí sólo demuestra dos cosas: grado de desprecio por la vida de nosotros los indios y la ausencia de una calidad moral y cultural de los organizadores ya que sólo persiguen fines económicos y particulares.

Es por ello: Que haciendo prevalecer nuestro criterio y nuestra cultura, rechazamos en forma enérgica todas aquellas actividades que tratan de retardar nuestra lucha por lograr la liberación verdadera sin patrocinio ni maternalismo. (*El Gráfico*, 1978: en línea).

Además, la nota del diario fue acompañada por una fotografía en la que aparecen las reinas denunciantes, la mayoría con rostros serios mirando directamente a la cámara, ataviadas con los vestidos o trajes propios de cada una de sus comunidades (algunas de ellas portando vestidos de luto), así como algunos hombres que se encuentran ubicados en lugares marginales, evitando restar centralidad a la elocuencia de las mujeres, cuya densamente codificada indumentaria funcionaba como garantía de su pertenencia a distintos pueblos mayas:

Figura 2
Las reinas denunciantes



Nota: recorte de prensa. Tomado de (Konefal, 2009).

A través de esta declaración reforzada o legitimada por la imagen fotográfica, este grupo de reinas politizó el duelo (inacabado), impugnando la versión estatal de lo sucedido en Panzós, así el uso subalternizante de lo indígena. Algunas de ellas incluso viajaron a la capital para conceder una entrevista, no se trataba de un movimiento minoritario, a través de comunicados y posicionamientos diversas organizaciones y reinas locales habían llamado a la cancelación del certamen en respeto a las víctimas de Panzós, sin embargo, finalmente tanto el Festival como el Rabin Ajaw se celebraron como estaba previsto, pues según los organizadores estos espectáculos no tenían ninguna vinculación con la política.

Representación, género, nación y memorias encarnadas

Los gestos públicos de estas jóvenes mujeres mayas pueden ser entendidos como expresiones de luto, densamente cargadas de un lenguaje político cifrado culturalmente por el activismo maya. Se trata de actos de reconocimiento y dignificación de unos muertos que habían sido estigmatizados por el Estado, acciones que pueden ser entendidas como *performances* de luto y memoria que trastocan el discurso oficial sobre el pasado inmediato. El historiador de arte Georges Didi-Huberman propone una distinción política entre estar expuesto y figurar. Su argumento es que en el mundo moderno los pueblos, marcadamente los pueblos subalternos, se encuentran "expuestos" no en el sentido de hacerse visibles sino de estar "amenazados" tanto en su representación (política) como "en su existencia misma. Los pueblos se encuentran siempre expuestos a desaparecer" (Didi-Huberman, 2012: 11). Por el contrario, precisa el autor, los pueblos "figuran" o son "figurantes" ahí donde su aparecer, como en el cine socialista de Eisenstein, se encuentra cargado de agencia y provisto de reconocimiento de humanidad, de "rostridad" diríamos con Lévinas. Siguiendo este planteamiento, a través de sus performances, las jóvenes mayas se hallaban expuestas (a la vista y en peligro) y al mismo tiempo figurantes, esto es, encarnando un poder de interpelación como voceras del pueblo masacrado pues las reinas indígenas utilizan la rica simbología vertida sobre su corporalidad e indumentaria para dotar de legitimidad y fuerza su mensaje en un escenario de alta visibilidad.

Las reinas recurren a los repertorios estéticos y discursivos que sus pueblos escenifican en los certámenes para elaborar estos actos en los que la memoria puntual de la masacre es tejida con la mucho más prolongada e imbricada memoria cultural de los pueblos mayas. La memoria cultural, definida por Peter Burke como "un tipo de archivo o repertorio de símbolos, imágenes y estereotipos que los miembros de una determinada cultura utilizan o vuelven a activar cuando resulta necesario" (Burke, 2011: 490), es lo que permite a las reinas indígenas interpretar la masacre como un agravio contra los pueblos indios en general, una lectura que ya avizoraba la política genocida de los años venideros

la cual se caracteriza por que no se enfocó en destruir a grupos políticos específicos sino a las comunidades mayas en general. Además, las reinas aprovechan y resignifican las adjetivaciones que en estos certámenes se hace de las jóvenes concursantes; pues ellas encarnan la "autenticidad" de las comunidades, el "alma" india de Guatemala, en ese sentido su voz tiene resonancia y autoridad.

Según la reglamentación propia de estos concursos, todas las participantes actúan en calidad de "representantes". A través de sus actos, las reinas densifican políticamente dicha posición de representantes, en sus actos públicos de luto y memoria se produce lo que Gayatri Spivak ha descrito con suma claridad para otro caso: "dos significados de representación están operando al mismo tiempo: representación como 'hablar en favor de', como en la política, y representación como 're-presentación' como en arte o en filosofía" (Chakravorty Spivak, 2003: 308). La indumentaria tradicional, la corporalidad racializada y las alusiones al Popol Vuh garantizan la "autenticidad" exigida, mientras que los actos corporales y los discursos muestran la agencialidad política al "hablar en favor de los pueblos indios de Guatemala", de este modo las reinas subvierten el certamen, intentan establecer una memoria indígena de la masacre y disputan la idea de "autenticidad" difundida por distintas autoridades.

Es pertinente profundizar en la relación entre autenticidad, nación y agencia política. Como se ha mencionado anteriormente, el indigenismo del Estado fomentaba una idea de lo indígena vinculada con lo arcaico, lo originario y lo noble, un ente del pasado que debía preservar su pureza o autenticidad sin contaminarse del mundo moderno. Una construcción claramente subalternizante que era compartida en principio por algunas organizaciones costumbristas mayas que veían en dicha narrativa una oportunidad de impulsar políticas de reconocimiento desde el Estado. Así, los indígenas no se encontraban totalmente fuera del discurso nacional sino que, en el mejor de los casos, se ubicaban en una posición de subordinación y marginalidad o como figuras de ornamentación, todo ello resultado de un profundo racismo de Estado que recorre toda la historia de Guatemala (Casaús, 2008), (Tzul Tzul, 2018). Esta concepción de lo indígena se hizo patente tras la masacre de Panzós pues las versiones oficiales del ejército señalaban como responsables a "elementos subversivos"⁸ que habrían manipulado a los ignorantes indígenas quienes, según Hans Laugreud (vicepresidente del Instituto Nacional de Transformación Agraria) no sabían de leyes ni de reglamentos, pueblos incluso calificados por el Ministro de Defensa Otto Spliegler Noriega como grupos nómadas azuzados por organizaciones

⁸Sobre el discurso oficial desplegado tras la masacre me remito al fundamental trabajo de Victoria Sanford *La masacre de Panzós: Etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*, en particular al capítulo

2 "La historia Oficial" (Sanford, 2010:65-115). Además, la publicación *Panzós. Testimonio* publicada por el Centro de Investigaciones de Historia Social (CEIHS) en 1979 ofrece un archivo muy completo de recortes de prensa de la época que registran estas y otras declaraciones que pretenden presentar a los campesinos como sujetos pasivos y manipulables.

religiosas⁹. Como se pone de manifiesto, hay en estos discursos oficiales una noción de que los indígenas ocupan un lugar de pureza que ha sido contaminada por elementos patógenos (el comunismo moderno), dicha concepción es similar a la de "autenticidad" buscada en el certamen de Rabin Ajaw, pero, como sostiene Gayatri Chakravorty Spivak, "si uno opta por una fijeza en la identidad, ésta termina por colapsar" (2017:189) y eso fue precisamente lo que emergió en las escenificaciones del luto de las reinas; un sujeto indígena que articula su herencia cultural milenaria con formas de subjetivación y acción política propiamente modernas.

Como ha estudiado a profundidad Betsy Konefal (2003, 2009, 2011, 2018), en los casos estudiados las jóvenes mujeres "subvierten" la idea de autenticidad desplegada en los certámenes, aprovechando su posición de "símbolos de la identidad maya auténtica" (Konefal, 2011:328) para señalar que el paternalismo subalternizante y la política represiva contra los campesinos indígenas son dos caras del racismo de Estado. Esta manifestación de un nuevo sujeto cultural con reivindicaciones políticas encarnado en un grupo de mujeres mayas responde sin duda a la urgencia política que se produjo tras la masacre como acontecimiento que sacudió cuerpos y conciencias, sin embargo, no se trata de una reacción espontánea. Los modernos movimientos costumbristas o culturalistas mayas surgieron a mediados del siglo XX en Guatemala y estaban orientados sobre todo a la preservación de su identidad así como a la búsqueda de políticas de reconocimiento por parte del Estado (Le Bot, 1995:99), pero a principios de los años setenta apareció una nueva vertiente que intentaba conciliar estas luchas étnicas con reivindicaciones de clase¹⁰, los activistas de estas corrientes solían estar vinculados a organizaciones de orientación comunista o ser catequistas pertenecientes a agrupaciones católicas partidarias de la teología de la liberación (Martínez, 2005:129). En 1977 un grupo de estudiantes mayas fundó *Ixim: notas indígenas* un periódico en el que se difundieron tanto posturas costumbristas como aquellas más cercanas a la izquierda armada y a la teología de la liberación, este medio reprodujo los discursos de las reinas en 1978.

La participación de las mujeres mayas en estos movimientos fue cobrando importancia, un ejemplo de ello fue la propia Adelina Caal -conocida popularmente como "Mamá Maquín"-, una destacada dirigente campesina militante del PGT (Partido Guatemalteco del Trabajo) y simpatizante de las FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes) que fue asesinada en la masacre de Panzós. Como ella, las reinas no sólo repitieron un mensaje dictado por otros en las sombras, por el contrario, muchas de ellas tenían cierta participación política en sus

⁹ Ver nota titulada "EGP y Religiosos Azuzaron a campesinos. Declaraciones del ministro de la Defensa Nacional" en el *Diario Impacto*, 1 de junio de 1978, página 3, Guatemala, Guatemala.

¹⁰ Cabe aclarar que había ya importantes antecedentes de este tipo de posturas en la región de las verapaces; algunos campesinos indígenas tenían una larga militancia política que se remonta a los años de Velasco y la Reforma Agraria, ver (Grandin, 2007).

comunidades y algunas formaban parte de grupos organizados por la iglesia católica u otras agrupaciones. Si bien es cierto que las diversas organizaciones indígenas usaban estos certámenes para continuar con su trabajo político en momentos de represión masiva (Rehm, 2010:132), las mujeres no eran entes pasivos sino que, como ha documentado Betsy Konefal, se trataba de jóvenes convencidas de la causa que participaban activamente en la organización y difusión del mensaje. Sus actos de luto pueden ser interpretados, siguiendo la mirada de Judith Butler, como parte fundamental de un proceso de toma de conciencia política, de cambio radical, dice Butler: "Quizás, más bien, uno está de luto cuando acepta que será cambiado, posiblemente para siempre, por la pérdida que experimenta" (Butler, 2003:83). Al parecer así fue para muchas de ellas pues tras 1978, y a raíz de la intensificación de la violencia en la región, algunas se sumaron al CUC (Comité de Unidad Campesina) e incluso a la guerrilla.

Adenda. Fidelina Tuc Chuc ante las nuevas violencias de Estado

En 2020 Fidelina Tuc Chuc, la candidata a reina indígena descalificada en 1978, conversó un/a periodista que firma bajo el pseudónimo Aj Ral Ch'och'¹¹ en la ciudad de San Pedro Carchá. En la nota publicada en el medio independiente guatemalteco *Prensa Comunitaria*, Fidelina recordó su decisión de realizar un acto de protesta en el certamen: "En esos años a nadie se le permitía poder expresarse libremente, yo en ese momento cambié mi discurso y decidí no bailar el son de la marimba y nadie me dijo que decir, no tuve el temor ni siquiera de pensar que me podría pasar. Hablé de la masacre que hizo el Ejército en Panzós" (Aj Ral Ch'och', 2020: en línea). Pero además de reivindicar su insubordinación del pasado, Fidelina aprovecho la inusual ocasión de ser entrevistada a sus sesenta años por un medio periodístico para alzar nuevamente voz. Con sus palabras cerramos el presente aporte: "la injusticia continua en estos tiempos, ahora es enviar a la cárcel a personas que defienden los recursos de vida, el agua, la tierra. Podrán enviar a la cárcel a muchos defensores y defensoras, pero jamás podrán detener la lucha de las comunidades" (Aj Ral Ch'och', 2020: en línea).

REFERENCIAS

Albarrán, A. (2018). 1921, el año de la India Bonita. La apertura del discurso indigenista en El Universal. *Arte Ogie. Recherche sur les arts, le patrimoine et la littérature de l'Amérique Latine*, 12 (18). Pp. 1-18.

¹¹ Expresión en maya q'eqchi' que en español sería "hijas e hijos de la tierra".

- Aj Ral Ch'och' (2020). Fidelina Tux Chub, la reina que denunció la masacre de Panzós. *Prensa Comunitaria*. <https://tinyurl.com/reinadenunciante>
- Burgos-Debray, E. (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Burke, P. (2011). Historias y memorias: un enfoque comparativo. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 45, 489-499.
- Casaús, M.E. (2008). *Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* Ciudad de Guatemala, Guatemala: F & G Editores.
- CEH(1999). *Guatemala Memoria del Silencio. Tomo VI, Anexo I. Casos ilustrativos*. Ciudad de Guatemala: CEH.
- Celigueta, E. (2017). ¿Unas elecciones de verdad? Autenticidad, representación y conflicto en los concursos de Reinas Indígenas de Guatemala. *Journal de la Société des Américanistes*, 103(1), 27-49.
- Chakravorty Spivak, G. (2003) ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de Antropología*, (39), 297-364.
- _____(2017). *Una educación estética en la era de la globalización*. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.
- Didi-Huberman, G. (2012). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- García, M. (2011). *Exposición. Panzós, 33 años después (1978-2011), Catálogo*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: FLACSO Guatemala, Rights Action.
- El Gráfico (junio de 1978). Reinas indígenas condenan el Festival del Folklore de este año. *El Gráfico*. https://www.archivocromero.org.mx/articulo/1979_38_23/
- Grandin, G. (2007). *Panzós: La última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: AVANCSO.
- Konefal, B. (2011). Blood in our Throats. En G. Grandin, D.T. Levenson y E. Oglesby (Eds.). *The Guatemala Reader* (pp. 326-334). Duke University Press.
- _____(2003). Defending the pueblo: Indigenous identity and social struggles for social justice in Guatemala, 1970 to 1980. *Social Justice*, 30(3), 32-47.
- _____(2018). Rebellious dignity. Remembering maya women and resistance in the guatemalan Armed Conflict. En A. Kistler (Ed.). *Faces of resistance: Maya heroes, power and identity*, (pp. 157-173). University of Alabama Press.
- _____(2009). Subverting authenticity. Reinas indígenas and the guatemalan state, 1978. *Hispanic American Historical Review*, 89(1), 41-72.
- Le Bot, Y. (1995). *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala, 1970-1972*. Ciudad de México, México: FCE.
- Paredes, C. A. (2006). *Te llevaste mis palabras Tomo I. Efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del pueblo q'eqchi'*. Ciudad de Guatemala: ECAP, UE y COOPI.
- Rehm, L. (2010). "Indios y ladinos nunca podrán ser amigos". Acerca de los orígenes del movimiento maya en Guatemala, 1976-1985. Ikema. *Revista de la Facultad de Ciencias Humanas y Artes*, 1(1), 115-137.

Sanford, V. (2010). *La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: F&G Editores.

Tzul, Tzul, G. (2018). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena*. Ciudad de México: Instituto Amaq', Bufete para Pueblos Indígenas y Libertado Bajo Palabra.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)