

El "liberalismo - racismo" y la occidentalización capitalista : los imaginarios sociales y el saber sobre lo indígena- campesino en Guatemala liberal (1893- 1959)	Título
DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones - Compilador/a o Editor/a; Mazariegos, Juan Carlos - Autor/a;	Autor(es)
Pasos (Segunda época no. 127 sep-oct 2006)	En:
San José	Lugar
DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones	Editorial/Editor
2006	Fecha
	Colección
Contracultura; Cultura; Civilización; Racismo; Liberalismo; Sociología histórica; Imaginarios sociales; Indígenas; Guatemala;	Temas
Artículo	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120712012557/liberalismo.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120712012557/liberalismo.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



# EL 'LIBERALISMO-RACISMO' Y LA OCCIDENTALIZACIÓN CAPITALISTA:

## Los imaginarios sociales y el saber sobre lo indígena-campesino en la Guatemala liberal (1893-1959)

Juan Carlos Mazariegos <sup>1</sup>

### Introducción

Es un hecho incuestionable que la guerra interna en la que estuvimos inmersos los guatemaltecos(as) por más de treinta años, ha sido una de las más sangrientas de las últimas cinco décadas en todo el continente americano. Y si bien fueron muchos los grupos sociales quienes se convirtieron en víctimas de la represión de un Estado contrainsurgente diseñado para operar como tal, fueron los pueblos indígenas los que sufrieron y siguen sufriendo las mayores consecuencias de este terrible suceso histórico. Así, la persecución, la tortura, el desaparecimiento de familiares, las violaciones a mujeres, las masacres y un sin fin de prácticas inhumanas tuvieron como objetivo estratégico el exterminio de estos pueblos, no sólo físicamente, sino cultural, política y psicosocialmente, sumiéndolos en un holocausto nunca antes visto.

Las justificaciones de tan oprobioso genocidio estuvieron siempre del lado de las explicaciones que aseguraban que los "indios" eran comunistas y apoyaban a la guerrilla, y que se revelarían contra toda una sociedad por rencores acumulados tras siglos de llevar una vida "ingrata", manipulados claro está, por guerrilleros y comunistas internacionales, por mencionar ejemplos. Desde luego, estas justificaciones

prejuiciosas y estereotipadas no son más que visiones de un Estado y una sociedad racista que ha venido construyendo y reconstruyendo, tras un largo recorrido histórico, un imaginario social legitimador de tales visiones; es decir, un imaginario racista. Indagar estos imaginarios en un período que abarca 1893 a 1959 es el objetivo de este ensayo, para lo cual me valgo de algunas herramientas teóricas indispensables así como de ciertas perspectivas analíticas.

Primero, este ensayo utiliza para el análisis el concepto de *imaginarios sociales*, mismo que definimos como "un conjunto de formas-figuras-imágenes con sentido, a partir de las cuales una sociedad va construyendo maneras de entender e interpretar su propia realidad". En consecuencia, estos son la base desde la que una sociedad se comprende a sí misma y desde la que un orden social determinado se legitima y sostiene. Sostenemos entonces, que los imaginarios son el crisol de fondo en el que se construye y reconstruye una forma de "saber social" que permite a individuos y grupos interpretar y comprender la realidad social de la que son parte, y así, actuar sobre ella.

Segundo, esta forma de "saber social" es producto, generalmente, de un espacio institucional o, dicho de otra manera, de las instituciones sociales predominantes. Estos espacios o instituciones van adquiriendo forma a partir de tres aspectos generativos fundamentales:

1) la producción de ciertos discursos con un estatus de verdad (que no se cuestionan);

<sup>1</sup> Sociólogo, investigador del Área de Estudios sobre Imaginarios Sociales de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (Avancso). Ponencia presentada en el pre-congreso de sociología centroamericana, Guatemala, 10 de octubre de 2006.

2) la producción de ciertas prácticas sociales no discursivas o formas de actuar institucional (comportamientos y actitudes) y;

3) la creación física o material de los espacios territorializados desde los que se demarca, delimita y cartografía el actuar de la sociedad.

En lo que corresponde a los objetivos de este ensayo, nos detenemos en el saber académico producido por ciertas elites intelectuales criollas, quienes participaban o definían las pautas comprensivas desde las que el Estado liberal (especialmente) actuó sobre la población indígena, prolongándonos al período revolucionario de 1944-1954 para delinear ciertas rupturas y continuidades de la política liberal sobre los pueblos indígenas.

Por último, el enfoque analítico que se asume es el arqueológico (en el sentido que Michel Foucault dio al mismo), que privilegia el análisis de los enunciados que delinear los discursos producidos institucionalmente, enmarcados en una analítica de la "historia del presente". Este enfoque analítico no se ocupa de la historia del pasado, o dicho en otros términos, no es un enfoque historiográfico; antes bien, es un esfuerzo por problematizar la realidad contemporánea desde la sociología histórica, que pone en el centro de su interés el análisis de los discursos como verdades en sí mismas: no le interesa saber si los mismos son ciertos o falsos; por el contrario, los asume como verdades efectivas que actúan sobre el objeto que definen. En otras palabras, la historia del presente es un enfoque analítico que se ocupa de las "políticas de la verdad" como construcciones de temporalidades específicas. En este ensayo, una vez más, nos detendremos en el análisis de ciertos discursos producidos institucionalmente sobre los indígenas.

Lo que nos interesa probar es, a final de cuentas, que el genocidio perpetrado contra los pueblos indígenas guatemaltecos en el conflicto armado interno, no es más que la expresión más cruda de una serie de prácticas históricas basadas en un saber e imaginario social racista que se hizo efectivo sobre dichos pueblos, que tiene un punto de inflexión crucial en el segundo período liberal guatemalteco (segunda mitad del siglo XIX), coincidente con los orígenes del capitalismo agrario en nuestro país y los múltiples proyectos civilizatorios que lo acompañaron, fundados en las ideas positivistas y evolucionistas de modernidad, modernización y desarrollo. Un objetivo oculto de este ensayo, es el de situar las prácticas discursivas de aquellos que se reivindicaban como científicos o pensadores sociales, en su relación con los efectos de poder que producen pero del que se abstraen; en otras palabras, me interesa situar al conocimiento auto-asumido como científico en su relación de complicidad con los proyectos civilizatorios y racistas de nuestro país.

## 1. Progreso y civilización: la imagen del Otro en el espejo

Para el pensamiento cuya tesis se ciñe al tránsito evolutivo lineal —tal y como ocurría en el siglo XIX—, resulta de primer orden la "ubicación" de un "Origen" a partir del cual empieza la trama narrativa del designio evolutivo (de la evolución). En lo que respecta al pensamiento sobre el origen del "indio", la obra de Antonio Batres Jáuregui es un buen ejemplo:

En donde los españoles clavaron el estandarte de los reyes católicos, no se destruyó por completo la raza aborigen; pero en cambio, la fuerza del vencedor la subyugó de tal manera, la explotó de tal modo, que apagó en ella la vida moral y las expansiones del espíritu... La agonía moral, la muerte del espíritu de una raza, la sofocación, por falta de ambiente, es lo que sigue a una *conquista* <sup>2</sup>.

Este *Origen Desgraciado*, para los pueblos indígenas, es el resultado inevitable de la historia en la evolución humana cuyo designio predestinado fue su conquista. En otras palabras, el Origen Desgraciado es propio de un *Sujeto Condenado* a ser conquistado.

La retórica de Jáuregui podría ser interpretada como la de un individuo que siente conmiseración caritativa o lastimosa (incluso ambivalente), si no tenemos en cuenta que "el origen" es siempre una construcción socio histórica cuyo objetivo es promover una ruptura temporal que, por lo general, plantea una transmutación o inversión del sentido (o de los valores, como dijera Nietzsche). En este marco, ¿cómo es este sujeto condenado? Este "sujeto" original, el "indio condenado", no tiene moral ni espíritu, entendiendo acá por espíritu, ímpetu, valor y orgullo racial; y se sofoca en razón de esto mismo: es un sujeto inmoral sin voluntad racial. Jáuregui, como muchos otros de su época, está construyendo un sujeto que representa en sí mismo la inversión de los valores progresivos de la civilización: el indio. Antes bien, quien invierte los valores, en realidad, se vuelve en contra de éstos, es un peligro.

Jáuregui no es lastimoso ni conmisericordioso, más bien, su retórica es alarmada y defensiva:

La historia demuestra que es harto peligroso dejar a los indios formar un *status in statu*, perpetuando su separación, la rusticidad de las costumbres, su miseria y todos los motivos de *odio* contra las otras castas <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Batres Jáuregui, Antonio. *Los indios, su historia y su civilización*. Guatemala, Establecimiento Tipográfico La Unión, 1893, págs. iii-viii.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. xii.

<sup>4</sup> *Ídem*.

Por supuesto, él mismo pertenece a estas castas acechadas por el peligro potencial del indígena, quien luego de ser un sujeto condenado, y al no tener nada que perder —pues ya lo perdió todo—, se convierte en un resentido peligroso que odia al resto de castas. Por esta razón, advierte el autor,

...no sólo por espíritu de justicia y alardes de caridad, sino hasta por interés patriótico, debemos empeñarnos en no tener, a fines del siglo XIX, estas tribus estacionadas, que son rémora para el desarrollo material, intelectual y político de la nación<sup>4</sup>.

Caridad, justicia, patriotismo, política, inteligencia y desarrollo material por la nación, son las razones que justifican a Jáuregui para abogar por la desaparición de “estas tribus estacionadas”, rémora u obstáculo del progreso. La civilización en cuanto tal debe hacer desaparecer a los indígenas: Jáuregui debe posarse en los mismos valores civilizatorios (justicia, inteligencia, patriotismo, caridad, etc.); no puede invertirlos, ya que eso mismo es lo que hacen los indígenas. Por esta razón, el imaginario del siglo XIX, con Jáuregui como uno de sus más vivos representantes, clama por el acto puro de la civilización a partir de sus propios valores: desaparecer a los incivilizados es el acto más civilizado de todos.

En un fragmento de la obra *Los indios, su historia y su civilización*, Batres Jáuregui describe casi poéticamente este acto civilizador:

Cuando el viajero árabe nota que llega la última hora para el camello que cruza el desierto, hecha pie a tierra, y sacando del cinto el enorme puñal, se lo clava en el corazón, en premio de sus leales y preciosos servicios. En América hay otra costumbre. Cuando un caballo fatigado no puede dar un paso más, por las pampas de arena de la costa, se deja atrás, abandonado en medio de la horrible soledad, para que muera de hambre y de sed, viendo a los buitres revolotear sobre su cabeza. Con la raza indígena se ha hecho una cosa parecida. No se la ha muerto, dándole una puñalada en el corazón; se la ha abandonado, para que perezca de hambre y sed, para que los buitres la devoren<sup>5</sup>.

Paradójicamente, este acto civilizador estetizado por la pluma del autor es ejecutado por un no-occidental. ¿Acaso Jáuregui pensaba que un árabe (por mucho considerado como bárbaro por Occidente) era más civilizado que aquellos que no apoyaban el

desaparecimiento de estas “tribus estacionadas”?

El acto puro de la civilización, el desaparecimiento del incivilizado, termina siendo un acto noble y éticamente probado al cual hay que adherirse en nombre de la civilidad,

...por eso es que todo corazón levantado, ha de acoger con entusiasmo, la idea de amparar, de ayudar, y si posible fuere, de civilizar a los indios, que todavía se ven en tribus aisladas del resto de nuestras poblaciones, y que conservan aún los idiomas primitivos y las costumbres, y hasta los vicios de sus antepasados<sup>6</sup>.

Esta racionalidad civilizatoria, que es ya una racionalidad moderna, es la que marca la ruptura definitiva con el período colonial y con la ambigüedad del pensamiento conservador del siglo XIX, coincidentemente con la irrupción del capitalismo agrícola y la reforma liberal en Guatemala. Bien es sabido que el período colonial operó respecto de los pueblos indígenas desde una perspectiva, que si bien era extractiva y opresora, también era paternalista y tutelar, permitiéndoles brechas significativas de resistencia y resguardo cultural y material (comunidades indígenas, tierras comunales, religiosidad, sistema de cargos, etc.), factores que, como veremos más adelante, son los antivalores de la civilización.

Por esta razón,

...en vez de revivir el sistema español, que jamás dio personalidad a los aborígenes, ni trató de sacarlos de la tutoría ominosa en que vivieron, se hace preciso considerarlos como seres capaces de derechos y obligaciones civiles, que deben entrar a tomar parte en la gestión de la cosa pública. Hay que sacarlos de ese estado de parias, para que se conviertan en ciudadanos. Hay que atacar la propiedad común, la sujeción abyecta de los indios a sus caciques; hay que enseñarles el español y las primeras letras; mejorar su agricultura por métodos y máquinas usuales; hay que crearles necesidades, y hacer que paguen impuesto moderado, para que sean elementos productivos al país<sup>7</sup>.

En otras palabras, hay que desaparecer al “elemento” incivilizado de la nación. El imaginario liberal es anti-colonial y anti-conservador en este preciso sentido.

Una interpretación aceptada por muchos es la que da al período liberal un rango ambiguo y contradictorio cuando se refiere a la “ciudadanía de los indígenas”. En efecto, todos son ciudadanos si y sólo si cumplen con

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. xi.

<sup>6</sup> *Ídem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 173.

<sup>8</sup> Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México D. F., Ediciones ERA, 1997 [1992], pág. 8.

los “requisitos” de los valores civilizadores y propios del progreso: alfabetos, propietarios privados de ciertas extensiones de tierras, hablantes de español, etc., lo que deja fuera a los pueblos indígenas. Sin embargo, esta contradicción o ambigüedad, si es que la hay, es plenamente coherente con la racionalidad civilizatoria, tal y como la hemos descrito nosotros; o sea, civilizar es desaparecer al incivilizado. La ciudadanía es apenas para los civilizados; el “indio”, por definición, no puede ser ciudadano a menos que deje de ser el bárbaro primitivo, lastre colonial, imaginado por los liberales. La ciudadanía para los indígenas, más que una contradicción liberal, es una política civilizatoria cínica: la ciudadanía indígena es posible si se deja de ser indígena.

Si existe ambigüedad en el imaginario liberal acerca del indígena, radica más en la forma en la que se está construyendo ese Otro (el indio), que en el proyecto político liberal en sentido estricto. ¿Qué queremos decir con esto? En una lúcida investigación, Roger Bartra plantea que

...el hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro <sup>8</sup>,

imagen construida por el mismo imaginario civilizador. El incivilizado marca los límites de la identidad del civilizado y, en consecuencia, lo define.

Podríamos llegar a concluir que el “indio”, el incivilizado, “paria” y “rémorra” del progreso, es la contrapartida del criollo civilizado del período liberal (como la otra cara de la moneda); no obstante, al ser ese Otro una construcción del mismo proyecto civilizador que delimita su propia identidad, el indio es una imagen de éste. Hablamos así de dos imágenes de un mismo “objeto”; y esto únicamente es posible si entendemos que el “indio” es una imagen en el espejo del civilizado liberal. El liberal civilizado, digamos Antonio Batres Jáuregui, sólo puede verse a partir de un reflejo en el espejo que marca sus propios límites identitarios (el indio). Por si fuera poco, ese “indio imaginado” es la pauta que determina su identidad temporal, el punto que marca la imposibilidad del retorno al tiempo, al atraso, al Origen: “anacronismos vivientes son esas masas humanas en América” <sup>9</sup>, dirá Jáuregui.

<sup>9</sup> Batres Jáuregui, *op.cit.*, pág. 197.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 172.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 123.

## 2. El bárbaro inmoral o el indio primitivo: la enfermedad social

El pensamiento que se muestra en las dos o tres últimas décadas del siglo XIX, siguió afinándose hasta las primeras décadas del siglo XX. Es así como el imaginario liberal se expandió entre siglos. El bárbaro inmoral, el indio primitivo, es un hilo narrativo que entreteje dicho imaginario, cuya racionalidad es básicamente la construcción de un sujeto a partir del reflejo civilizatorio. Jáuregui es un artista de estas imágenes y sus trazos gordos y largos son un buen ejemplo de cómo se construyó este sujeto portador de los antivalores de la civilización, este sujeto plagado de vicios:

Aún existen muchos pueblos numerosos de indígenas que viven primitivamente, con sus sembraderas, bosques y prados en común, sin tener propiedad particular, ni darle importancia al individuo, sino solamente a la colectividad. Refractarios al roce con las demás clases sociales; aferrados a sus usos y costumbres; hablando solamente lenguas antiquísimas y aborígenes; se conservan separados de la civilización <sup>10</sup>.

Este recuadro somero bien podría parecer una “descripción” de los pueblos indígenas según la observación de Batres Jáuregui. La narrativa, entonces, sería la de Jáuregui como etnógrafo. Con todo, estas aparentes descripciones, abundantes en el siglo XIX y principios del XX, no tienen ningún interés descriptivo en sentido estricto (incluso si fuese una descripción plagada de prejuicios y estereotipos). Como parte de un saber construido por reflejo identitario, el imaginario liberal está cruzado y definido por la manera en la que el actuar humano y social se distribuye entre “vicios y virtudes”, es un saber moral y moralizante. Todo el interés de Jáuregui es el siguiente: “una vez conocidos los vicios, fácil es poner remedio a ellos: hecho el diagnóstico de la enfermedad, no es difícil aplicar la medicina”. De hecho, esas aparentes descripciones de pueblos indígenas como realidades en-sí, son en realidad representaciones imaginarias de poblaciones enfermas, o para ser más preciso en esto, son la enfermedad social que se encuentra presente. A Jáuregui, como a la totalidad del siglo XIX y principios del XX, por más que clame o reivindique un saber objetivo, no le interesa la descripción (Jáuregui y el pensamiento liberal no están construyendo un saber etnográfico), es un artista y retratista de las enfermedades, es un médico moral que diagnostica, busca y propone curas, el saber que él construye es medicalizante:

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 177.

Los indígenas o naturales, se mantienen hasta el presente tan adictos a sus costumbres y usos antiguos, que verdaderamente su vida es la misma que la de los primeros pobladores de la tierra <sup>11</sup>.

Hay que poner los medios para que dejen ese sistema de comunidad; ese traje común e invariable; ese alimento bárbaro de *totopoxte y chile*; esas lenguas antediluvianas; ese rancho agreste, mansión primitiva y rústica; en una palabra, hay que sacar a los indios de la manera de ser que tienen, estancada y oriental <sup>12</sup>.

Lo común de los indígenas, lo que los convierte en colectivo, es eso lo que Jáuregui ve como el mal social nacional; en otras palabras, la forma de vida indígena —su cultura— es el peor mal de todos. Para romper estos vínculos colectivos culturales, el liberalismo inventó al 'Individuo' como sujeto moral. Desde luego, como sujeto moral, el individuo debe ser propietario. Es la propiedad la que permite un orden moral capaz de destruir los vicios sociales:

...la propiedad que el hombre adquiere en el país donde nace o reside, es la que le inspira el amor patriótico, la que lo aficiona a trabajar para utilizarse de ella, desviándolo de la holgazanería y sus vicios consecuentes; y la que en fin, lo hace miembro útil e interesante del Estado <sup>13</sup>.

Trátase exclusivamente de propiedad privada; no cabe en este imaginario otro tipo de propiedad. Una vez más, el imaginario liberal se ríe con sarcasmo cínico: el indígena civilizado es un propietario individual sin cultura indígena; vale decir, es un liberal burgués occidental.

Lo fascinante de este argumento que aboga por la propiedad privada no sólo radica en el hecho de que, en el fondo, se quiere despojar de todo vínculo comunitario y cultural al indígena, sino que se presenta como una vía fundamental para moralizar al indio:

...es evidente que el hombre sin propiedad nada posee, que el que nada posee, nada tiene que perder, y que el que no tiene que perder, *no tiene patria*; de donde proviene que esta casta de gente es la más temible en cualquier conmoción popular, por presumir siempre que no puede empeorar su suerte <sup>14</sup>.

El 'no-propietario' es peligroso, hay que temerle: el indio es un bárbaro. Jáuregui ha terminado de

pintar su obra: el enfermo, o más precisamente, la enfermedad, es el indio bárbaro. Y si nos atrevemos a pensar como él, luego del diagnóstico, la medicina para curar la enfermedad no es otra que la domesticación. Civilizar al indio es domesticarlo: hacer desaparecer al incivilizado es la domesticación del indio; en otros términos, civilizar es domesticar. ¿Acaso para el criollo del siglo XIX el ladino no es más que un indio domesticado?

Veamos más detenidamente los contornos y trazos que delinean el imaginario del indio bárbaro. Jáuregui se conforma con al menos diez aspectos o elementos cardinales para definir el estado de barbarie en el que se encuentra el indio:

- 1) El indio carece de estímulo de mejorar su propia condición: ha estado habituado durante siglos a no ejercitar su inteligencia, ni a concentrar su atención;
- 2) Los trabajos en que se emplea consisten en cargar grandes pesos, andar largas distancias, abrir zanjas en la tierra o cultivarla de una manera primitiva;
- 3) La separación de la gente de otra raza mantiene al indio en los hábitos que heredara de sus mayores: no conoce de la civilización sino sus defectos y sus vicios, y las violencias e injusticias que se le hacen sufrir;
- 4) Habla idiomas primitivos, que mantienen a gran parte de los indios como sordomudos respecto a la porción civilizada de la sociedad e impide el contacto de la gente ladina con aquellas masas inertes y estacionarias;
- 5) No tienen necesidades que los impulsen a progresar, ni a salir de esa vida de atonía; vive el aborígen una vida improductiva y monótona, que no puede entrar en el carril del progreso;
- 6) La ignorancia en la que perpetuamente ha estado sumida la pobre raza india, es la causa de ese estado de salvajez en que vegeta;
- 7) El vicio más dominante entre la raza indígena es el de la embriaguez;
- 8) La propiedad en común de las tierras que los indios han tenido, constituye una rémora grandísima a su riqueza, desarrollo y cultura;
- 9) Los malos tratamientos dados a los indios por los *ladinos*, que se han creído superiores, al haberlos considerado como bestias de carga y así, obligarlos a trabajar como si fueran siervos;
- 10) La indolencia y la pereza del indio, que son vicios inherentes a la manera en que han vivido, y;
- 11) Muchos de ellos forman colectividades numerosas concentradas en sí mismas, sin expansión ni roce con los demás <sup>15</sup>.

Así, según Jáuregui, el indio bárbaro habita una exterioridad inédita. Es un ser irracional que actúa mecánicamente, sin inteligencia, no se conmueve, es perezoso e insensible, sus actividades están circunscritas al uso de la fuerza física, está plagado de vicios

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 129.

<sup>14</sup> *Ídem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, págs. 184-197.

<sup>16</sup> *Ídem.*

<sup>17</sup> Del Valle Matheu, Jorge. *Sociología guatemalteca. Manual introduc-*

siendo el más embrutecedor de todos el de la embriaguez, no progresa y en consecuencia su estado natural es vegetativo, se conforma con comer, vestir y habitar de la manera más rústica posible movido por el instinto. Por tanto, el indio es una bestia de manada, un ser sin voluntad, inteligencia, razón, moral ni virtud alguna. Y es justo su inherente bestialidad la que lo convierte en bárbaro. Precisamos señalar que el llamado "hombre civilizado" jamás razonó con bárbaro alguno; en toda la historia de la civilización, al bárbaro se le enfrentó, se le violentó o se le intentó domesticar. Siempre fue el bárbaro motivo de temores y peligros, porque representó los anti-valores de la civilización: de este modo, los pensadores criollos liberales tuvieron que construir su propio alter, su imagen bárbara en el espejo: el indio. Y concluye Jáuregui:

...todo ello ha contribuido a apagar en esa raza digna de mejor suerte, hasta la esperanza de levantarse al nivel de la dignidad y de la civilización <sup>16</sup>.

El indio está en un afuera peligroso, por eso no tiene patria. Es un ser sin *locus* aprehensible. Para el criollo, la patria es la posesión plena, sin embargo el indio no tiene patria, no tiene nada. Por eso es un ser terrible, pues representa el estado total de pérdida. El indio es la transmutación de la propiedad como valor moral privado. En cuanto tal, el indio se alza contra la patria, pero fundamentalmente, contra el individuo propietario. Por supuesto, no está dicho todo aún. El indio bárbaro es una enfermedad que debe ser curada, no por razón de que sea un mal localizado y focalizado (recuérdese que el indio no tiene un *locus* aprehensible), sino por razón de que puede diseminarse, mimetizarse y contagiarse. Es un mal a extirpar. En consecuencia, insistamos, en el imaginario del siglo XIX y principios del XX, no hay acto más civilizado que desaparecer al incivilizado.

### 3. El "perfeccionamiento" de la razón científica: afinando el foco descriptivo del indio

Las primeras décadas del siglo XX, aún liberales, ven aparecer un discurso que explícitamente reivindica la tecnología de la descripción de los fenómenos sociales como procedimiento científico. La sociología ensayística es uno de esos nuevos instrumentales teóricos de los que se valen los liberales para la pro-

ducción de saber sobre los pueblos indígenas. Como lo enuncia Jorge Del Valle Matheu,

...la sociología es la ciencia de la vida de los grupos y se ocupa de las relaciones sociales. Su objetivo inmediato es descriptivo de las condiciones externas: tierra, clima, naturaleza, etc., y de las condiciones internas: psicológicas, antropológicas, fisiológicas, técnicas, etc., en las cuales los conglomerados humanos han desaparecido, desarrollado y declinado... Puede definirse a la sociología como la ciencia que investiga la sociedad y sus fenómenos y formula las leyes de las acciones y reacciones que experimenta la humanidad en su evolución <sup>17</sup>.

El indígena será ahora un "objeto de estudio" científico que debe ser tematizado y "cartografiado" en sus condiciones externas e internas de manera descriptiva. Pero sobre todo, es un objeto que debe ser sometido a las "leyes" de la ciencia evolutiva. El estatuto de verdad de la ciencia sobre el indio, si bien moral, ahora también es legalista e implica todas las condiciones aprehensibles de su naturaleza social. El indio como objeto de estudio es ahora un ser "desconocido" al que hay que desentrañar, ubicar, clasificar, tipificar, hipotetizar y comprobar:

El indígena tiene mayor interés para el sociólogo no solamente por lo curioso de sus manifestaciones sociales sino por lo arduo que resulta penetrar su complicada "alma mágica" valiéndonos de una frase spengleriana. Tranquilo, pasaba una vida intensa en sus apretadas montañas contemplando la Naturaleza y labrando la tierra, cuando el conquistador pone los pies en América; y desde entonces hasta la fecha, como represalia muda, ha callado su lengua y aún nos son desconocidos sus más relevantes aspectos <sup>18</sup>.

La sociología nace en Guatemala como ciencia de penetración de lo desconocido, como tecnología descriptiva del "alma mágica" de los indios.

El indígena es ahora un ser curioso, mágico y natural. El primer movimiento de la ciencia de inicios de siglo XX consiste en "eufemizar" al indio bárbaro, en convertirlo en un ser que llama a la proximidad instrumental de la observación y la descripción científica. Para esto es preciso "des-barabarizarlo" o relativizar su barbaridad. Ahora bien, ¿qué queda de un bárbaro eufemizado cuyo mundo natural es mágico y curioso?: queda "un salvaje" como semi-bárbaro. El "salvaje" o semi-bárbaro ocupa el lugar del bárbaro terrible: del

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 126.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 105.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 162.

indio bárbaro. El foco sociológico se preocupa ahora de esos otros aspectos desconocidos del “alma mágica” del indio como salvaje semi-bárbaro, dirigiéndose a la familia, núcleo básico de la organización social según la sociología de ese entonces.

Del Valle Matheu caracteriza a las familias guatemaltecas en tres tipos:

1) la de *tipo inferior*, lugar que ocupa la familia indígena;

2) la de *tipo medio*, que corresponde a las familias que han incorporado algunos “avances evolutivos” culturales, aunque no están al nivel de la clase dominante y;

3) la de *tipo superior*, que representan las clases “depositarias” de la cultura europea y poseen un alto volumen de capital.

La familia de tipo inferior o indígena se define también a partir del “Origen Desgraciado” de la conquista:

Después de la conquista se vio despojado de sus bienes y casi de su condición humana. Este cambio radical le produjo: a) un desinterés económico y su régimen familiar decayó a tal extremo que puede notarse cómo la importancia de la esposa se concreta a labores domésticas rudimentarias, b) no existe la vigorosa defensa de antaño en cuanto a la virginidad de las hijas, c) el concepto de honor acaído, d) los celos se muestran con languidez y, e) se pierde la cohesión familiar tan pronto como la edad permite a los hijos un trabajo independiente. Por eso, f) la ceremonia civil del matrimonio es para el indígena mucho menos de lo que representa para otros elementos humanos. Con demasiada frecuencia practica un conyugalismo extra civil, que no suelen aceptar para sí las clases económica y socialmente más altas de Guatemala<sup>19</sup>.

Pongamos en el centro ahora la referencia enunciativa que afirma que la familia indígena no posee cohesión: en tanto que la esposa sólo importa como realizadora de labores domésticas rudimentarias, no se defiende la virginidad de las hijas, no existen celos y, por último, los hijos abandonan el hogar cuando pueden. Como crisol de fondo, la familia indígena no está regulada civilmente. Resulta asombroso e interesante concluir, entre otras cosas, que el honor y el orgullo del Hombre no están presentes. El Hombre como autoridad cohesionadora de la familia, según se explica en este fragmento de Matheu, es extremadamente débil. El Hombre y la ley civil están ausentes: la ley del Hombre no rige, disciplina, protege, ni cohesiona la vida familiar indígena; en consecuencia, la familia

<sup>19</sup> Monteforte Toledo, Mario. *Guatemala: monografía sociológica*.

indígena es una familia deshonrada e indisciplinada. Preguntémosnos ahora ¿qué es lo que describe Matheu en nombre de la ciencia?: Moral Civil Patriarcal.

La familia indígena está siendo retratada parte por parte, no obstante este retrato imaginario no quedaría completo sin alusión a los niños, quienes, finalmente, representan el inicio perpetuo del ciclo que transmite y reproduce esta forma de vida familiar:

...con esa base estrecha se desarrolla también nuestro niño campesino. Sus padres incultos por todas las razones expuestas no conocen ninguna técnica pedagógica pues ni ellos mismos están educados y dan pésimos ejemplos a sus hijos, golpeándolos e injuriándose entre sí, castigando cruelmente las pequeñísimas travesuras de aquellos, no castigando lo castigable, y muchas veces premiando con un beso malos síntomas de la infancia que suelen corregirse con método y cuidado. Además no ven con agrado que sus pequeños hijos vayan a la escuela porque les sirven de mucho en las faenas del rancho, supliendo a los sirvientes que no pueden tener<sup>20</sup>.

A manera de dar ese último toque que culmina una obra, precisa señalar que “la vida sexual tiene mucha mayor importancia para los ladinos que para los indios”<sup>21</sup>.

Este retrato “intimista” de la familia indígena perfecciona el imaginario liberal del siglo XX: el indio es incapaz de educar a sus hijos, ni de controlar a su familia, por una razón: no conoce la disciplina, y cuando quiere usarla, se confunde, la usa mal. El indio es ahora un sujeto sin pedagogía disciplinar, y por si fuera poco, es un ser sin virilidad. Siglos de abuso y tratamientos bestiales (pos-conquista), lo han incapacitado para utilizar la disciplina pedagógica en el seno de su propia familia. Claro, no tomemos este argumento a la ligera, ya que para la sociología del fin de siglo XIX y principios del XX, la familia es el núcleo de la sociedad. Luego, la familia es el reflejo de esta última. La sociología ha abierto a los liberales el camino discursivo necesario para “penetrar” ese mundo externo del indio bárbaro y terrorífico, para relativizarlo y domesticarlo, hasta llegar a la familia. Y con esto les ha permitido trazar un itinerario disciplinar perfeccionado, iniciado ya en el siglo XIX: la disciplina pedagógica y civil debe llegar al seno mismo de la familia.

Necesitamos formular otra pregunta: si los primeros años del siglo XX querían hacer descripciones

México D. F., Instituto de Investigaciones Sociales — UNAM, 1959, pág. 201.

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 109s.

<sup>23</sup> Del Valle Matheu, *op. cit.*, pág. 213.



científicas, ¿cuál es la fuente de dicha descripción? Comparemos, para responder nuestra pregunta, la descripción que Jorge Del Valle Matheu realiza de la familia de tipo superior:

En este tipo existe perfectamente desarrollada, a) la cohesión de la familia por el poder económico que la hace girar en torno al jefe de la casa, lo que constatamos por numerosos y tristes casos de hermanos que se han lanzado los unos sobre los otros para disputarse la herencia de sus padres..., b) se encuentra bien desarrollado el sentimiento de los celos y se le exige una fidelidad absoluta a la esposa. Es frecuente que los maridos inquieran con vehemencia a donde van sus señoras cuando salen a la calle, que les prohíban salir sin compañía o ir a ciertos lugares ni si quiera bajo su cuidado. En estos tipos, muchas de las infidelidades de la esposa se castigan con la muerte y, c) también están fuertemente desarrolladas en este tipo familiar las ideas del honor y de la virginidad<sup>22</sup>.

Al comparar este "tipo superior" de familia con el de la familia indígena, no tardaremos en descubrir que la descripción procede de un "reflejo" negativo; esto es, la familia indígena, una vez más, representa la inversión de los valores de la familia de tipo superior. Al igual que Jáuregui, Del Valle Matheu "describe" esta inversión por la vía del reflejo en el espejo. Así, el pensamiento evolucionista no hace sino "describir" un único tipo de sociedad: la sociedad superior. Éste es el razonamiento general del imaginario liberal: por afirmación o por negación, se trata de describir la familia, la sociedad, la raza o la cultura superior.

Pero, ¿en qué consiste dicha superioridad? Procediendo igual que los liberales, tendríamos que definir la "superioridad familiar" por:

a) la familia está regulada por la ley civil y su base es el matrimonio legal; en otras palabras, es una familia 'civil-izada' legalmente;

b) la autoridad del Hombre se ejerce efectivamente y su virilidad queda comprobada;

c) es una familia honorable, honrada y disciplinada, al grado que la infidelidad de la mujer merece la muerte de ésta;

d) los hijos reciben correctos castigos, fuertes y débiles, de acuerdo con la falta cometida, lo que implica una pedagogía disciplinar fuerte, sólida, coherente y efectiva;

e) los padres son personas "cultas" y los hijos asisten a la escuela, asegurándose así fuertes principios

morales y;

f) existe compulsión por la propiedad privada y la riqueza, misma que está centralizada por el padre.

Dicho esto, no podemos olvidar que, siendo la familia el núcleo central de la sociedad, lo que en realidad estamos observando en este imaginario es la sociedad de los liberales. Ahora bien, ¿qué decir del tipo medio familiar? La familia de tipo medio no es más que aquella que "no está al nivel de la familia indígena ni de la clase dominante". Es un tipo familiar que dejó de ser indígena pero que no puede ser criolla, son los artesanos y las "sirvientas" que viven en la urbe (¿ladinos pobres?).

Corresponde ahora a la sociología mostrar las condiciones antropológicas, económicas y culturales del indígena guatemalteco para lograr así, afinar la descripción científica del indio y, por lo tanto, perfeccionar la racionalidad científica:

*Condiciones antropológicas del indígena guatemalteco:* físicamente, el indígena no tiene desarrollo orgánico integral, debido a hechos evolutivos pre-colombinos, y especialmente a tres causas: a) enfermedades endémicas, como paludismo, uncinariasis, etc.; b) a su dieta insuficiente; y c) al uso de bebidas alcohólicas que no constituyen en esencia un vicio, sino una *compensación* nutritiva estimulante. Esto quizá produzca su *tristeza*. Además, sus *tradiciones* y *costumbres* le apartan de nuestras ideas y prácticas occidentales europeas. *Condiciones económicas del indígena guatemalteco:* las principales podrían ser: a) ausencia de bienes capitales, hecho que produce su *dependencia*, *pobreza* y *desinterés*; b) trabajo arduo y mal remunerado, que no le permite excedentes monetarios ni ahorros; c) técnica de producción rudimentaria, que determina sus procedimientos simples y primitivos; y d) organización productiva desordenada, desorientada y débil, que engendra su empirismo<sup>23</sup>. *Condiciones culturales del indígena guatemalteco:* señalaremos entre ellas: a) *Minoría de edad mental*, que explica su inseguridad, temor, voluntad dirigida, simulación y disimulación; b) *Ignorancia:* sintomática de su oposición velada o manifiesta al aprendizaje de conocimientos elementales, y que se observa especialmente en su rebeldía por la educación del niño. Es interesante observar cómo influye en el volumen y la calidad de sus conocimientos el contenido mental pagano, mágico, zoolátrico y panteísta, que le inclina a desconfiar de lo extraño a su cultura; c) *Oportunidades muy débiles de elevación cultural*, determinadas por la insuficiencia o ausencia de servicios asistenciales, relacionados con la salud, higiene, educación, seguridad social<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 215.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 138.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 159.

El indio es un ser físicamente incompleto e insuficiente; no tiene una integralidad biológica ni orgánica corporal por su propia evolución, plagada de enfermedades, mala alimentación y embriaguez. Respecto a su actitud, es un ser triste, tímido, reservado, perezoso, desconfiado y adicto al alcohol; es decir, es un ser deprimido. Además, carece de voluntad propia y es inseguro de sí mismo, padece de miedo y temor, lo que lo lleva a actuar a través del simulacro; o sea, el indio está en un estado de minoría mental. No gusta del aprendizaje de nuevos conocimientos técnicos ni de nuevos saberes, por eso es ignorante. Por el contrario, se ciñe a un saber mágico panteísta, zoolátrico y pagano. Y, por último, no acumula capital ni riqueza, es un pobre y dependiente sin propiedades.

Podrá argumentarse que todos estos elementos descriptivos ya existían en el siglo XIX. Aun así, el estatuto de verdad científica, la capacidad descriptiva y clasificatoria, la tecnología de observación descriptiva de la sociología, la proximidad discursiva e instrumental de tales descripciones, así como la pretensión abarcativa de la vida social de los indígenas, en su conjunto, son una novedad del siglo XX (al menos en lo que respecta a la sociología guatemalteca).

Podríamos preguntar a Jorge Del Valle Matheu por sus consideraciones y por la descripción que haría de lo mestizo, como ese representante a ocupar el lugar generalizado de la cultura nacional:

Está llamado a generalizarse totalmente, borrándose de tal modo las odiosas deferencias étnicas. El problema del mestizaje eugenésico, si logramos resolverlo en Guatemala, contribuirá en gran parte a la cultura y al aumento de la población mestiza. [De esta cuenta], del mestizo no puede hacerse la clasificación que formamos del indígena, porque hoy día, con la conquista de igualdad lograda, ocupa su mente y su músculo en todas las actividades sociales: desde el modesto artesano, hasta el gran capitalista <sup>25</sup>.

En el imaginario liberal de entre siglos, lo igual, la igualdad que surge del desaparecimiento de las "odiosas diferencias étnicas", es indefinible, no puede ser conceptualizada, clasificada ni tematizada. La igualdad es una imagen pura, es la auto-identidad en-sí, no necesita de espejos ni reflejos para establecer sus propios límites, es una definición positiva y absoluta: sería, en esencia, la autodefinition y auto-descripción hecha por Batres Jáuregui y Del Valle Matheu de sí mismos. Algo imposible, desde luego, pues tendrían que verse como sus propios reversos,

<sup>27</sup> Del Valle Matheu, *op. cit.*, pág. 210.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 123.

como sus propios bárbaros, salvajes y semi-bárbaros: tendrían que observarse a sí mismos como los verdaderos portadores de los anti-valores de la civilización y el progreso, como inventos de sí mismos, como los "verdaderos" indios.

#### 4. El indio improductivo o la ambigüedad del trabajo

No resulta ninguna novedad afirmar, como lo han hecho ya varios investigadores, que los pueblos indígenas han sido "los brazos" que han hecho producir la riqueza de este país y el capital acumulado por las clases económicamente poderosas desde la colonia hasta nuestros días. Tampoco resulta novedad alguna plantear que, a pesar de esta constatación, el imaginario social guatemalteco ha producido una imagen ambigua del indígena, en tanto que a éste mismo sujeto se le atribuyen la holgazanería, la pereza y la vagancia como rasgos sustanciales a su cultura: en otras palabras, el indígena es el que más trabaja, el más laborioso, a la vez que es el más perezoso y holgazán.

Pero, ¿existe tal ambigüedad? Adentrémonos más en la forma como se enuncia esta probable ambigüedad en el mismo discurso liberal a través de las palabras de Jáuregui:

Aunque la población del país es casi toda agrícola y pobre, los empresarios de agricultura se ven con frecuencia embarazados por falta de jornaleros. Procede esto principalmente de lo muy limitado de las necesidades de la masa de la población y de la facilidad de procurarse los medios de satisfacerlas, teniendo a discreción tierras fértiles, que con un débil trabajo les da lo necesario para vivir en su parsimonia habitual. De esto ha resultado que no habiendo adquirido la población todavía hábitos serios de trabajo vigoroso y sostenido, es casi improductiva, vegeta en la pobreza y repugna el trabajo. Esa repugnancia induce a los jornaleros a eludir los contratos de trabajo que celebran <sup>26</sup>.

Para Jáuregui, no hay duda de que la población indígena es en su mayoría pobre, aunque a pesar de esta constatación, no hay suficientes jornaleros que trabajen para los empresarios agrícolas. De hecho, eluden los contratos que celebran con dichos empresarios. No es que no trabajen, sino que no trabajan lo suficiente; se conforman con cierta cantidad y cierto tipo de trabajo que les permite satisfacer sus parcas necesidades. Siguiendo a Jáuregui, un indio pobre,

<sup>29</sup> González Ponciano, Ramón. "Esas sangres no están limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1997)",

por su condición, debería trabajar todavía más; sin embargo no lo hace por lo limitado de sus necesidades: como necesita poco, trabaja poco.

Paralelamente, el imaginario liberal ve en el indígena un no-propietario. Su carencia de propiedad privada inhibe el impulso por hacer trabajar su propiedad, ya que no siente la necesidad ni el interés de hacerlo pues nada de lo que hace le resulta en beneficio propio. Como resultado de esto, el trabajo del indígena no es vigoroso ni sostenido. De hecho,

...no teniendo el indígena propiedades, se explica que casi siempre necesite de un "caporal" para las faenas del campo; además, como no tiene ideales para cuya realización se necesiten grandes recursos, se contenta con lo diario para subsistir y por eso vemos que cuando ha cumplido su tarea, se va a descansar <sup>27</sup>.

Lo que no posee el indígena es propiedad privada individual, de lo que se sigue que pierda su interés por el trabajo liberal y civilizado: es un sujeto sin sentido privado del esfuerzo laboral, ni racionalidad económica excedentaria y lucrativa.

Para hacer del indio un "buen trabajador" se hace necesario abolir lo que impide que emerja el espíritu vigoroso y sostenido del trabajo liberal civilizado: abolir la propiedad comunal y las costumbres colectivas. Una vez realizada esta "extirpación" se requerirá crear en los indígenas necesidades civilizadas, "que la vanidad y refinamiento de las naciones llamadas cultas, han constituido aunque superfluas en su esencia, precisas al orgullo humano" <sup>28</sup>. Para convertir al indígena en un buen trabajador habrá que transformarlo en propietario privado individual, en un egocentrista individualista occidentalizado, refinado, culto y vanidoso para llenarlo de orgullo humano; sólo así será un trabajador libre y un ciudadano productivo a la nación.

¿Es efectiva la ambigüedad que señalábamos al principio? El imaginario liberal, otra vez, se ríe con grandeza sarcástica y cínica: únicamente el ciudadano es un trabajador libre. Luego, para que el indígena sea un trabajador libre, apremia que éste se convierta en ciudadano; vale decir, deje de ser indígena. Por esta razón, por definición, no puede ser un trabajador libre en la medida que siga siendo indígena. Debido a esta imposibilidad de principio, el proyecto político liberal levanta la bandera de la libertad: hay que liberar a los indígenas de su atraso y su cultura. Así, sólo eliminando la propiedad colectiva e imponiendo el trabajo vigoroso y sostenido, se liberará al indígena

en Arenas Bianchi, Clara, et al. *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Guatemala, Avanco, 2004, pág. 12.

de su trabajo incivilizado y de sus necesidades pocas, sin contemplaciones ni vacilaciones. A aquel indígena que se niegue a trabajar se le obligara: ninguna libertad para los enemigos de la libertad, es el canto cínico del proyecto liberal: para el indígena, el trabajo libre siempre será obligatorio. Si es que existe alguna ambigüedad en el imaginario liberal, ésta es del todo coherente con el proyecto civilizador consustancial a su imaginario: no hay acto más civilizado que desaparecer al incivilizado, como apuntábamos antes.

## 5. La etnografía como institución del saber: el IIN y la emergencia de la analogía indígena-campesino

En 1940, en Patzcuaro, México, se establece un programa latinoamericano para la "solución del problema indígena" tomando como base la experiencia estadounidense en la administración, tratamiento e intervención en los "asuntos" indígenas, con el objetivo de mejorar las condiciones en que vive dicha "raza". En Guatemala se decide, como una medida gubernamental, la creación en 1945 del Instituto Indigenista Nacional (IIN) bajo el auspicio del entonces presidente de la República, Juan José Arévalo Bermejo, con el objetivo de lograr la solución al llamado "problema indígena". El indigenismo guatemalteco, claro está, tiene fuertes antecedentes liberales y conservadores; con todo, las bases que definieron el itinerario del IIN a partir de entonces deben buscarse en otro lado: la antropología estadounidense.

Como argumenta Ramón González Ponciano,

...dado que los Estados Unidos han sido un actor local en Guatemala, especialmente a partir de la finalización de la segunda guerra mundial, me parece que el origen del programa indigenista hay que ubicarlo en el espíritu durkheimiano de muchas de las ideas que Robert Redfield tomó de su suegro Robert Park, durante su entrenamiento en Chicago. Estas ideas fueron la base del *continuum folk-urbano* que sería fundamental para el surgimiento de la antropología moderna de los Estados Unidos y la definición teórica de la agenda indigenista para el hemisferio <sup>29</sup>.

Robert Redfield, al igual que su discípulo Sol Tax, estaban influenciados por un contexto global, posterior a la Segunda Guerra, en el que Estados Unidos se afian-

<sup>30</sup> Escobar, Arturo. *Encountering Development. The making and unmaking of the third World*. Princeton University Press, 1995, pág. 23: "...if within market societies the poor were defined as lacking what the rich had in terms of Money and material possessions, poor countries

zaba como la potencia económica, política y militar a nivel mundial. En este marco, para la definición de la agenda indigenista de la segunda mitad del siglo XX, dos aspectos merecen la pena señalarse. Primero, existe un quiebre con la racionalidad colonial, conservadora y liberal respecto a la “superación” de las condiciones económicas de la población indígena: antes de la Segunda Guerra, el imaginario designaba la condición de miserable y pauperizado del indígena (con un claro acento en distinciones valóricas y morales), y la “preocupación” por la pobreza de estas “anacrónicas masas humanas”, como las designa Jáuregui, no tenía ningún sentido, puesto que sus destrezas tecnológicas y científicas eran nulas, así como su capacidad de utilizar la “inteligencia” en el trabajo; esto es, los pueblos indígenas no tenían una racionalidad económica de progreso. Privaba, como hemos tratado de mostrar con anterioridad, una intencionalidad por civilizar y des-indigenizar a los pueblos indígenas.

Pero con la Segunda Guerra Mundial ocurre un evento decisivo: se globaliza discursivamente la pobreza, surgiendo de este modo el “tercer mundo” como mundo pobre. Como argumenta Arturo Escobar,

...si con las sociedades de mercado el pobre fue definido como aquel que carecía de lo que el rico tenía, en términos de dinero y posesiones materiales, los países pobres se definieron de manera similar en relación con los estándares de riqueza de las naciones más aventajadas. Esta concepción económica de la pobreza encontró su criterio ideal en el ingreso anual per-cápita. La percepción de la pobreza a escala global, no fue más que el resultado de una operación estadística comparativa, la primera de las cuales fue utilizada apenas en 1940<sup>30</sup>.

De hecho, el Plan Marshal, implementado por el gobierno del presidente estadounidense Harry Truman, es la expresión más viva de este nuevo viraje mundial que incluye a Guatemala. El tercer mundo es ahora el espacio de intervención, y el objetivo básico para este territorio global empobrecido, es la “mejora” de la calidad de vida de su población. Es decir, se trata de erradicar la pobreza. El pobre y la pobreza globa-

came to be similarly defined in relation to the standards of wealth of the more economically advantaged nations. This economic conception of poverty found an ideal yardstick in the annual per capita income. The perception of poverty on a global scale ‘was nothing more than the result of a comparative statistical operation, the first of which was carried out only in 1940’ (traducción nuestra).

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 34. “...the anti-fascist sentiment easily gave way to anti-Communist crusades after the War. The fear of Communism became one of the most compelling arguments for development. It was commonly accepted in the early 1950s that if poor countries were not rescued from their poverty, they would succumb to com-

lizada son parte de las nuevas creaciones de la segunda mitad del siglo XX. Conjuntamente con la pobreza y la creación discursiva del tercer mundo, aparece la estrategia fundamental de intervención: el desarrollo. La pobreza y el desarrollo son así, las creaciones claves que marcan la ruptura con el imaginario conservador y liberal de entre siglos.

El segundo aspecto a considerar en este período que determinará la definición del itinerario del IIN trazado por la influencia de Redfield y Tax, es el del “humanismo anticomunista”, como lo llama Ramón González Ponciano. El antifascismo que privó durante el período de la Segunda Guerra, cedió con rapidez a un discurso temeroso y abiertamente anticomunista al finalizar la misma. De esta forma,

...el sentimiento antifascista fácilmente dio lugar a las cruzadas anticomunistas después de la guerra. El miedo al comunismo se convirtió en uno de los argumentos más sólidos para el desarrollo. Era comúnmente aceptado a principios de los años cincuenta que si los países pobres no eran rescatados de su pobreza sucumbirían al comunismo<sup>31</sup>.

En este contexto general, Redfield y Tax defendieron

...la modernización de las sociedades mediante el cambio dirigido, basado en la educación y el reforzamiento de un orden normativo y moral, que promoviera la integración de los indígenas a la nación uniformada por la homogenización lingüística y la promoción del consumo... Inspirado por los valores del humanismo anticomunista, el estructural funcionalismo de Redfield y Tax otorgó *status* de científicidad a muchos de los prejuicios racistas de la elite ilustrada, y renovó el derecho autoasumido de blancos y ladinos a decidir sobre la vida de los indígenas<sup>32</sup>.

El desarrollo como tecnología de intervención y el humanismo anticomunista dieron pie a la renovación del imaginario racista de entre siglos, y en adelante impulsarán la “modernización” de la sociedad guatemalteca como reivindicación primordial y la asimilación e integración de las poblaciones indígenas a la vida nacional moderna del país.

Una nueva formula permitirá a Redfield acoplarse a este imaginario posguerra mundial: el *continuum folk-urbano* en un recorrido que explica, desde luego,

munism” (traducción nuestra).

<sup>32</sup> González Ponciano, *op. cit.*, pág. 13.

<sup>33</sup> Redfield, Robert. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México D. F., FCE, 1963 [1953], pág. 22.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 41.

<sup>35</sup> Redfield, *El mundo primitivo...*, *op. cit.*, pág. 38.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 48.

el proceso de la civilización:

Comenzaré con la declaración sencilla de que, en la condición primaria de la humanidad, la comunidad humana era pequeña... Estas comunidades estaban aisladas unas de otras... Si este hecho no puede deducirse de los datos del arqueólogo, sí se desprende de lo que sabemos de las comunidades primitivas aisladas que se encuentran hoy en día. Las comunidades pequeñas y aisladas son comunidades íntimas; las personas hacen las cosas de la misma manera; se casan y viven casi totalmente con otros que son como ellos, en esa comunidad. En seguida, podemos decir que los miembros de la comunidad pre-civilizada tienen un vigoroso sentido de la solidaridad de grupo<sup>33</sup>.

Esto es lo que define en esencia a una sociedad *folk*: su sentido de la solidaridad. Así, "en las sociedades *folk*, el orden moral predomina sobre el orden técnico"<sup>34</sup>. La antropología estadounidense marcará una ruptura más con el imaginario liberal: si antes el indígena carecía de un *locus* aprehensible efectivamente, y si la proximidad "descriptiva" instrumental intimista de "reflejo negativo" de principios de siglo no era más que el producto de "ensayos" criollistas sobre el indígena, ahora el indígena es un ser que habita un *locus* efectivo y la proximidad instrumental descriptiva es producto de "estar" en ese mismo *locus*: la comunidad pequeña y aislada propia de las sociedades *folk*: la comunidad tradicional.

Ahora precisa Redfield completar su *continuum*:

Puede considerarse a la civilización como la antítesis de la sociedad *folk*... Entonces, podemos decir que una sociedad es civilizada en la medida en que la comunidad ya no es pequeña, aislada, homogénea y auto-suficiente, cuando la división del trabajo ya no es sencilla, cuando las relaciones impersonales pasan a ocupar el lugar de relaciones personales; cuando las conexiones familiares son modificadas o suplantadas por las de la afiliación política o el contrato; y cuando el pensamiento se ha tornado reflexivo y sistemático<sup>35</sup>.

El *continuum folk-urbano* es la continuidad "desmoralizada" de evolucionismo darwiniano del siglo XIX; y su idea de "cambio social" funcional hacia la modernidad, sustituye al designio evolutivo hacia la superioridad del evolucionismo criollista.

Un factor capital a señalar en el *continuum* de

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 49.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 38.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 58.

<sup>40</sup> Redfield, Robert. "Comerciantes primitivos de Guatemala", en

Redfield, es que en él emerge un sujeto que antes aparecía someramente —o no aparecía— en el discurso teorizante sobre las poblaciones indígenas: el campesino. Según Redfield,

...para que comenzara a existir, se necesitó de la ciudad. No hubo campesinos antes de las primeras ciudades. Y esos pueblos primitivos supervivientes, que no viven conforme a los requerimientos de la ciudad, no son campesinos<sup>36</sup>.

En otras palabras, el campesino es producto del surgimiento de la vida urbana. Señalemos ahora que con el surgimiento teórico efectivo del campesino en Guatemala —en buena medida gracias a Redfield— también emerge una cuasi analogía, en muchos sentidos problemática, que acompañará al discurso académico y al imaginario social guatemalteco hasta los años setenta y ochenta: el campesino es un indígena.

Para el antropólogo de la Escuela de Chicago,

...el campesino es un indígena rural cuyo orden de vida, establecido desde antiguo, toma muy en cuenta a la ciudad. La manera en la que el campesino toma en cuenta a la ciudad o pueblo es económica, política y moral. El campesino tiene algunos productos que la ciudad consume, y hay productos de la ciudad —herramientas metálicas, armas, medicinas de patente o linternas eléctricas— que el campesino recibe de los fabricantes de la ciudad. Desde la aparición del dinero en el mundo, la aldea de campesinos ha llegado a definir en gran medida sus asuntos económicos en términos de este patrón<sup>37</sup>.

El campesino es para Redfield un "tipo humano" que se encuentra entre la sociedad *folk* y la civilización, posee rasgos de una y de otra. De especial interés para Redfield es señalar que el campesino posee de suyo una racionalidad mercantil que lo aproxima a la lógica capitalista de la modernidad: calcula ganancia, vende y compra por la vía del dinero e incluso asume cierto tipo de impuestos. O sea, el campesino se halla en el tránsito económico hacia la modernidad civilizada del capitalismo en tanto que ha incorporado medianamente el orden técnico, aquel en el que

...se desprende de la utilidad mutua, de la coerción deliberada, o de la mera utilización de los mismos medios. Orden en el que los hombres están ligados a cosas o son ellos mismos cosas, y en el que están organizados por la necesidad y la convivencia<sup>38</sup>.

*Cultura indígena de Guatemala. Ensayos de antropología social.* Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956, pág. 59.

Por supuesto, el campesino sigue siendo un indígena *folk*, lo que lo convierte en un sujeto único, ya que

...la sociedad campesina existe en virtud de la solidaridad moral tradicional que se encuentra en cualquier sociedad *folk* aislada; las relaciones de parentesco tienen todavía implícitos y se les siente vigorosamente. Por otra parte, el campesino convierte en parte de su vida algunos elementos de la civilización: un espíritu comercial, el dinero, controles formales e impersonales, ya sean económicos o políticos. En muchas comunidades campesinas, la división del trabajo ha producido varias clases de especialista, la comunidad campesina se ha desarrollado, en muchos aspectos importantes, apartándose del tipo ideal de sociedad *folk*; el estilo campesino de vida es un ajuste equilibrado entre el orden moral y el orden técnico<sup>39</sup>.

Así, los campesinos guatemaltecos son para Redfield “una mezcla, un tipo de sociedad que es consecuente consigo misma, y que puede llamarse sociedad mercantil primitiva”<sup>40</sup>.

Los indígenas son ahora campesinos ubicables en un *locus* efectivo, una comunidad pequeña que es cerrada hacia adentro, en el marco de sus relaciones de solidaridad y costumbres primitivas, pero que establece relaciones e intercambios hacia fuera; una comunidad permeada por las relaciones económicas y políticas propias de las ciudades o de las sociedades civilizadas. No son más parias y rémoras desmoralizados, *strictu sensu*, sino que poseen un orden moral primitivo y una racionalidad mercantil civilizada que los convierten en sujetos sometibles o “intervenibles” —gubernamentalizables diría Foucault— desde un proyecto modernizador: ahora el proyecto es la asimilación, la integración o, en términos más generales, la modernización de los indígenas a través del desarrollo. En el marco global del que son parte Redfield y Tax, esto quiere decir que los pueblos indígenas son aptos, merecen y necesitan integrarse a los proyectos de desarrollo y modernización capitalista propios de la visión general estadounidense, del Plan Marshal y del humanismo anticomunista de la época. De este modo quedará delineado el itinerario básico del IIN en el momento de su formación y, en buena medida, los imaginarios sobre lo indígena propios del siglo XX que serán la base desde la que se sustentó la guerra

interna en Guatemala.

## Conclusiones

Von Clausewitz tenía un postulado básico: la guerra es la continuación de la política por otros medios. Desde esta perspectiva, la guerra interna que sumió a los pueblos indígenas en el holocausto genocida de finales del siglo XX, no es otra cosa que una continuación de una política racista, asentada en un saber y unos imaginarios definidos y redefinidos en el proceso histórico de nuestra sociedad, a partir de los cuales se deshumanizó y barbarizó al indígena como presupuesto fundamental para someterlos a los tratos más crueles e inhumanos posibles.

Como parte de un proyecto civilizador y modernizador, la guerra solamente fue posible luego de un proceso largo en el que se fue construyendo y reconstruyendo un imaginario social racista que se diseminó por toda la sociedad guatemalteca, y que fue conducido, de forma deliberada, por el Estado y sus instituciones. Este imaginario surge, en sus manifestaciones más contundentes, con el apareamiento del capitalismo agrario y el diseño institucional del Estado liberal guatemalteco, prolongándose a lo largo de todo el siglo XX.

La política, en su sentido moderno (como el gobierno de unos sobre otros), necesitó construir una verdad legitimadora que justificara las prácticas políticas sobre los pueblos indígenas, para lo cual se valió de instituciones estatales y no estatales que produjeron un saber específico y autodenominado científico, acerca de los mismos. En este sentido, las ciencias sociales, o al menos la sociología guatemalteca, tiene sus cimientos modernos y es parte cómplice de este proyecto civilizador y racista.

Michel Foucault invirtió el postulado de Clausewitz diciendo que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Desde esta perspectiva, tendríamos que cuestionarnos sobre la posibilidad real de que los múltiples proyectos políticos impulsados por las elites de poder que hoy por hoy conducen los derroteros de nuestro país, como el multiculturalismo neoliberal, son en realidad reconfiguraciones de un imaginario racista que posibilitó el genocidio en Guatemala.

