



Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

Serie
Socio-cultural

HISTORIA MODERNA DE LA ETNICIDAD EN GUATEMALA. LA VISIÓN HEGEMÓNICA: *de 1944 al presente*

Oswaldo Salazar

URL
05.801
261
DIES



Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

**HISTORIA MODERNA
DE LA ETNICIDAD
EN GUATEMALA.
LA VISIÓN HEGEMÓNICA:
*de 1944 al presente***

Oswaldo Salazar
1996



HISTORIA MODERNA DE LA ETNICIDAD EN GUATEMALA.

LA VISIÓN HEGEMÓNICA: DE 1944 AL PRESENTE

Autor: José Oswaldo Salazar de León

Editor: © 1996 Universidad Rafael Landívar

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES)

CONSEJO DEL IDIES

Director:

Miguel von Hoegen

Secretario:

Danilo Palma Ramos

Decano de la Facultad de

Ciencias Jurídicas y Sociales:

Carlos Enrique Luna Villacorta

Decano de la Facultad de

Ciencias Políticas y Sociales:

Gonzalo de Villa, S.J.

Decano de la Facultad de

Ciencias Económicas:

Luis Alfredo Coronado

Representantes de catedráticos:

Aide Franco de Linde

Flor de María Sosa Mendoza

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

Rector:

Gabriel Medrano Valenzuela

Vicerrectora General:

Guillermina Herrera Peña

Vicerrector Académico:

Charles Joseph Beirne, S.J.

Coordinación Editorial:

Ana Victoria Peláez Ponce

Diagramación:

Emmy Liliana Chang Reyes

305.801

S261 Salazar de León, José Oswaldo, 1959

Historia moderna de la etnicidad en Guatemala.

La visión hegemónica: de 1944 al presente / José

Oswaldo Salazar de León. -- Guatemala : Universidad Rafael Landívar, 1996.

132 p. -- (Serie Socio-cultural)

1. Antropología social y cultural - Guatemala

2. Ideologías políticas

3. Etnicidad

4. Cambio social

5. Historia social

I.t.

Esta publicación es realizada con financiamiento de la Fundación Konrad Adenauer, de la República Federal de Alemania. Derechos reservados. Esta publicación no puede reproducirse total o parcialmente, por ningún medio, sin consentimiento del Editor.

ÍNDICE

	Página
PRESENTACIÓN	v
PRÓLOGO	ix
INTRODUCCIÓN	xi
ANÁLISIS DISCURSIVO	1
EL MUNDO DE LA REVOLUCIÓN	3
LA CONTRARREVOLUCIÓN	29
LA IRRUPCIÓN DEL INDIANISMO	45
1. Introducción	47
2. Análisis	56
CONCLUSIÓN: MÉTODO Y PODER	67
BIBLIOGRAFÍA	85

PRESENTACIÓN

El Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES), de la Universidad Rafael Landívar (URL), considera que el modelo de desarrollo para Guatemala debe basarse en los postulados de:

- La Economía Social de Mercado, que fundamentalmente son tres: la libertad de mercado, la propiedad privada sobre los medios de producción y la compensación social que asegure que todos los miembros de la sociedad tengan acceso a la satisfacción de sus necesidades básicas.
- La Democracia, que básicamente son también tres: la representatividad: la opinión de la mayoría es la que prevalece en la acción de gobernar; la pluralidad: ningún grupo minoritario puede ser marginado de la acción de gobernar; y la participación permanente de la población en general (por medio de sus organizaciones, instituciones y movimientos sociales) en la acción de gobernar, por medio de instancias para influir directamente sobre las acciones de gobierno a nivel local, departamental, regional y nacional.
- El Estado de Derecho, que en principio son dos: el respeto al orden jurídico vigente y la seguridad jurídica.

Esos postulados surgieron del seno de la cultura occidental y en condiciones sociales particulares, específicamente europeas, mientras que Guatemala posee una variedad de lenguas, culturas y condiciones étnicas que, en su mayoría, son sustancialmente diferentes a las de Europa.

Por lo expuesto, el plan de trabajo de mediano plazo del IDIES, elaborado en un taller realizado en 1994, reconoce esa problemática y por ello, previo a sugerir la implementación de los postulados citados, programó el estudio:

- En primer lugar, de las percepciones que los mayas y otros conglomerados no-occidentales del país tienen de las prácticas y normas económicas, políticas y jurídicas occidentales, y sus actitudes hacia ellas.
- En segundo lugar, de las condiciones sociales que las viabilizan, dificultan o impiden.

El IDIES considera que el conocimiento y comprensión aportados por esos estudios permitirán determinar:

- la viabilidad de la Economía Social de Mercado, de la Democracia y del Estado de Derecho; y, en caso de ser viables,
- las formas cultural y socialmente apropiadas (es decir, adecuadas a las culturas no-occidentales del país) de su implementación.

La importancia de lo anterior radica en que los procesos étnicos e interétnicos son parte importante de las condiciones sociales de Guatemala, pues están modificando y recomponiendo las relaciones de solidaridad y de oposición internas, lo cual afecta directamente la convivencia y oposición en condiciones de pluralismo económico, político y jurídico. Por ello, su estudio también debe ser prioritario para lograr el conocimiento y la comprensión adecuados de la realidad guatemalteca y también para formular estrategias apropiadas de promoción de la Economía Social de Mercado, la Democracia y el Estado de Derecho.

Con base en lo expuesto, el IDIES presenta los primeros cuatro estudios bajo el título genérico: **Historia moderna de la etnicidad en Guatemala: la visión hegemónica**, los cuales aportan conocimientos sistemáticamente documentados sobre una de las perspectivas participantes en los procesos étnicos e interétnicos del país: la visión desarrollada por los ladinos de la clase gobernante sobre los grupos mayas que componen la población de Guatemala. Quedan pendientes estudios tales como las percepciones que los ladinos han desarrollado acerca de sí mismos, o las percepciones que los mayas han desarrollado acerca de sí mismos o acerca de los ladinos, etc.

El IDIES está conciente que el material contenido en esta serie será profundamente polémico, pues en él subyace parte sustantiva de la historia de la administración

del poder en Guatemala, plasmada en los juicios y prejuicios étnicos que han sido parte de la vida de los guatemaltecos desde el siglo XVI, algunos de los cuales sorprendentemente persisten aún a finales de este milenio.

Para concluir, la importancia de los estudios citados debe evaluarse a la luz de su contribución para lograr un mejor conocimiento y comprensión de los procesos inter e intraétnicos en Guatemala y, por ende, de la realidad nacional, para con base en ello buscar un futuro mejor para todos.

Miguel von Hoegen





PRÓLOGO

Los autores tenemos el agrado de presentar un trabajo que aparentemente es diverso, pero cuya unidad descansa en el tema y en el método. Consta, por ahora, de cuatro estudios que buscan dar cuenta de uno de los hilos conductores esenciales de nuestra historia: la etnicidad, desde el punto de vista hegemónico. Ahora bien, es importante aclarar que nuestro esfuerzo tiene un carácter histórico-filosófico. Pensamos que la fecundidad de las ciencias depende de su diálogo con la filosofía; la solidez de su pretensión de objetividad está relacionada directamente con una teoría de las ciencias que revele, en su interrogación, aquella dimensión de la experiencia que es el asiento último del conocimiento.

Hemos elegido como método el pensamiento arqueológico de Michel Foucault, por dos razones fundamentales: En primer lugar, porque creemos que este momento (post-ideológico en esencia) es propicio para enfrentar lo indígena no como un problema (y, por ende, negarlo), sino como una realidad de diversidad étnica que nos alcanza no sólo en nuestros avatares presentes, sino también en todo lo que tiene de particular nuestra consciencia de la historia efectual. En segundo lugar, porque creemos necesario desmitificar la instrumentalidad del modo en que se ha abordado el tema de la diferencia étnica en un país que ha sido cegado al imponérsele el telos histórico del progreso como único y auténtico.

Pensamos que el estudio arqueológico propuesto por Foucault es necesario en la medida en que, para encontrar una ubicación histórica real (con toda su contingencia y falta de causalidad), debemos romper el círculo encantado de la ideologización sectorial.

En este sentido, hemos elaborado cuatro trabajos que abarcan cuatro distintas épocas de nuestra historia; si bien es cierto que hay algunos traslapes, los puntos de vista discursivos siempre son complementarios. Los títulos, bajo el título genérico de **Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica**, son:

- **Cuatro autores hablan de los indios (Francisco de Vitoria, Juan de Solórzano y Pereira, Pedro Cortés y Larraz y Antonio Batres Jáuregui), de Rubén López Marroquín.**
- **Siglos XVIII y XIX, de Amilcar Dávila.**
- **Rebeliones y otros incidentes indígenas en el siglo XX, de Juan Fernando Cifuentes H.**
- **De 1944 al presente, de Oswaldo Salazar.**

Debemos aclarar que, para ser fieles a la convicción (implícita en el método mismo) según la cual la propia etnia es irrebasable absolutamente, estos trabajos están concebidos desde la perspectiva étnica del ladino guatemalteco. En ningún momento pretendemos suplantar a otro grupo, tampoco intentamos acceder a una verdad supuesta por encima de los condicionamientos fácticos de la propia cultura.

Para finalizar, queremos agradecer profundamente al Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Rafael Landívar, habernos brindado la oportunidad de llevar a cabo este trabajo; en especial al Licenciado Miguel von Hoegen, por su cercana y atenta colaboración.

*Juan Fernando Cifuentes H.
Amilcar Dávila
Rubén López Marroquín
Oswaldo Salazar*

INTRODUCCIÓN

Si, como sucede en todo momento y a todo nivel, aceptásemos sin cuestionarnos categorías tales como *indio, indigenismo, primitivo, ideología, proceso de adaptación, civilización moderna, ciencia, etc.*, y además preguntásemos por la *visión científica del indio*, obtendríamos una respuesta que necesariamente debe darse de acuerdo a la lógica propia de esa "ciencia". Lo nuestro va por otros derroteros. Nosotros queremos hacer una arqueología del saber propio de la etnicidad. Pero para hacer esto necesitamos neutralizar el valor de las categorías del discurso científico. Un buen punto de partida es la superación de los prejuicios que imponen límites a nuestra capacidad de ver. La ciencia social tradicionalmente positiva, se esforzaría por señalar el estadio atrasado del pueblo maya con respecto al desarrollo de la racionalidad científica y, naturalmente, lo habría asociado a la ignorancia, la ingenuidad y hasta a la infelicidad. De esta actitud se derivan muchos testimonios. Todos aquellos que hemos creído en esta ciencia humana como el puente idóneo entre sistemas culturales cualitativamente distintos, hemos temido, por ejemplo, que nuestra concepción del Estado en términos de las categorías de la ciencia social ilustrada sea amenazadora por la presencia de comunidades no-occidentales. En consecuencia, también hemos generado una idea de comportamiento modelo dentro de las reglas del juego de la democracia liberal. Finalmente, hemos creado también la imagen de la actitud descalificada. Esto es natural, el modelo de comportamiento sólo existe con su contrapartida negativa.

1. LA CUESTIÓN IDEOLÓGICA

Como sabemos, la Revolución de Octubre de 1944 significó un gran cambio en la mentalidad política cerrada y conservadora del largo período ubiquista. En muchos ámbitos fue experimentada como el advenimiento de la *modernidad*. Y en sentido estricto podríamos decir que, ni más ni menos, eso sucedió. De

alguna manera ya había algunos rasgos de esta forma de pensar en nuestra educación e historia política; sin embargo, la dinámica del Estado todavía necesitaba muchas reformas para poder llamarse un Estado moderno. Eso que llamamos un *Estado moderno* incluye, necesariamente, la ideología como el soporte del sistema. Nuestro caso no fue la excepción a esa regla: la Revolución de 1944 traía consigo una ideología bastante fuerte como resultado de la formalización de las demandas al régimen anterior.

Como toda ideología, la nuestra también tenía un carácter universalizante y pretendía concientizar a los ciudadanos con respecto a sus deberes, siendo el primero de ellos el saberse un ciudadano identificado con los fines del Estado. Esto estaba a la base de cualquier acto individual o colectivo; ir sobre ello hubiese significado el derrumbe del Estado en cuanto tal. Como es natural, la presencia y difusión de la ideología es el mecanismo del Estado orientado a evitar una situación tan dramática; así, su dinámica propia se genera en el temor al cuestionamiento de las categorías que nos sirven para pensar el fenómeno social. En el caso concreto que nos ocupa, la amenaza estaba representada por las poblaciones mayas. Los políticos y científicos sociales de aquella época también estaban conscientes del *problema indígena*; sin embargo, para ellos era necesario, en palabras de Goubaud (1964), “adaptar al indígena a la cultura moderna”, hacerlo de los suyos, incorporarlo al nuevo proyecto de nación única y homogénea.

Los científicos también pueden ser ideólogos sin darse cuenta. Es y se ha hecho evidente para todos cuán completa ha sido la interacción social en la cultura maya; no obstante, nos hemos empeñado en que estas formas de vida no tienen una validez objetiva, hemos sobrevalorado los modelos que hacen operativa la implantación de los intereses políticos. La ideología teme ser subvertida, ella quiere perpetuarse; pero para poder lograrlo necesita ocultar, callar, corromper, trastocar, crear.

2. LOS MODELOS DE COMPORTAMIENTO

Una consecuencia natural de lo que hemos dicho es la categoría del *ciudadano*. Ahora bien, lo importante es que aquí está implícita la idea de un modelo de comportamiento.

Con respecto al pasado, el modelo significaba no volver jamás al autoritarismo, abandonar la actitud elitista y clasista que había dividido a la sociedad guatemalteca, tener una vocación democrática clara, modernizar al país, establecer vínculos convenientes con el extranjero, cosmopolitizar al ciudadano, responder a los derechos humanos establecidos internacionalmente, institucionalizar el paternalismo estatal antes representado en la figura del dictador, concebir la educación como el instrumento idóneo para unificar en la modernización al país, creer que la problemática social de Guatemala era exclusivamente del orden político-económico. Con respecto al presente, el modelo significaba haber alcanzado la madurez política, haberse liberado de la irracionalidad de la autoridad ilegítima, tener la posibilidad de escoger, tener un rostro internacional. Y finalmente, con respecto al futuro, el modelo significó la plataforma política básica para una democracia duradera y pendular entre los extremos definidos por la incipiente guerra fría, la definición y delimitación clara del ámbito de la nacionalidad y la consecución de un proyecto colectivo entendido como telos de la historia.

3. ¿UN PROBLEMA INDÍGENA?

El sistema político de la Revolución generó tanto las imágenes positivas como las negativas. Es fácil pensar en qué sentido podemos hablar de un ciudadano hostil al sistema. Descalificada es toda aquella actitud o pensamiento desvinculado de los objetivos de la ideología. Y en el mundo no-indígena, este no era más que un problema de divergencias políticas.

Aquí tenemos dos cosas: por un lado la actitud del sistema frente a esta imagen descalificada y, por otro, la actitud de la propia persona descalificada. En el primer caso, como ya señalamos anteriormente, el sistema estatal violenta directamente la identidad cultural del maya al pretender necesaria “la incorporación del indio a la cultura general del país” (Instituto Indigenista Nacional: 1945, p. 6). Aquí vale la pena hacer una pausa para explicar una situación de contraste que deja clara la vocación ideológica de la llamada *Revolución*.

Como es sabido, a pesar que el Consejo de Estado de Guatemala había manifestado su acuerdo con el proyecto de convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano (propuesto en Pátzcuaro, en septiembre de 1940 y suscrito el 29 de noviembre del mismo año por Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Honduras, México y Perú), el Ministro de Educación Pública de Ubico (en reunión de Ministros de Educación, celebrada en Panamá) hizo prevalecer el criterio según el cual en Guatemala no había problema indígena. Por esa razón, Guatemala no suscribió la convención de noviembre de 1940.

Lo anterior supone dos posibles interpretaciones. Primero, que en el régimen conservador había tan poco interés por lo indígena, que ni siquiera se era capaz de reconocerlo como realidad. Y segundo, que su política era tan dura que consistía en simplemente negar la presencia de los grupos mayas. Como es natural, el régimen liberal-revolucionario pensó, en su dinámica de oposición al pasado, que la segunda era la opción verdadera. Esto se hizo evidente cuando el 28 de agosto de 1945, por iniciativa de la Sociedad de Geografía e Historia, el Gobierno emitió el acuerdo de creación del Instituto Indigenista Nacional y se adhirió a la convención mencionada; consecuentemente, pasó a integrar también el Instituto Indigenista Interamericano. A diferencia del régimen conservador, la nueva democracia liberal reconoció formal e institucionalmente la existencia del llamado *problema indígena*. Sin importar cuáles fueron las motivaciones del gobierno ubiquista para considerar que en Guatemala no existía un problema indígena, nos parece una postura más acertada que la de reconocer la existencia de tal problemática. En realidad, no existe un *problema indígena*. Si hay alguna etnia en Guatemala que representa una fuente de problemática social, es la ladina.

Sabiéndolo o no, el régimen conservador estaba en lo correcto al negar la existencia de un *problema indígena*. Lo que tenemos son las etnias mayas que han existido en conflicto durante años con las etnias ladinas; pero esto no da pie para atribuir la problemática de relación interétnica a una de las partes en cuestión. Ahora bien, reconocer la existencia de un *problema indígena* es justificar (aunque negativamente) la necesidad de una ideología homogeneizadora que estableciera la paridad al interior de esa "cultura general del país" (Instituto Indigenista Nacional: 1945, p. 6), es justificar la abolición de lo indígena en cuanto tal.

Cabe preguntar, ¿esa *cultura general* existe o habría que haberla creado? ¿No se trata del tipo de interacción social que se produce desde las intenciones ideológicas de un régimen político? En el sentido de estas interrogantes podemos afirmar que la *cultura general* a que se refiere el editorial del primer boletín del Instituto Indigenista Nacionales es precisamente la dimensión ideológica que contenía los objetivos básicos del proyecto político revolucionario. Con esto no queremos decir que ese nivel general (nacional) de la identidad no exista; todo lo contrario, existe pero no se le puede describir a priori desde un discurso político pre-existente, sino tiene que ser descrito desde el conocimiento de los niveles más básicos de la nacionalidad que corresponden a las identidades propias de los grupos constitutivos del país que es Guatemala. Simplemente queremos dejar clara la presencia de aquellas realidades que no son reconocidas cuando la ideología se superpone a la circunstancia social. En esto consiste, esencialmente, la violenta actitud del sistema frente a la imagen descalificada.

Pero la historia no termina allí. El sistema no se conforma simplemente con pregonar y difundir su nueva manera de pensar. Hay medidas coercitivas. En aquel momento se legisló de tal forma que, conscientemente, se veía en el aparato legal el instrumento idóneo para encauzar la vida social en los canales reconocidos de las instituciones democrático-liberales. Se debe decir que esto también era parte de la política gubernamental general del régimen conservador; pero más bien como una clara disposición de fuerza y no tanto como una disposición que, de hecho, es coercitiva, pero que además trae consigo el rostro bienhechor y salvador del humanismo político ilustrado criollo o, en otras palabras, el arevalismo. Para este nuevo pensamiento *salvador* el problema indígena no era más que cosa de tiempo. Las medidas educativas, la legislación, la organización social, el papel aparentemente protector del Estado, claramente iban a cumplir su misión de asimilación de una cultura en otra.

Por otro lado tenemos el punto de vista de aquel que recibe toda esa acción social e institucional. La persona descalificada tiene, básicamente, dos salidas: alienarse o resistir. En la primera hay, a su vez, también dos posibles variantes: crear una subcultura alienada, sometida a influencias contradictorias, y organizarse en instancias formales de denuncia, crítica, demanda de derechos, que tengan la estructura, objetivos y espíritu de algunas facciones ladinas opuestas al Estado. En ambos casos, no importando los papeles que se desempeñan, estamos frente a una persona alienada.

En Guatemala, la creación de subculturas al interior de la capital metropolitana especialmente, es un fenómeno de todos los días. La constante inmigración de gente del interior hacia la ciudad de Guatemala ha creado inmensas áreas marginales, donde la cultura de cada quien sufre grandes mutaciones en virtud del ambiente de influencia ladina que impera a través de los medios de comunicación. Esto, que podría entenderse como un resultado de la política liberal de asimilación, integración o adaptación, genera, sin embargo, una diferencia muy grande entre los que realmente son ladinos y aquellos que pretenden serlo. Podría decirse incluso que aquí se hace más evidente el papel que juega la condición socio-económica en la autenticidad o inautenticidad del proceso de adaptación e integración.

Todos estos elementos nos llevan a pensar que la persona descalificada percibe en sí misma la descalificación, la poca o ausente valoración de su condición humana; y el desprecio que siente el ladino hacia él de alguna manera se proyecta en su autoconcepción. La confusión lo invade, no encuentra expresión coherente al cúmulo de influencias que lo habitan sin que haya un lugar propio para ellas en su vida. Aquí la descalificación toma la forma del pobre, del paria social.

En los últimos años hemos visto también el surgimiento de muchas organizaciones mayas dedicadas al estudio y defensa de los *derechos* (así como se entienden internacionalmente) de los pueblos indígenas. Estas situaciones también las consideramos ejemplos de alienación en el sentido que el discurso que esgrimen no les pertenece. Lo que tenemos aquí es una intelectualidad subsidiaria que, más allá de sus demandas concretas, juega con unas reglas desconocidas y con unos objetivos más desconocidos aún. Un ejemplo claro de esta situación puede ser el caso de aquellas organizaciones involucradas en el socialismo internacional. Aquí la descalificación toma la forma del pseudo-intelectual, de aquel que quiere asumir una actitud que no le corresponde.

Ahora bien, no todos los intentos de resistencia carecen de autenticidad. Las personas descalificadas también reaccionan en una forma no preestablecida a los embates de la alienación por vía ideológica. El maya es, en la mayoría de los casos, indiferente al mundo occidental, es aquel que vive su propia vida olvidado del deber ser que se le impone en forma de objetivos, estilo y proyecto

de vida. Aquí la descalificación toma la forma del primitivo, del arcaísmo que se niega a incorporar los beneficios de la ciencia a la vida. Por otro lado tenemos a aquel que sigue el juego del poder, el que finge hacer lo que el amo quiere y, en realidad, sigue su propio curso. En la mayoría de los casos no hay duda para el ladino que el indígena está haciendo lo que él quiere que haga, sin embargo, la treta de resistencia consiste en darle un sentido distinto a sus actos. El caso de la evangelización ha sido muy claro en los últimos cinco siglos: el español (durante la colonia) y los gobiernos (desde la independencia) han impuesto el cristianismo en sus distintas versiones (católicas y protestantes); pero en realidad no se ha intentado diferenciar cualitativamente la deidad en un culto y en otro. Aquí la descalificación toma la forma del indio, de la imagen folklórica, de nuestro supuesto pasado glorioso y nuestra riqueza cultural. Finalmente tenemos la resistencia violenta: el motín. Como hemos visto, ésta ha sido una práctica frecuente en nuestra historia y siempre ha obedecido a motivos propios, nunca ha constituido una actitud manipulada desde fuera; es un punto culminante de la propia dinámica vital. Aquí la descalificación toma la forma del asesino, del delincuente, de aquel en quien nunca se podrá confiar. Vale decir que parte de la guerrilla (la nacida en el altiplano del país) es considerada también como un amotinamiento constante de los pueblos mayas. Esto, consideramos, es un error, ya que este movimiento constituye una desafortunada interpretación de las expectativas y necesidades de los mayas. De nuevo, los modelos hablan por quienes enuncian sus discursos.

Como se insinuó en la presentación de estos trabajos, uno de los objetivos centrales, aquí, es penetrar el discurso hasta su base histórica concreta, más allá de los presupuestos científicos, ideológicos, raciales, religiosos, económicos, etc., que pudieran disfrazarlo en la búsqueda de supuestos fines nobles.

ANÁLISIS DISCURSIVO

.....



..... EL MUNDO
DE LA REVOLUCIÓN



En un análisis discursivo, lo primero es siempre distinguir los horizontes dentro de los cuales surgen los objetos en cuestión. En el caso que nos ocupa, pensamos que existen dos niveles distintos de superficies de emergencia: por un lado la sociedad multicultural guatemalteca y, por otro, la nueva práctica política liberal (desde luego, posterior al clásico liberalismo de 1871) en contraste con el conservadurismo derrocado.

Es cierto que la sociedad guatemalteca siempre ha sido multicultural; sin embargo, como hemos visto, el régimen conservador tendía hacia la negación de, al menos, la relevancia de las diferencias. Con el advenimiento de la Revolución de 1944, dentro de esa misma realidad, las diferencias empezaron a hacerse visibles. Consecuentemente, esto permitió afirmar que, desde el punto de vista cualitativo, había un nuevo dominio de objetos.

Es un poco abstracta la forma en que estamos hablando; pero queremos dejar claro que, cuando usamos la terminología, pretendemos ser fieles al método que seguimos. Sin embargo, es necesario tener presente en todo momento que estamos hablando de seres humanos y sus relaciones en la historia.

Ahora bien, es claro que la conjunción de ambos niveles (la sociedad multicultural guatemalteca y la nueva práctica política liberal) posibilita a cada uno, revela la dimensión de su ser-posible más claramente. Sin esa nueva práctica política revolucionaria (que, en esencia, es liberal), sin esa nueva actitud, la visión de un nuevo dominio social hubiese sido imposible. La realidad social se reveló como diferenciada al visualizar las dificultades que podía tener la ideología por razones de índole cultural. En otras palabras, la ideología propia de la Revolución se concibió como la solución a lo que ellos llamaban *el problema indígena*. En un gran porcentaje, la fuerza gubernamental estaba basada en la ideología. La nueva democracia ya no podía obligar con base en el temor de represión física; el nuevo estilo era la violencia ideológica. Es importante señalar que, en la actualidad, el modelo ideológico como tal está agotado en todas sus vertientes: las liberales y las socialistas, que surgieron precisamente en esa época. Ahora, ya lo veremos, los caminos son otros.

Si éstos fueron los horizontes de manifestación básicos, nuestras siguientes preguntas son: ¿cómo surgieron?, ¿bajo qué ropaje?, ¿dentro de qué esquemas? y ¿con cuáles objetivos? El objeto, por decirlo así, no sólo necesita un posibilitador de manifestación, sino también un rostro o, tal vez mejor, un cuerpo, una instancia concreta de inscripción que le permita delimitar sus contornos, moverse en una dirección específica y buscar objetivos específicos.

La Revolución de 1944 buscó estos medios concretos de delimitación en la práctica libre de algunas ciencias sociales como el indigenismo antropológico, la pedagogía, la antropología social y la sociología. Es claro para todos nosotros que en este ambiente nació la iniciativa del Instituto Indigenista Nacional, lugar oficial en que se ejerció esta práctica científica durante el régimen. Fue precisamente allí donde empezó a hacerse un trabajo sistemático y riguroso con respecto a una nueva y supuestamente liberadora reflexión sobre el problema indígena, sobre el indio guatemalteco.

Este trabajo tiene como objetivo específico intentar, por un lado, una explicación de las razones históricas por las cuales el indio nunca ha sido integrado realmente a la dinámica estatal. En este punto se hace énfasis en los sistemas coloniales, en el espíritu feudal de aquellos que detentaban el poder, en que nunca había existido una verdadera vocación democrática que permitiera la participación activa del indio. Por otro lado, también se intenta acumular el conocimiento básico acerca de las formas de convivencia del indio para saber qué terreno se estaba pisando a la hora de introducir cambios.

Ahora bien, la idea de cambiar al indio para adaptarlo a la sociedad moderna no podía hacerse una realidad si no se afinaba el instrumento básico: la educación. Aquí el esquema se completa casi como típicamente ilustrado. Hay una nueva forma de concebir la realidad social; es más, es la única forma de concebirla objetivamente. Lo anterior implica que estamos frente a un nuevo concepto de sujeto, y también frente a un nuevo estilo de vida.

Así pues, se hace evidente la imperiosa necesidad del medio idóneo para enseñar estas nuevas ideas y enseñar a vivirlas. Qué mejor que la educación como el vehículo de preparación de las generaciones futuras y garantía de la

cualidad de nuestras relaciones sociales en el futuro. Más que ilustrada, esta actitud es napoleónica. Y no es por azar que el primer capitán de esa nave, que por fin tomaba nuevos rumbos, fuese un pedagogo. En la persona de Juan José Arévalo, en su acción pública, la Revolución de 1944 encarnó el inicio de la reestructura del Estado, pero, sobre todo, de la difusión de las buenas nuevas del nuevo discurso: la ideología revolucionaria. Arévalo iba detrás de un nuevo guatemalteco, de la configuración de la idea del ciudadano. Esto, además, se complementó con la labor revolucionaria de su ministro de educación, el profesor Manuel Galich, quien reformó todo el programa de estudios que venía funcionando en el régimen conservador y quien estaba convencido del carácter revolucionario de las medidas impuestas en materia educativa y académica.

Ya que hemos aclarado dónde surgió el nuevo discurso y cuáles fueron sus instancias de delimitación, debemos despejar los sistemas según los cuales los diferentes objetos del discurso se clasifican, se hacen derivar unos de otros, se reagrupan, se oponen, se entroncan y se separan. Obviamente, los objetos de que hemos estado hablando son el nuevo ciudadano, el indio, el problema indígena, la cultura moderna, la nueva idea de Estado. En este sentido puede afirmarse que los sistemas básicos donde estos objetos tienen su dinámica propia son las consciencias étnicas (esto es, histórico-culturalmente diferenciadas) de los distintos grupos que viven en Guatemala.

Aquí podemos hacer divisiones grandes y pequeñas. La división más amplia divide al país en indígenas y ladinos. Sin embargo, cada una de estas clases tiene sus divisiones internas cada vez más específicas. Estos distintos niveles de consciencia étnica viven en continua e intensa relación; cuando se genera un cambio en una, necesariamente se ven afectadas las demás. Lo mismo sucede en los distintos niveles de identidad que se dan en el mundo de habla hispana, en el mundo ladino. Podría decirse que el nuevo discurso (y eso lo veremos más adelante) surgió del mundo ladino opuesto a la dictadura y deseoso de modernizar al país. Sin embargo, nuestro propósito (que no es tan simple) es hacer ver que con la aparición de una nueva consciencia ladina, con la liberación de la práctica política concreta, se generó toda una serie de oposiciones, reagrupamientos, clasificaciones y derivaciones al interior de las relaciones entre consciencias étnicas distintas. Nos atrevemos a afirmar que, básicamente, se dieron movimientos de reagrupamiento, oposición y clasificación.

Reagrupamiento en cuanto a que el referente cambió y esto generó la libertad de lanzarse a la aventura de consolidar un nuevo proyecto político; esto significa que las nociones de libertad y de realización social ya no se veían obstaculizadas por una dictadura anquilosada en el tiempo del conservadurismo, sino por un fuerte grupo de guatemaltecos que, por vivir de distinta manera, cuestionaban en sus principios al nuevo régimen y su ideología. Ahora bien, la creencia y la nueva dinámica estatal no podían aceptar esta situación así descrita; esto tenía que ser transformado en una coartada: los indígenas eran una amenaza a la consolidación de la nueva Guatemala, a la consolidación de la Revolución, por su atraso, su analfabetismo, su falta de recursos, su desconocimiento de la modernidad, su abandono de gobiernos pasados, y su falta de integración al Estado propiamente dicho. En pocas palabras, de no haberse dado lo que los expertos llamaban *el problema indígena*, la vida política de Guatemala hubiera empezado a caminar los derroteros de las luchas eminentemente ideológicas, partidistas; la ideología en el poder hubiese tenido que ver cómo podía sobrevivir sobre sus oponentes en la discusión de ideas políticas. Sin embargo, el problema indígena amenazaba con hacer evidente el carácter retórico de la ideología que proclamaba una Guatemala homogénea y unos intereses compartidos, cuando en realidad era una homogeneidad existente sólo en la mente de los políticos, y los intereses, comunes solamente al grupo que ellos representaban y a los grupos que servían.

Por estas razones, pensamos, ocurrieron intensos movimientos de reagrupamiento al interior de la sociedad guatemalteca. No era lo mismo oponerse a un dictador blandiendo unas cuantas ideas liberales, que diseñar la estrategia intelectual y política que sirviera de base para la anhelada integración de la sociedad. No fue casual que la unidad investigadora del problema indígena se llamara: *Instituto Indigenista Nacional* y, en el período de la contrarrevolución, a la serie de estudios: *Seminario de Integración Social*. Como puede verse, no hay un cambio cualitativo en la apreciación de la teleología de la interrelación; es decir, en ningún momento (a pesar de atravesar la vivencia contrarrevolucionaria), hubo un cambio en la perspectiva ideológica relativa a una nación multiétnica. El *contra* encontró sus condiciones de posibilidad en la *revolución*. En pocas palabras, realizar la integración era consolidar la ideología. La Revolución tenía una voluntad compensatoria; sin embargo, su compensación se regía por una política igualitaria materialista, es decir, dos

individuos o dos grupos originalmente distintos tenían la posibilidad de igualarse a través de la posesión de bienes, de medios de producción, de ser beneficiarios de los servicios del Estado, etc. Como todos sabemos, posiblemente el intento más grande y significativo que se hizo en este sentido fue la promulgación y ejecución del famoso Decreto 900 (Ley de Reforma Agraria de Guatemala, 9 de mayo de 1952), el cual buscaba reagrupar a los estratos sociales con respecto a ese medio de producción que es la tierra. Sin duda, aunque incipientemente, sí se dieron movimientos en la configuración de las relaciones, de las fuerzas sociales. Ahora bien, es necesario aclarar que, desde el punto de vista étnico, es difícil dar cuenta de estos movimientos sociales pues, como es evidente, el criterio materialista expuesto anteriormente hizo que estos cambios se dieran no tanto en la esfera cultural propiamente dicha, sino en términos de clases sociales económicamente concebidas.

Como se dijo anteriormente, también hubo movimientos de oposición. A nivel político, por ejemplo, el conservadurismo derrocado ya no era ni un yugo, ni una amenaza, ni siquiera una fuerza de oposición política significativa en el nuevo juego democrático. Sin embargo, como estos cambios revolucionarios se dieron en el marco mundial de los inicios de la guerra fría, empezó en Guatemala la nueva oposición entre ideologías de izquierda y derecha. El gobierno revolucionario de Jacobo Arbenz fue ubicado por sus detractores en la izquierda. No obstante, es importantísimo señalar, con Piero Gleijeses (Cambranes, 1993), que las intenciones originarias de las medidas más radicales fueron tomadas con el claro objetivo de desarrollar el capitalismo. Fue precisamente durante la gestión de Arbenz que se formó y fortaleció la derecha en la figura de un movimiento liberacionista que va a marcar los siguientes cuarenta años de la historia de Guatemala. Esto lo analizaremos más adelante.

Como señalamos antes, el problema indígena expresaba (y expresa aún) un problema de oposición. La nueva democracia revolucionaria veía en el indígena y su propia cultura, una amenaza, un cuestionamiento real a su legitimidad. Esto, como se sabe, no tenía los mismos matices en el período conservador. El problema indígena no era reconocido siquiera como existente, y en el indio no se veía a un enemigo, sino a alguien necesario para hacer caminar la maquinaria productiva basada en grupos familiares y concesiones directas del poder ejecutivo. Más que una amenaza directa, el indígena era una amenaza latente,

más que una oposición manifiesta en el plano político, el indígena planteaba la resistencia en el plano de la vida, fuera de las instancias racionales de interacción social: las instituciones. En este sentido podemos afirmar que la función estratégica confiada al indigenismo antropológico fue la mediación, el establecimiento de vínculos, lazos de unión, puentes entre los dos discursos.

Finalmente, estos reagrupamientos y estas nuevas oposiciones dieron paso a una nueva clasificación de los elementos constitutivos de Guatemala. Podemos decir que algunos de éstos cobraron visibilidad. Bajo la nueva luz de la ideología revolucionaria, se hicieron manifiestos los grandes grupos pobres de la sociedad guatemalteca; por otro lado, también se manifestaron los grupos indígenas. El espacio discursivo inaugurado por la obra del Instituto Indigenista Nacional, el Seminario de Integración Social, era completamente nuevo. Por lo menos en la historia moderna de Guatemala no se había hablado del indígena con una clara intencionalidad cognoscitiva como se hizo en esta época; pero, al menos por ahora, dejemos de lado los objetivos políticos del proyecto.

Este nuevo discurso dejó en claro algo que, para nosotros, es una confusión: la sociedad está básicamente dividida en ricos y pobres. Pero la pobreza, que es el mal más fundamental de Guatemala, tiene una matriz innegable: la presencia del modo de ser indígena. El mismo ministro de educación de Arévalo, Manuel Galich, en su discurso al crear el Instituto Indigenista Nacional, reconocía el problema indígena como la raíz de todos los problemas de Guatemala. Esto, obviamente, no era una clasificación existente durante el período conservador. Pensamos que la problemática se manejó en dos niveles distintos: por un lado, los científicos sociales vinculados directa o indirectamente al movimiento indigenista que estaban claros con respecto a lo que la Revolución pensaba y quería del indígena; en este nivel se generaba la ideología de la Revolución. Por otro lado, los políticos, cuyos actos debían orientarse a la aceptación popular de la política revolucionaria, no hacían las sutiles distinciones de los científicos sociales; para ellos el enemigo a atacar era la pobreza vista desde un punto de vista eminentemente socio-económico. Aquí no se consideraba el obstáculo de la realidad cultural. Podemos decir que en el primer nivel el objetivo era la integración social, y en el segundo, el desarrollo económico y la modernización de la vida social y sus instituciones. Como puede verse, lo ideológico funda los mecanismos operativos del ejercicio del poder: no podía haber desarrollo sin

integración; una sociedad dispersa y en lucha consigo misma no podía aspirar al desarrollo. La ideología de la Revolución quería resolver esta fractura interna, quería superar esta división, esa dispersión de lo cultural al interior de la vida social guatemalteca. La nueva nación revolucionaria se distinguía del pasado precisamente porque el espíritu y los logros de 1944 daban cumplimiento a las aspiraciones más hondas y ancestrales de la mayoría de guatemaltecos. Tanto científicos sociales como políticos estaban convencidos de que no todos los guatemaltecos podían ver esa nueva unidad del país. El problema indígena consistía, en buena parte, en que la ignorancia, la carencia de modernización y demás males, los hacían incapaces de comprender esa nueva unidad. El problema indígena debía ser investigado para encontrar sus causas y los caminos para, al adaptar al indio a la modernidad, poder hablar de una unidad real. No hace falta decir que las decisiones políticas, en parte, estaban orientadas a fortalecer y apoyar este proceso de convencimiento de aquellos guatemaltecos separados del desarrollo y el futuro por una forma de ser que debía ser reducida a los símbolos de un pasado glorioso, pero nada más.

Es triste reconocer que cuando la ciencia se ideologiza, pierde su objetividad. Una ciencia pierde su esencial carácter científico cuando se instrumentaliza. Personas tan eminentes como Galich y Goubaud Carrera no vieron que esa integración no era más que el resultado obligado de la alienación, que la homogenización de la sociedad guatemalteca era una cosa completamente artificial; adaptar era sinónimo de hacer perder lo propio; integrar era querer vivir en la ilegitimidad. Es importante señalar aquí que, para Goubaud Carrera, la palabra modernidad designaba aquel ideal al cual era necesario llevar el flujo histórico vital de Guatemala. En este punto comentaremos con Jesús García Ruiz (Solares, 1993), las características fundamentales de la llamada modernidad. En primer lugar, para este autor la modernización provoca la individualización del sujeto y de sus referentes cognoscitivos. La modernidad exige autonomía al sujeto: la ciencia, construida sobre lo que el filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938) llamaba lo apofántico, hace de las verdades de referentes individualizados entes independientes de la historia y del otro hombre. El hombre moderno es, por excelencia, el hombre autónomo, capaz de vivir y permanecer más allá de la contingencia histórica. Por otro lado, la modernidad también pone en crisis a las instituciones o, más bien, las debilita porque tradicionalmente (antes de la modernidad) estaban fundadas en la autoridad y

en claros procesos históricos continuos. Las instituciones pierden fuerza frente a un individuo autónomo habitado por verdades ahistóricas. Así, las reglas de vida en grupo se convierten en mera formalidad sujeta, únicamente, a un cuestionamiento racional.

Estas consideraciones generales respecto a la modernidad, sirven para darnos cuenta de que la anhelada adaptación del indígena a la modernidad suponía necesariamente la destrucción de esa dimensión trascendental del individuo que lo vincula con los miembros de su grupo y con la historia de ese grupo. La autonomía y la individualización de los referentes son los garantes de la pérdida de los contenidos vitales de la consciencia en favor de las ideas demostradas de la ciencia.

Es claro, de acuerdo con lo expuesto, que la ciencia social practicada por los científicos del indigenismo revolucionario guatemalteco fue una ciencia social moderna, con los prejuicios propios de la modernidad. De esa ciencia social surgió la nueva clasificación de los elementos constitutivos de la sociedad, lo cual significa que esa clasificación era imaginaria.

Estas ideas nos llevan naturalmente al problema de quién habla. Como hemos visto, los objetos tienen reglas de formación. En las páginas anteriores hemos asistido ya al proceso constitutivo de los objetos fundamentales del discurso político de la ideología revolucionaria. Sin embargo, no basta con la identificación de los referentes; también es necesario dilucidar el estilo con el que nos referimos a esos objetos. Michel Foucault llama a este estilo específico: las modalidades enunciativas. Pero así como los objetos se forman a través de reglas específicas, también las hay para los distintos tipos de formación de modalidades enunciativas.

La pregunta que debemos plantearnos es, como dice Foucault: ¿quién habla? Obviamente, desde el punto de vista ontológico, lo que debemos caracterizar es el *quién*. No obstante, como sabemos, Foucault no cree en la posibilidad de realizar estas preguntas; él intenta acercarse al *quién* por la vía del habla, de la emisión del discurso. Este será nuestro derrotero, analizaremos el *quién* en términos de la propiedad de sus modalidades enunciativas, es decir, como emisor de un determinado discurso.

Para poder determinar el *quién*, el primer paso es ver quién tiene el derecho de hablar sobre los objetos que ya han sido determinados. Es claro que aquí se está hablando, en el fondo, del principio de autoridad. Preguntar ¿quién tiene el derecho de articular cierto discurso? es preguntar ¿quién tiene la autoridad para emitir cierto discurso? En este sentido también se está instaurando una nueva noción de verdad sobre los objetos en cuestión. Por ejemplo, tomemos el caso del paso del conservadurismo ubiquista a la ideología revolucionaria. En el régimen conservador el discurso acerca del indio, el ciudadano, el desarrollo, la integración, la modernidad, etc., era emitido por los funcionarios del gobierno, con un criterio absolutamente distinto del emitido por los revolucionarios. Los funcionarios gubernamentales portaban una autoridad gratuita; para ellos no hacía falta acercarse a los problemas con instrumentos y metodologías científicas. Lo único que importaba era el control de la población. Así, podemos ver que el ministro de educación fue quien decidió sobre la participación o no en el Seminario de Pátzcuaro, quien tuvo a su cargo la respuesta al cuestionamiento relativo a si existía un problema indígena en Guatemala. No hubo necesidad, para Ubico, de ir más allá de la competencia del ministro de educación y nombrar a un especialista en cuestiones indígenas. Su palabra contenía verdad: *en Guatemala no hay un problema indígena y, por tanto, no tenemos por qué participar en dicho seminario.*

El caso del gobierno revolucionario fue completamente distinto. Digamos que uno de sus logros más importantes fue la toma de consciencia. El paso de un régimen a otro fue precisamente comprender la necesidad de vivir dentro de la modernidad, sus instituciones y sus discursos específicos. También en los gobiernos de Arévalo y Arbenz, los funcionarios opinaron públicamente con respecto a lo que ellos llamaron el problema indígena; sin embargo, no lo hicieron desde la perspectiva del cargo que ocupaban, sino desde el punto de vista de la competencia y la autoridad que les daba una práctica científica previa y reconocida en el ámbito intelectual guatemalteco. Galich, por ejemplo, era reconocido como un intelectual, Goubaud Carrera era, incluso, reconocido internacionalmente como un experto en la problemática indígena del área mesoamericana. Éstos fueron motivos claros por los cuales fueron nombrados por los jefes de los gobiernos ejecutivos, en los cargos que ocuparon. La autoridad de su discurso indigenista venía a ellos vía la ciencia.

Ahora bien, esa ciencia aplicada a la generación de un discurso indigenista nuevo (en el régimen conservador no puede hablarse de que existiera indigenismo; había existido en la historia de Guatemala, pero durante este período no se manifestó como una corriente de pensamiento científico o político) dio un giro de ciento ochenta grados a la concepción tradicional del indio. De ser una presencia con valores materiales y turísticos, pasó a ser el problema fundamental de Guatemala. Digámoslo de otra manera: puede afirmarse que, por lo que se ha dicho acerca de la ideologización e instrumentalización de la ciencia, los objetivos científicos estaban supeditados a los objetivos políticos. Ahora, ¿cuáles eran los objetivos políticos? Claramente se ve que, en última instancia, se perseguía la modernización del país; pero visto más de cerca, ese anhelo por la modernización era, en el fondo, un gran anhelo por el desarrollo socio-económico de Guatemala. Lo *socio* se explica, sobre todo, en el gobierno de Arévalo que intentó dar una forma institucional moderna al Estado guatemalteco. Teníamos una estructura que ya no estaba acorde a los avances de la ciencia política y de la democracia internacional. Necesitábamos ingresar a la modernidad también desde el punto de vista de la naturaleza específica de las instituciones del Estado. Por otro lado, lo *económico* fue una preocupación que Arbenz intentó replantear desde sus raíces. La repartición de la tierra y la protección de los trabajadores eran, por decirlo así, las grandes líneas de su reforma económico-productiva de Guatemala.

Así pues, para salir del letargo del conservadurismo que, valga la redundancia, sólo quería mantener, conservar el *status quo*, que las cosas no cambiaran; para poder llevar adelante una interacción revolucionaria, es decir, que se rigiera por unos ideales que orientaban todas y cada una de las decisiones gubernamentales, era necesario priorizar el desarrollo. Cuando afirmamos que la diferencia cualitativa entre conservadurismo y Revolución fue la toma de consciencia, estamos afirmando que esa conscientización se dio en relación al ser histórico de Guatemala, y fue la que, aunque positivamente, hizo necesaria la visión del futuro dentro de la dinámica del crecimiento económico y el desarrollo capitalista.

Pero cuando el desarrollo se priorizó, surgió el problema del indio. El tiempo de esa nueva consciencia histórica no coincidía con el del indio. Podríamos decir, incluso, que el tiempo de éste coincidía más con el del conservadurismo, pues en ambos hay un bloqueo fundamental al cambio. Sin embargo, para la

Revolución el futuro es radicalmente distinto de lo que esa noción significa en el mundo indígena. Para el positivismo de la proyección revolucionaria el futuro es un campo virgen, sin rostro, únicamente determinado por la voluntad productiva inmediata de los hombres. En el mundo indígena ese futuro vacío a merced del voluntarismo ideológico es impensable; allí funciona la noción de destino: el futuro es reconocido, es previamente conocido, no se abre infinitamente a infinitos caminos; es, más bien, el horizonte de consecución del destino propio.

Podríamos afirmar, entonces, que el cambio fundamental entre las modalidades enunciativas acerca del indio del conservadurismo a la Revolución consistió, en primer lugar, en la modificación de la perspectiva: de la opinión arbitraria emitida desde la autoridad circunstancial de un cargo público, al juicio científico emitido desde la autoridad de las leyes de la ciencia social. En segundo lugar, consistió también en la actitud: la opinión no reconoció problema alguno en el fenómeno indígena, mientras el indigenismo antropológico construyó toda una teoría causal de la problemática social general de Guatemala: el indio era ni más ni menos el origen de todos los males que sufríamos. Pero, ¿quién había generado o creado al indio?

Si nos preguntamos por los ámbitos institucionales de donde *sale* el discurso y de donde obtiene su legitimidad y encuentra su punto de aplicación tendríamos que decir, continuando con nuestro análisis comparativo, que en caso del conservadurismo, como ya dijimos, se dio en la esfera de los poderes del Estado. Los funcionarios del poder ejecutivo, no sólo no reconocían problemática indígena alguna, sino también legislaban, interpretaban y aplicaban la ley con ese criterio. Así, podemos afirmar que todo el aparato gubernamental estaba en la línea de ese pensamiento. Pero cuando se llevó a cabo esta reflexión en la dinámica de la Revolución, se evidenció que no existía un espacio institucional para el pensamiento indigenista. El conservadurismo no había heredado un espacio para la reflexión sobre el indio. El mismo Ministerio de Educación Pública, lugar donde se había afirmado la inexistencia del problema indígena, vio la necesidad de crear una institución especial dedicada directamente a la labor de reflexión indigenista. Así nació el Instituto Indigenista Nacional. Un espacio nuevo para un pensamiento nuevo. Debe señalarse que se trataba de un ámbito institucional. No era una práctica científica liberada de los amarres

institucionales, sino una ciencia comprometida con la consolidación de una ideología específica. Ya veremos más adelante cómo cuando la Revolución fue derrocada y el espacio de reflexión indigenista sobrevivió, éste se convirtió ya no en una instancia oficial, sino más bien en contra de los objetivos del Estado.

La nueva institución, el Instituto Indigenista Nacional, era, entonces, el ámbito de aplicación del cual el discurso indigenista obtendría su legitimidad. Los investigadores, a su vez, iban a realizar esta práctica concreta en el campo documental. Educado en las Universidad de Harvard y en la de Chicago, Goubaud Carrera, su primer director, iba a imprimir un sello bastante descriptivo y documental al trabajo de sus investigadores. El campo documental era, también, un ámbito de aplicación, legitimidad y origen del discurso indigenista.

Estas ideas generales relativas al tipo de antropología social que se practicaría en el Instituto Indigenista Nacional, nos llevan a considerar lo que Foucault llama "las posiciones del sujeto".

El filósofo francés nos dice que existen dos tipos de situaciones del sujeto: la situación perceptiva y la posición en la red de las informaciones. Respecto a la primera, podemos afirmar que los investigadores comandados por Goubaud Carrera tenían los ojos de aquel que simplemente mira y registra, y que, dentro de esta actividad de mirar, también oye y pregunta. Como sabemos, el antropólogo de esta época basaba su trabajo en gran parte en los llamados informantes: los guías de los investigadores eran gente representativa de las comunidades estudiadas. La forma en que era concebida la práctica antropológica sí imponía intermediarios instrumentales que desplazaban a los estudiosos a niveles perceptivos, diríamos, medios. Decimos esto en el sentido en que estaban interesados en la comprobación empírica de teorías generales acerca de los indios de Guatemala. Buscaban, en pocas palabras, los puntos en los que la cultura indígena se acercaba a la modernidad y establecer allí los vínculos necesarios en el proceso de adaptación.

Por otro lado, al gobierno central le interesaba sobremanera tanto la investigación, como la difusión de esta información. La posición dentro de la red de las informaciones del discurso en cuestión se tornaba importante. La ideología se

vería fortalecida, en última instancia, por esta difusión de los resultados que iban a mostrar cómo y cuán posible era adaptar al indígena a la modernidad y erradicar los problemas sociales derivados de esta situación. Nos atrevemos a afirmar que la difusión que tuvo el esfuerzo científico global del Instituto Indigenista Nacional fue mínima. Aquí se debe tomar en cuenta el nivel de analfabetismo del país y también la oposición radical al esfuerzo de integración que realizaba el Instituto Indigenista Nacional. Sin embargo, a no ser por los estratos más interesados en estos temas, los libros del Seminario de Integración Social Guatemalteca fueron muy poco conocidos y, en la medida que el tiempo pasó, la institución se desvinculó cada vez más de la política central del gobierno; el espíritu originario que impulsaba el conocimiento del indio como la base del cambio social, poco a poco fue viéndose como algo inoperativo, inútil. Cuando se dio el advenimiento del período post-revolucionario, ya la investigación no iba a pretender ser parte de la formación de la consciencia del ciudadano, del nuevo individuo guatemalteco. En suma, en la red de las informaciones, las investigaciones del Instituto Indigenista Nacional se redujeron a la publicación mínima de *Guatemala Indígena* y los volúmenes del Seminario propiamente dicho.

Ahora bien, ya hemos visto cómo surgen los objetos; más bien dicho, cómo se hacen visibles los objetos cuando un determinado interés surge. También hemos visto cómo esos objetos son tratados por el surgimiento de formas específicas de enunciados que, a su vez, dependen de las posiciones, los puntos perceptivos, la red de las informaciones y sus lugares estratégicos, etc. Ahora nos toca ver la forma en que esos dos elementos (objetos y modalidades enunciativas) se conjugan para dar paso a algo más formalizado e inteligible: los conceptos. ¿Cuáles son las reglas de formación de los conceptos que nos permiten hablar, emitir un determinado discurso?

Lo primero que debe ser considerado en este punto es cómo se suceden los enunciados unos a otros. Aquí, obviamente, vamos a considerar la idea anteriormente expuesta según la cual, por la instrumentalización ideológica de la ciencia, en la mayoría de los casos el camino a seguir era plantear una teoría del problema y buscarle una confirmación empírica. En este sentido puede decirse que su esquema fundamental era el típico: hipótesis-verificación. En un sentido más amplio podríamos afirmar que existían dos niveles fundamentales

dentro del proyecto general del Instituto Indigenista Nacional. En la instancia más general, cabe indicar que el Seminario se planteaba el supuesto que el indígena sí era adaptable a la modernidad. Y a un nivel más concreto se planteaban las hipótesis más concretas de cada estudio antropológico. En síntesis, al interior de cada formulación hipotética se encontraba la hipótesis de fondo: en la medida en que lo conociéramos, el indígena se adaptaría mejor a la modernidad y los objetivos de la nueva Guatemala.

En su discurso de toma de posesión como primer director: Goubaud Carrera nos dice: "Su misión (la del Instituto Indigenista Nacional afiliado al Interamericano) es idear los medios y las formas de fomentar la actual política social nacional entre los grupos indígenas, pero al mismo tiempo trata de evitar las características traumáticas de las transformaciones sociales rápidas". Ahora, a la base de esta hipótesis de fondo está la teoría de La Farge que divide la secuencia de influencias extranjeras en el mundo indígena en cinco períodos a contar desde 1524:

"Primer período: el impacto de la conquista española, de 1524 a 1600.

Segundo período: de adaptación del indígena a la transformación cultural originada por los españoles, de 1600 a 1720.

Tercer período: de relajación del dominio español sobre los rasgos culturales indígenas que habían sobrevivido, de 1720 a más o menos 1800.

Cuarto período: primera etapa de la integración del indígena a la cultura guatemalteca, de 1800 a 1880. La independencia de España se obtuvo en 1821 y, tanto los indígenas como los no indígenas de Guatemala, se convirtieron en ciudadanos del país.

Quinto período: segunda etapa de la integración del indígena a la cultura moderna de Guatemala, de 1880 en adelante, según La Farge" (Goubaud Carrera, 1964: p. 142).

De acuerdo con estas ideas básicas respecto a la historia de los indígenas guatemaltecos, es fácil derivar la idea según la cual el cambio cultural no es una cosa desconocida por estos pueblos. El problema estribaba en que nunca se había impuesto el proceso de cambio correcto: sin cambios rápidos y traumáticos y buscando su salida de la pobreza.

Es conveniente tomar en cuenta las anteriores consideraciones, pues cuando leemos algunas de estas obras pensamos que empiezan sin más presuposiciones que los datos empíricos recogidos en el trabajo de campo. Estas líneas dan alguna idea de los presupuestos que, en el fondo, se intentaba probar y que, de alguna manera, guiaba también la escogencia de los datos empíricos sobre los cuales se iba a apoyar el carácter verificativo del trabajo.

Pero en un discurso, las modalidades enunciativas no generan conceptos sólo por las relaciones de sucesión que establecen, sino también por las formas de coexistencia. Al hacer un corte vertical en un discurso, nos damos cuenta de la existencia de características comunes a la forma en que los enunciados existen unos al lado de los otros. Lo que dijimos anteriormente respecto a las presuposiciones define una forma de coexistencia. Estos dos niveles de hipótesis-verificación coexisten, pues se dan uno dentro del otro. Sin embargo, no solamente se encuentra este principio de la supuesta adaptabilidad del indígena a la modernidad: también podemos hablar de otras ideas básicas presentes en todo estudio científico de aquella época; por ejemplo, si todo esfuerzo teórico-práctico iba orientado a apoyar el proceso de superación del indígena, existía la presuposición de que su forma propia de vivir, concebir el mundo, percibir, creer, etc., era equivocada en la medida en que no coincidía con su correspondiente moderno. Ahora bien, esa superación iba a ser real en la medida en que como ya dijimos, le proveyera de los medios necesarios para salir de una pobreza concebida socio-económicamente. Estas presuposiciones básicas eran comunes a todo estudio, permanecían allí por vía de la aceptación justificada por la tradición y la autoridad, y aparecían como comentarios.

Por otro lado, lo que hemos dicho en relación a la incidencia del campo socio-económico (y sobre todo de la economía) en la antropología y pedagogía en forma de principios de reflexión, nos aclara la idea de la jerarquía de ciencias

que operaba en el interior de esta ideología revolucionaria. Así, estos presupuestos sirvieron de confirmación analógica, de principio general y de premisas aceptadas para un razonamiento, de modelos que se podían transferir a otros contenidos, o de instancia superior con la que había que confrontar y a la que se debía someter al menos algunas de las proposiciones que se afirmaban.

Pero también hay una forma de coexistencia que Foucault llama el dominio de la memoria. Estos son enunciados que ya ni se admiten ni se discuten (y que no definen, ya por consiguiente, ni un cuerpo de verdades ni un dominio de validez), sino respecto a los cuales se establecen relaciones de filiación, de génesis, de transformación, de continuidad y de discontinuidad histórica. En el caso que nos ocupa es claro que estos prejuicios son del orden del etnocentrismo. Ya ni se discutía ni era necesario admitir que el indio, desde hacía casi quinientos años, había iniciado un proceso de adaptación que debía alcanzar el punto culminante del desarrollo y el abandono pleno de su cultura.

Respecto a los procedimientos de intervención, no podemos hablar de técnicas de reescritura, pues de estas cosas nunca se había hablado en la forma en que se hizo, es decir, desde el interior de una ideología específica. Por el contrario, sí hubo métodos de transcripción, no de enunciados que pertenecieran a otros discursos, sino de maneras de conceptualizar distintas a las propias requeridas por las realidades analizadas. Con lo anterior queremos confirmar, en este caso, lo que pasa en general con toda la ciencia de la modernidad: en todo estudio, lo contingente, lo que es el contenido concreto de estudio, está en un segundo plano en relación a la verificación interna de la lógica propia de la ciencia que está siendo practicada. Transcripción de procedimientos, adopción de modelos de reflexión. Esto no resulta extraño porque se trata de la actitud ideológica por excelencia: un evento histórico cualquiera da pie para la importación y aplicación de un modelo preexistente de interacción social y esta actitud se extiende a todas las actividades, decisiones y procesos propios de la Revolución.

Por otro lado, también fue evidente (y esto aún se revela en muchas prácticas científicas hoy en día) cómo un instrumento utilizado a todo lo largo de estas investigaciones fue la estadística y los métodos cuantitativos cuyos resultados eran, luego, traducidos a formulaciones cuantitativas. Este procedimiento de

intervención fue, posiblemente, uno de los más usados. Los métodos cuantitativos no eran más que un apoyo *rigurosamente* científico de lo que se quería decir, de antemano, del carácter cualitativo de la vida indígena. Ahora, para estos investigadores, los procedimientos antes indicados constituían la única posibilidad de acrecentar la aproximación de los enunciados para refinar su exactitud. Una vez más vemos cómo el espíritu rector del pensamiento revolucionario era de corte racionalista: a más apoyo cuantitativo, mayor objetividad en los resultados. Es increíble darse cuenta cómo los científicos estaban ciegos a la prioridad del carácter cualitativo de las realidades estudiadas.

Este nuevo criterio validó (vamos a decirlo así) el dominio de los enunciados indigenistas. Recordemos que se había afirmado la inexistencia del espacio de reflexión indigenista durante el período conservador. No sólo se dio su creación, su apertura, sino también su validación científica. Ahora, es importante volver un poco al inicio de nuestras consideraciones analíticas en relación a este discurso y recordar que la ideología revolucionaria y su visión del problema indígena estaban enmarcadas dentro de los límites impuestos básicamente por la pedagogía, la antropología y las ciencias sociales de apoyo al estudio cuantitativo de las realidades sociales indígenas. Esto nos da una idea de los campos de dominio del discurso indigenista de la Revolución.

Cuando decimos que todas estas ciencias definen campos de dominio del indigenismo revolucionario, no queremos decir que sus áreas de influencia estaban separadas unas de otras. Esto sería absurdo. Es claro cómo en los volúmenes multidisciplinarios publicados por el Instituto Indigenista Nacional hay una constante transferencia de enunciados de un campo de aplicación a otro. El espíritu revolucionario, como sabemos, estaba fundamentalmente inspirado por la visión totalizadora de la sociedad desde los condicionantes económicos; esto daba un rasgo característico a la propia práctica antropológica o al diseño de planes de acción educativa en los sectores indígenas del país, por ejemplo. Por otro lado, la antropología servía también como un hilo conductor en construcción de la ideología de la Revolución. Es clara la presencia de esa nueva idea del hombre, que nosotros hemos denominado el ciudadano, como telos del desarrollo del indígena y como paradigma insoslayable en el desarrollo y dominio de la cultura ideológica ladina que empezó a emerger con el derrocamiento de la dictadura conservadora. En síntesis, podemos afirmar que

la colaboración de todas estas ciencias se dio en función de la construcción de la nueva identidad del guatemalteco como presupuesto básico de la construcción de la guatemalidad y del desarrollo de un pueblo históricamente dividido.

Estas últimas ideas nos llevan a poder afirmar de qué manera esta interdisciplinariedad al servicio de la ideología, de ideas preconcebidas, previas a las evidencias de la investigación científica, definió los métodos de sistematización de proposiciones ya existentes, los métodos de redistribución de enunciados ligados ya los unos a los otros, pero que se recompusieron en un nuevo conjunto sistemático. La modernidad del conservadurismo era, digámoslo así, más blanda que la que nos propusieron los científicos sociales de la Revolución. Para éstos, la ciencia no solamente debía hacer ver, sino también justificar, y para poder hacerlo de la mejor forma debía sistematizarse. En otras palabras, debía pretender que, en el fondo, todas las ciencias dijeran y operaran más o menos en la misma dirección. Para los científicos del 44, los objetivos básicos de la práctica científica estaban claros. Nos atreveríamos a decir que, en Guatemala, ésta ha sido una de las veces en que el fenómeno se ha presentado de una forma clara. Lo anterior no significa que la sistematización (cualquiera que sea) de la ciencia garantiza su objetividad. Simplemente estamos diciendo que el proyecto político de la Revolución de 1944 buscó solidez discursiva en estos mecanismos de transferencia, sistematización y redistribución de lo que se decía acerca del indio. Esto ha sido extremadamente importante en la historia del pensamiento guatemalteco. Sólo con ver a nuestro alrededor obtenemos un panorama de cuánto esas ideas han persistido en el pensamiento de nuestros científicos sociales. No fue sino hasta la crisis social que vivimos en la década de 1980, el derrumbe mundial de la izquierda política internacional y el advenimiento (como una necesidad) del culturalismo antropológico, que estamos cambiando nuestra forma de acercarnos, de evaluar e incluso de ver a los grupos mayas guatemaltecos.

En suma podríamos afirmar que, a la base de la práctica de la ciencia social en la Guatemala revolucionaria, se encontraba la visión socio-económica del indio. El indio como sujeto de condicionamiento económico, como necesitado de una transculturación urgente para su desarrollo. Inmediatamente después, en la jerarquía de la sistematización de las ciencias, hacían su ingreso las que jugaban un papel estratégico, las que empezaban la labor de realización del proyecto

político; de éstas, la antropología era una de las más importantes porque, en términos del deber ser del hombre guatemalteco, era la encargada de convertir los resultados de las investigaciones o criterios económicos en teorías acerca del hombre nuevo, de la nueva sociedad guatemalteca.

Entre estas ciencias intermedias tenemos también ciencias como la propia política, pero sobre todo, la pedagogía. La escuela iba a convertirse en el crisol, en la instancia de transculturación. Idealmente hubiese sido sensato concebirla como un puente entre las dos culturas; el problema consistía en que una de ellas tenía que caminarlo sin derecho a volver a su lugar de origen. La política y la pedagogía simplemente recogían esos modelos elaborados en el dominio antropológico e intentaban proyectarlos, difundirlos, convertirlos en consciencia nacional, usarlos como sustituto de la identidad real. La pedagogía llamando a la construcción de un nuevo guatemalteco desde la visión de su país hasta la clarificación de sus deberes cívicos, y la política llamando al compromiso, a la responsabilidad con el nuevo proceso político-democrático, al compromiso social de convertirse y convertir a los miembros de la sociedad al proyecto revolucionario.

Subsidiarios y dependientes directas de estas ciencias intermedias estaban todos los procesos técnicos que consolidaban realmente los procesos ideológicos en obras. En otras palabras, eran estas ciencias intermedias guiadas por la visión socio-económica de la vida las que se iban a convertir en la fuente del sentido de la aplicación de las técnicas de construcción, de operativización de las dinámicas administrativas de las instituciones estatales, etc. La actividad concreta del Estado iba a estar guiada por esta ideología construida sobre la estructura de la jerarquía de la ciencia social expuesta. Este era como el andamiaje que hizo posible a los gobiernos revolucionarios decidir cómo iban a invertir, qué medidas iban a tomar, qué medidas eran más urgentes, con qué intensidad introducirlas, cuándo incrementar esa intensidad, cómo presentarlas, a quién dirigirlas, etc.

Estas ideas nos llevan al tema de la formación de las estrategias. Como hemos visto, la visión ideológica de la ciencia es, precisamente, una visión estratégica.

En el pensamiento de Foucault, la estrategia se define como el tema o la teoría formado por ciertos reagrupamientos de objetos, ciertos tipos de enunciación y ciertas organizaciones de conceptos, generados por diferentes discursos.

Pensamos que cae de su peso lo que fue estratégico en el caso del indio dentro del ámbito de la ideología revolucionaria. Sin embargo, debemos señalar que la conjunción de una nueva visión del indio, una ideología específica y los instrumentos que iban a hacer posible la instauración real de dicha ideología, fue un reagrupamiento (en algunos casos) de objetos y formas de enunciación que jugó un papel claramente estratégico.

Las estrategias se expresan en puntos de difracción. Un ejemplo de incompatibilidad podría ser el hecho de que nunca fue tan manifiesta la oposición de conceptos de ladino e indígena. Era necesario marcar la diferencia para poder plantear las condiciones de su acercamiento. Ahora bien, ese acercamiento se va a dar siempre en términos de lo que Foucault llama puntos de enganche de una sistematización. Ya hemos visto la forma en que se sistematizó el conocimiento con base en la visión económica de la vida; y esta misma dinámica va a ser aplicada en el medio de la tensión dialéctica sostenida por los conceptos de ladino e indígena, para hacer de esa dicotomía no algo irreconciliable, sino la teoría del movimiento social en Guatemala.

Sin embargo, como dice el mismo Foucault, nunca se realizan todos los juegos posibles de la manera más efectiva. En este sentido es necesario dar cuenta de cómo y por qué se han hecho las elecciones realizadas. El problema es cómo realizar esta tarea. Foucault nos propone algunos pasos sencillos: una descripción de la economía de la constelación discursiva, de la función que ejerce el discurso en un campo de prácticas no discursivas, del régimen y los procesos de apropiación del discurso y de las posiciones posibles del deseo en relación con el discurso.

En el caso de la descripción de la economía de la constelación discursiva, conviene al conocimiento de las instancias de decisión, de elección, el conocer en una sola visión la estructura, el mapa general de discursos a los que pertenece el discurso estudiado. Vale decir aquí que el discurso indigenista adoptado por el Instituto Indigenista Nacional, estaba dentro de las condiciones sentadas por

la forma en que la antropología social se enseñaba y practicaba en las universidades estadounidenses (donde Goubaud Carrera había estudiado y a donde pertenecían gente como Richard Adams y los nombres más famosos de la serie del Seminario de Integración Social de Guatemala), así como por la instrumentalización que de él hacía un discurso más amplio: la ideología del sistema. La antropología se consideraba como la prueba científica que se necesitaba para justificar la integración social. Ahora bien, debe tenerse cuidado con esta expresión. Integración social significaba únicamente la adaptación del indígena a la nueva cultura emergente, a la cultura moderna; en el caso del ladino no iba a darse ningún cambio claramente transcultural. Todo lo contrario, al pedirle que se convirtiese en el ciudadano ideal, se le pedía que incorporara a su consciencia social los adelantos del desarrollo de las sociedades modernas más adelantadas; pero este proceso era, más bien, una profundización de su orientación cultural original, una apropiación del sentido contemporáneo de Occidente.

Este es un buen momento para señalar una característica clásica de la práctica científica que hemos hecho durante años: la realidad estudiada no se concibe como aquello que vendrá a dar vida a los lineamientos teóricos provenientes de las ciencias sociales; sino como lo que va a ser modelado, caracterizado y configurado por esos lineamientos vacíos de contenidos vitales. Así es como nuestra intelectualidad se convierte en subsidiaria y espuria. No logramos ir más allá del cerco que nos imponen las reglas y, en esta situación, decimos lo que dice la teoría.

Por otro lado, debemos considerar el papel que el discurso antropológico desempeñó con respecto a un campo de prácticas no discursivas, lo cual es muy importante, ya que en esto consistía precisamente el objetivo fundamental del discurso en cuestión: modificar conductas tanto del ladino (de condicionamientos conservadores, a su liberación ciudadana) como del indígena (de persona primitiva ajena a la modernización de la vida, a estar plenamente integrada al nuevo proyecto político). Es importante hacer ver que esta función del discurso antropológico era completamente alienante; y aquí podemos introducir el tema de la alienación de la mano de lo que hemos venido analizando a lo largo del documento: la ideología. Un pensamiento ideológico promueve, provoca, facilita, hace posible, impulsa un proceso de pérdida o de modificación

profunda del principio de identidad. Interesaba que el indígena ya no fuese capaz de reconocerse, fundamentalmente, a la luz de su historia, su simbología, sus prácticas culturales; interesaba que dejara eso en un segundo plano y que adoptase una nueva personalidad cívica, porque no podemos llamar a este individuo *planificado* alguien poseedor de una nueva personalidad cultural, pues era bastante menos que eso: su identificación debía ir en la línea de algunos elementos orientados a la simbolización de la ideología revolucionaria.

Con respecto al régimen y los procesos de apropiación del discurso hay bastante que decir. Se entiende como el derecho de hablar, la competencia para comprender, el acceso legítimo e inmediato al cuerpo de los enunciados formulados y la capacidad para convertir este discurso en decisiones, instituciones o prácticas no discursivas concretas. En Guatemala, que ha sido un país claramente jerarquizado en su organización social, estos procesos de apropiación del discurso y su régimen se dieron plenamente. Debería decirse que había personajes vinculados directamente con la concepción y ejecución de la Revolución contra el régimen conservador, los que estaban completamente habilitados para poseer el discurso: eran quienes podían interpretar, comprender, proyectar el discurso ideológico general. Ahora bien, dentro de este grupo político existió uno aún más restringido que sostenía el conocimiento científico social. Estas personas fueron quienes tradujeron la ideología a los términos propios de un indigenismo. Es curioso cómo, en ningún momento, el nuevo indigenismo tomó en cuenta lo que el propio indígena tenía que decir acerca de sí mismo y de su posible incorporación a un proceso social en el cual no había participado sino como espectador. Más adelante veremos cómo esta situación generó el discurso indianista que actualmente ha proliferado tanto.

Finalmente, debemos considerar todavía la relación que establece el discurso con el deseo. Nos parece que esto es muy importante ya que, en sentido estricto, consideramos la ideología como un resultado del juego de la imaginación. En el sentido marxista del término, ideológico es aquello que se concibe como una falsificación de la realidad. En el caso de la Revolución de 1944, la ideología consistió en la falsificación de realidades concretas (como la forma de vivir de las comunidades mayas) por la absolutización del valor social de un proceso que sólo ocurrió en algunos sectores ladinos de la sociedad guatemalteca. La idealización y absolutización del pasado vino a sustituir las realidades étnicas

que estaban a la vista. Este es un clarísimo y dramático ejemplo de cómo el discurso ocupa posiciones estratégicas y determinantes con respecto al deseo. Aquí fue mucho más importante lo que los ideólogos (científicos o políticos) querían del indígena, que lo que éste era realmente. Ellos querían un indígena incorporado al mundo moderno, que pensara como ladino; pero que al mismo tiempo aportara todo su pasado y sus valores culturales. Es importante darnos cuenta de la función del discurso en su relación con el deseo, pues siempre pensamos que esto es propio del discurso poético, metafórico: los que versan sobre la riqueza, sobre la lengua, sobre la naturaleza, sobre la locura, sobre la vida y sobre la muerte, y muchos otros, quizá, bastante más abstractos, pueden ocupar en relación al deseo situaciones bien determinadas y determinantes del carácter propio de esos discursos; en otras palabras, esta posición perfectamente puede adjudicarles un carácter imaginario. Ahora bien, el problema de los discursos que nos ocupan (las ciencias sociales, en general) es que supuestamente están orientados hacia el descubrimiento de una verdad libre de cualquier sombra de subjetivismo. La fuertísima relación con el deseo, hace de la objetividad de estos discursos un asunto muy relativo de cara a la subjetividad del deseo que los mueve.



..... LA
CONTRARREVOLUCIÓN

Para establecer un vínculo entre la primera parte de este trabajo (*La Revolución*) y la presente, creemos necesaria una nota histórica aclaratoria.

En 1951, el Coronel Jacobo Arbenz Guzmán ganó las elecciones generales en Guatemala. En el siguiente año se plantearon algunos proyectos de desarrollo, entre los que podemos contar:

- 1) romper con el monopolio del transporte;
- 2) construir diversas carreteras (entre ellas la de la ruta al Atlántico para posibilitar el comercio con Europa);
- 3) romper el monocultivismo y generar la diversificación de cultivos (entre ellos se intentaba ingresar al cultivo cuyos productos fueron procesados industrialmente como el algodón y de los aceites esenciales;
- 4) romper el monopolio de los energéticos y generar una red de hidroeléctricas;
- 5) modernizar el país generando cientos de miles de pequeños productores o, en su caso, agruparlos en empresas antimonopólicas.

Ciertos sectores de la sociedad guatemalteca, apoyados por el gobierno de Estados Unidos (dirigido en aquel entonces por el General Dwight Eisenhower y John Foster Dulles), planificaron y ejecutaron una intervención diplomática y militar que culminó con lo que hoy conocemos como el Golpe de Estado del 27 de junio de 1954. El nuevo gobierno formalmente se declaró contrarrevolucionario. Ahora bien, esta oposición a la Revolución fue absoluta únicamente en el ámbito ideológico, ya que algunos de los proyectos mencionados se llevaron a su conclusión, mientras otros simplemente se abandonaron. Nunca podremos saber si eran o no viables los proyectos que, inscritos en la dimensión ideológica, habían sido concebidos para ser ejecutados en decenas de años, ya que, como sabemos, el gobierno de Arbenz Guzmán duró sólo un año efectivo.

Hecha esta aclaración histórica, pasaremos al análisis discursivo de la Contrarrevolución.

Aunque parezca mentira, con relación al tema indígena se observan muy pocas diferencias entre los revolucionarios y los contrarrevolucionarios. Aquí podemos hacer énfasis en que el problema de la consideración de una realidad cultural distinta no es de diferencia ideológica, sino de pertenencia a una misma corriente de pensamiento. Si nos ubicamos en los extremos, debemos afirmar que tanto el liberalismo ortodoxo como el marxismo ortodoxo son producto del pensamiento racionalista; son racionalismos en el fondo. Este es el factor determinante en cuanto a la consideración del ser del indígena; al mismo tiempo fue también la razón fundamental para que, con sus pequeñas diferencias de proyecto político, tanto revolucionarios como contrarrevolucionarios no difirieran mucho con respecto, sobre todo, al papel que el indígena debía asumir en la historia de Guatemala.

Vale decir en este momento que fueron estas pequeñas diferencias ideológicas las que, poco a poco, convirtieron el Instituto Indigenista Nacional en una instancia crítica del poder político. En la medida en que, a partir de finales de la década de 1950, hicieron su ingreso las ideologías marxistas en las ciencias sociales practicadas en Guatemala, el Instituto Indigenista Nacional se fue separando del aparato estatal, se fue diferenciando como una instancia crítica y ya no como una instancia de apoyo al proyecto político medular. Es importante señalar esto como una característica de los juegos ideológicos propios de la política guatemalteca.

En cierto sentido podemos afirmar que la Contrarrevolución, por lo menos al principio, utilizó los mismos mecanismos usados por el pensamiento revolucionario para hacer emerger los objetos en cuestión en este estudio. Incluso podría decirse que, en este sentido, la Contrarrevolución se aprovechó de las construcciones instrumentales de la Revolución. La diferencia consistió en la orientación que se daba precisamente al fenómeno de emergencia de los objetos. Por ejemplo, si afirmamos que la superficie primaria de emergencia del objeto discursivo *indio* fue la misma sociedad guatemalteca, debemos aclarar que la Contrarrevolución trajo consigo un reordenamiento de los componentes estructurales de la sociedad. Ahora bien, con respecto a otras superficies de emergencia, podríamos afirmar que el indio se hizo evidente no tanto en la reformulación de la naturaleza de la sociedad guatemalteca, sino más bien en la reconceptualización de los papeles de los grupos integrantes a la luz del

proyecto de desarrollo económico. La Contrarrevolución no va a intentar forjar una guatemalidad mestiza (como fue el caso de la Revolución de Octubre de 1944) sobre la base de una ideología, sino va a asumir el proceso de ladinización como algo inevitable, como algo a lo que había que adaptarse de cara a su actualidad.

Sin embargo, cuando nos planteamos el problema de las instancias de delimitación, la situación cambia un poco.

Como vimos anteriormente, la ideología revolucionaria vio la necesidad de inscribir su pensamiento, de usar canales concretos de reflexión para hacer emerger los objetos que era necesario hacer visibles. En esta línea fue creado el Instituto Indigenista Nacional y también se hizo una serie de reformas importantes en el sistema educativo nacional. La Contrarrevolución heredó, digámoslo así, una infraestructura que, en términos de su modernización, ya había sido reformada. Así, no tuvo la necesidad de iniciar actividades, de propiciar el estudio de tal o cual ciencia social; las instituciones creadas con un pensamiento revolucionario ya estaban haciendo ese trabajo. Lo único que debía hacerse era re-orientar sus objetivos. Esto fue algo que no se hizo explícitamente, pero sí de hecho. La antropología, por ejemplo empezó a dar mayor énfasis al problema de la integración desde la perspectiva de la ladinización, de propiciar el proceso emergente de una nueva cultura. Prueba de esto es el seminario que se realizó en 1956 con el tema de la integración social en Guatemala. La pedagogía, por su lado, perdió su espíritu revolucionario y se convirtió en un espacio de lucha de poder político a través de la organización sindical. Como puede verse, el sistema gubernamental siguió usando las mismas instancias de influencia ideológica sobre la población; sin embargo, la orientación cambió. Esta situación suscitó un cambio radical en la forma en que el ladino, por lo menos, se relacionaba con las instituciones. Durante los dos gobiernos revolucionarios, era obvio cómo mucha gente participó de los ideales propios del movimiento; toda esta gente y aquella que, aunque no estaba de acuerdo, sí reconocía la autenticidad del advenimiento de los simpatizantes, dejó de creer en las instituciones o, como se dice actualmente, las instituciones perdieron toda credibilidad. Con la intervención de la Contrarrevolución en la historia de Guatemala, empezó la crisis institucional que todavía nos alcanza. Aunque parcialmente, la Revolución sí era representativa del sentir anti-

dictatorial; sin embargo, después de su derrocamiento, desde los poderes del Estado hasta los partidos políticos perdieron todo prestigio, representatividad, credibilidad.

En sentido amplio podríamos decir que, con la Contrarrevolución, se empezó a generar un sentimiento popular de indiferencia y de no-participación en la vida política. Nos atrevemos a afirmar que esto se debió al trauma de vivir el corte violento de un proyecto que había surgido de una necesidad genuina. Esta situación generó un reordenamiento (reagrupamiento, oposición y clasificación) de los diferentes objetos del discurso. Como hemos visto al principio de nuestra primera parte, los objetos en cuestión han sido: el nuevo ciudadano, el indio, el problema indígena, la cultura moderna y la nueva idea del Estado.

De acuerdo a lo descrito hasta aquí, la Contrarrevolución dio un giro ideológico al proyecto político nacional. Esto se manifestó en una nueva manera de entender los distintos objetos del discurso. El nuevo ciudadano, por ejemplo, ya no podía concebirse en términos de un nuevo guatemalteco, base de una nueva sociedad justa e igualitaria (desde el punto de vista social). La justicia y la igualdad de este nuevo proyecto iba, más bien, en la línea de un burdo liberalismo criollo y montado sobre la estructura del pacto tácito e inquebrantable entre gobierno y oligarquía económicamente poderosa. El nuevo ciudadano, entonces, aunque todavía enmarcado dentro de un espacio supuestamente democrático, ya no era tan veraz, tan sólido, tan auténtico, como se había presentado en la Revolución; el nuevo ciudadano contrarrevolucionario era un ambiguo personaje ambivalente entre dos polos de atracción: el carácter democrático de las conquistas *modernas* de la Revolución y una sombra de voluntad dictatorial representada ya no por un caudillo (como Ubico), sino por una institución: el ejército. Esta ambivalencia era la causa de la falta de claridad en la consciencia política del nuevo ciudadano, la causa de la falta de credibilidad del mismo ciudadano en su propio ser político. No podía decirse que no se vivía en una democracia, pues las instituciones se mantuvieron, se continuaron efectuando las elecciones, etc.; no obstante, todos empezaron a reparar en que ese discurso ideológico se movía sobre un trasfondo más real y oscuro que era, de hecho, una vuelta a la política de fuerza pre-revolucionaria. ¿Cómo se podía pedir una participación genuina al nuevo ciudadano si, al mismo tiempo, se le evidenciaba que la política contrarrevolucionaria consistía en el juego de decir una cosa y hacer otra?

En el caso del indio el problema fue menos sutil. En pocas palabras podríamos decir que el problema aquí consistió en que la nueva orientación de la política dejó de interesarse en llevar adelante de una forma cierta y auténtica los medios pacíficos para integrar al indígena a la cultura moderna. La Contrarrevolución dejó de promover la práctica antropológica y pedagógica como instrumentos válidos para integrar al indígena. Nos atreveríamos a afirmar que, en ese trasfondo real de la nueva política que acabamos de describir, existía la convicción de que el proceso de ladinización era algo que se daba obligadamente desde las necesidades económicas y que, en virtud de esto, no hacía falta entender, conocer y menos comprender al indígena para integrarlo al desarrollo de la nueva cultura emergente. Así, el problema indígena dejaba de ser un problema social y se convertía en un problema económico. La Revolución, por lo menos, concibió este problema en la esfera social principalmente, como una problemática de integración social, de reordenamiento de la interacción social; pero la Contrarrevolución no vio en esto más que un problema económico y, en el orden social, no vio más que la solución del sometimiento a la fuerza de un proceso incuestionado e incuestionable, ya que el objetivo general no era la integración de la sociedad para la promoción de la justicia, sino el mantenimiento de la posesión de los instrumentos que hacen posible el acceso y el ejercicio del poder.

La cultura moderna, por su parte, empezó a verse como una cultura nueva, emergente, compuesta fundamentalmente por los mestizos, la masa media y que, poco a poco, debía irse ganando a los estratos bajos de la población guatemalteca en general.

Finalmente, sólo queremos señalar que el Estado, en la consciencia de esos nuevos ciudadanos ambivalentes, faltos de fe en sí mismos y en sus instituciones, dejó de ser el elemento que iba a equilibrar socialmente las diferencias que habían existido a lo largo de nuestra historia, y se convirtió en un aparato represor, garante de los privilegios de los grupos dominantes.

Esta prevalencia del tema económico y de los intereses de quienes detentaban el poder dio como resultado, también, una nueva clasificación de los temas relativos al Estado. Como acabamos de decir, el marco de reconciliación social ideológica planteado por la Revolución, simplemente desapareció; en su lugar se instauró el marco (implícito, no clarificado) de la defensa de los intereses del

poder económico: el anti-comunismo democrático ideológicamente defendido como la única vía del desarrollo. Vale la pena mencionar, también, que a la base de esta nueva actitud política se encontraba la presión mundial de las fuerzas antagónicas de la guerra fría; podríamos decir, entonces, que esta oposición se dio claramente al interior de nuestra sociedad. Aquí es importante mencionar que este proceso de polarización generó la práctica de la sociología y del marxismo en la Universidad de San Carlos. Es importante porque se vio en este discurso de la izquierda marxista el medio para recuperar los ideales perdidos de una sociedad justa y no dividida; al mismo tiempo la teoría social marxista también daba la posibilidad de plantear el problema de la integración del indígena a un esquema nacional de desarrollo. Por ello, hacemos la aclaración, en términos del respeto al ser propio del indígena, ninguno de los proyectos de integración ha representado una verdadera alternativa de expresión auténtica de la cultura y las formas propias de vida del mundo indígena.

Ahora, si nos preguntamos ¿quién hablaba?, ¿quién tenía la autoridad de emitir el discurso de la nueva orientación de la ideología?, debemos hacer ver que ya no era el científico, el antropólogo o el pedagogo: ahora, sobre todos los objetos en cuestión, privaba el discurso del político. Ya no había, por ejemplo, antropólogos que asumieran la responsabilidad y la misión del régimen de llevar adelante un proyecto científico para apoyar la ideología del sistema; había, más bien, políticos interesados en salvaguardar al país de la influencia comunista internacional: allí entraban todos los temas: el problema indígena, el nuevo ciudadano, la idea del Estado y de la sociedad guatemalteca moderna. Como es obvio, estos políticos iban a emitir este discurso, preferentemente, desde las instituciones gubernamentales: la autoridad de una instancia de poder iba a constituirse en el último punto de apoyo del nuevo discurso.

Por otro lado, el político emisor del discurso ideológico nuevo ni siquiera tenía la voluntad de aparentar un supuesto diálogo con el mundo indígena; su postura no era la del sujeto interrogante u oyente, que mira y registra, sino era la del sujeto que mira, emite juicios de valor y toma decisiones.

En este plano era más importante la actitud (lo que Foucault llama las prácticas no discursivas) que el discurso. No se daba mucha importancia a este último, pues la fuerza era el verdadero garante del mantenimiento de la situación de opresión de la población en general. Esta es la causa de por qué el miedo tiene

un papel muy importante en nuestra sociedad: el discurso ideológico concebido para convencer a la gente de la conveniencia de una determinada forma de gobierno, había sufrido tal grado de deterioro que lo único que podía mantener la vida de la población dentro de los marcos de la democracia y la representatividad política era el temor.

Respecto a las reglas de formación de los conceptos podríamos decir que, dado lo que acabamos de exponer, estas reglas se reducirían a ciertos presupuestos: la mayor consigna ideológica era evitar la intromisión del comunismo en la vida política de Guatemala; era necesario crear instancias de poder que garantizaran lo anterior; el problema indígena se resolvería como consecuencia del desarrollo económico: para que todo esto fuera posible era necesario un pacto permanente (independiente de los vaivenes de la vida política partidista) entre grupo gobernante y grupo económicamente poderoso.

A grandes rasgos, éstos son los presupuestos que estaban a la base del nuevo discurso político. Cabe preguntar ¿qué tan presentes están en nuestra vida política actual?

Estos planteamientos operaban como las condiciones ineludibles de la formación de los conceptos básicos del discurso y de las prácticas no discursivas de la ideología contrarrevolucionaria.

Como puede verse, la ideología se reorientó, pues dichos presupuestos no siguieron siendo los mismos. Ahora bien, algunas cosas se mantuvieron a título de posibilidad de sobrevivencia, como la democracia, por ejemplo: la Contrarrevolución malentendió este sistema de gobierno por el simple dar elecciones y por un liberalismo entendido sólo en su radical oposición al comunismo. Digamos que la variación de la democracia contrarrevolucionaria consistió en su particular forma de ser democrática. Aunque ideológicamente, la Revolución pretendió ser democrática en su interés por dar a las grandes mayorías las condiciones materiales del desarrollo; por su parte, su contrapartida neutralizó esta orientación reduciéndola al espacio de las libertades y poderes del individuo. Según este nuevo pensamiento, la libertad y la realización no son del orden social sino, básicamente, del individual: así, el Estado debe ocuparse sólo del juego político partidista y electorero e interferir lo menos posible en las

disposiciones reguladoras de las condiciones de producción y desarrollo particular, empresarial.

Ahora bien, volviendo a lo que son los enunciados de este nuevo discurso, podemos afirmar que sus relaciones son, fundamentalmente, de índole repetitiva y de aceptación justificada por la autoridad. En el primer caso estamos tratando de decir que los presupuestos básicos de la ideología están presentes en todos los discursos derivados de ella. El segundo caso es más interesante, pues se trata de la vuelta inconsciente a algunos valores conservadores. El liberalismo de la Contrarrevolución simplemente disfrazó de democracia un espíritu claramente conservador donde la consigna principal fue el dominio por él mismo. El disfraz de democracia hizo posible llamar liberalismo a lo que, en verdad, fue un conservadurismo extremo. Podría decirse que la experiencia revolucionaria hizo pensar en los riesgos de abrir el espacio social a la constitución de la idea de democracia. Había que reorientar la ideología y hacer que, así como sucedió durante la Revolución, también invadiera campos distintos del discurso. Ya hemos señalado anteriormente que la ideología (en cualquiera de sus vertientes) funciona a manera de premisa; es lo que Foucault llama *principio general*. Ahora bien, como la red que sustenta el campo de concomitancia no se limita a la relación entre ideología y otros discursos, sino también a las relaciones particulares entre estos discursos, podemos afirmar que las premisas provenientes de la ideología generaron modelos y los modelos se transfirieron de un discurso a otro. En esta red, los modelos emanaron del discurso político; pero se debe tomar en cuenta que su espíritu conservador se fundamenta en algo que va más allá del discurso propiamente dicho: en una manera de ser.

Si hemos hablado de premisas que eran aceptadas por la simple justificación de la autoridad, tenemos que implicar necesariamente un dominio de memoria. Los presupuestos representan enunciados que no son ya discutidos. Ahora bien, las premisas siempre son enunciados; aquí estamos hablando más bien de ese sustrato histórico que subyace a los enunciados matrices. Respecto al dominio de memoria establecemos relaciones de filiación, génesis, transformación, continuidad o discontinuidad. En el caso que nos ocupa, la contrarrevolución estableció una relación de filiación con algunos prejuicios conservadores (que también fueron compartidos por la Revolución, pero con un sentido distinto): estamos hablando del sentimiento de superioridad de la

cultura ladina sobre la indígena. A su vez, esta idea intentaba dar continuidad a la importantísima noción de Estado guatemalteco.

Por otro lado, la reorientación de la ideología exigía el uso de procedimientos de intervención. Era necesario, por ejemplo, reescribir el indigenismo tradicional. La nueva ideología dejaba de lado el pronóstico de defender al indígena (aunque fuera como campesino necesitado de tierra y demás recursos para el mejoramiento socio-económico de su vida) y se limitaba a reducir el indigenismo al discurso del mestizaje cultural. En este pensamiento que pretendía demostrar que, con el tiempo, la dinámica social del mestizaje iba a cubrir a todo el país convirtiéndolo en étnicamente homogéneo, los métodos cuantitativos usados por sociólogos y antropólogos se transformaban en formulaciones cuantitativas para afirmar y probar las premisas ideológicas de las ciencias. La existencia del mestizo y de una comunidad predominantemente mestiza eran las hipótesis básicas del indigenismo nuevo. Esta clara orientación y la también clara despreocupación por las medidas prácticas de mejoramiento del indígena generaron una recomposición, una redistribución de los enunciados en un nuevo conjunto sistemático. Ahora bien, es necesario aclarar que la vocación teórica de estos regímenes nunca fue tan explícita; debemos decir que su mejor expresión se dio en el campo de las prácticas no discursivas, es decir, en el ámbito de las actitudes.

Podemos afirmar, por otro lado, que la Contrarrevolución también desarrolló sus estrategias. Recordemos que una estrategia es el tema o la teoría (elecciones teóricas) formados por ciertos reagrupamientos de objetos, ciertos tipos de enunciación y ciertas organizaciones de conceptos generados por diferentes discursos. Ya hemos dicho anteriormente cómo y por qué se dieron estos reagrupamientos de los enunciados propios de la ideología nueva.

Si, como lo hemos venido haciendo, dividimos las reglas de formación de las estrategias en los puntos de difracción que, a su vez, se dividen en puntos de incompatibilidad, de equivalencia, de enganche y de decisión, tendremos que señalar cómo la incompatibilidad clásica del pensamiento indigenista ideológico de la Contrarrevolución es la que opone una visión del indígena como necesitado de desarrollarse en los caminos ineludibles del mestizaje, contra la visión folklórica de la cultura indígena como un valor histórico de todos. Este es, más

bien, un ejemplo de punto de difracción e incompatibilidad que pertenece más aún a una mentalidad colonialista que todavía se mantiene. Preguntémonos cuánto todavía tenemos esa mentalidad que nos hace descalificar, por un lado, y calificar, por otro, a la cultura indígena. El único sentido que esta paradoja tiene es el de la justificación del pensamiento ideológico que nos sostiene en el dominio del otro. Es importante apuntar aquí que el verdadero valor, es decir, el valor representativo de la ideología es *el desarrollo*; esta es la noción que avasalla al supuesto valor de un pasado arqueológicamente visto. El folklore es una visión estática y estéril del pasado, no tiene ninguna realidad en el campo de la toma de decisiones, en la esfera del destino y de las posibilidades del hombre. En otras palabras, la ideología colonialista (en el más amplio sentido) ha neutralizado las verdaderas, las auténticas potencialidades del hombre maya reduciéndolas a piezas arqueológicas inofensivas que simplemente representan el pasado, pero no lo hacen actual.

También tenemos puntos equivalentes o de equivalencia. Como hemos visto, estos puntos no difieren de los anteriormente expuestos (los de incompatibilidad), ya que tanto la ideología del mestizaje como la reducción de la vida de los mayas a mero folklore, son elementos formados de la misma manera y a partir de las mismas reglas; sus condiciones de aparición son idénticas; se sitúan a un mismo nivel, y en lugar de constituir un puro y simple defecto de coherencia, forman una alternativa. Tenemos que reconocer la naturaleza ideológica de ambas estrategias; sin embargo, el movimiento Revolucionario de 1944 claramente expone el plan de acción alienante, mientras la Contrarrevolución lo oculta. Y es que la ideología para poder realizarse y alcanzar sus objetivos necesita jugar a presentarse y ocultarse: el indígena sólo puede ser digno de respeto si entra en un proceso de transculturación y, por otro lado, su forma de ser indígena, eso que debe abandonar precisamente, es un valor para todos (incluyendo a aquellos que le exigen abandonarla).

Cuando exponemos esta paradoja interna de la ideología, tenemos acceso a su verdadera dinámica. En este punto es fácil ver (en virtud de la equivalencia) que ambos elementos se pertenecen mutuamente, no se oponen ni mucho menos, son parte de una misma estrategia cuyos procesos de formación estamos tratando de dilucidar.

Pero la estrategia no está completa si no vemos cómo estos elementos son los puntos de enganche de una sistematización discursiva. Ambos elementos generan toda una serie coherente de objetos. De la idea del desarrollo vinculado al mestizaje se deriva, precisamente, toda la ideología de la patria mestiza, de la homogeneidad étnica y de nuestra posibilidad de superar la condición de subdesarrollados. Por su parte, de la idea del valor de la cultura indígena deriva toda la visión folklórica de la cultura maya, piedra de toque de la promoción turística del país y hasta de obras literarias y pictóricas de fama y premios internacionales.

Cabe preguntarnos: ¿con qué fin son diseñadas estas estrategias? Creemos que Guatemala ha sido y sigue siendo una sociedad dominada por el miedo al otro; y en esta descripción no estamos excluyendo a nadie, ni a los que han sido dañados ni a quienes han infringido ese daño: todos hemos experimentado el miedo al otro. Sociedad de esferas cerradas, los guatemaltecos no nos conocemos ni queremos conocernos, sólo nos interesa ver en qué medida es posible someter al otro. Esta tensión de dominio, de esclavitud es la que exige, de los grupos históricamente dominantes, el diseño, la formulación y la ejecución de una estrategia que garantice, en alguna medida, la hegemonía sobre aquél que no comprendemos. Esto que acabamos de describir es el andamiaje, la estructura que sustenta a la ideología. Todo nuestro trabajo ha sido asistir al nacimiento de lo ideológico mediante la descripción de las reglas de formación de los objetos, los conceptos y las estrategias. La ideología es un mecanismo de justificación de una forma de pensar y vivir, primero, delante de sí mismo y, segundo, delante del otro; es una mediación imaginaria, un espacio de contacto con meras re-presentaciones cuyo objetivo es modificar conductas y confiscar las opciones reales, cualitativas, personales de los individuos.

Ahora bien, la historia no termina aquí; como es obvio, el pensamiento se manifiesta en los actos de las personas, se vuelve real, concreto. ¿Cuáles son las consecuencias de existencia de un grupo que sea portador y predicador de un pensamiento ideológico? Esta pregunta nos lleva directamente a consierar la problemática de las instancias específicas de decisión.

Sabemos que no todos los juegos posibles se han realizado efectivamente. Es preciso, por tanto, dar cuenta de las elecciones realizadas entre todas aquellas que hubieran podido realizarse, y éstas únicamente. Esta tarea habrá de llevarse

a cabo a través de la descripción de la economía de la constelación discursiva, de la función que ejerce el discurso en un campo de prácticas no discursivas, del régimen y los procesos de apropiación del discurso y de las posiciones posibles del deseo en relación con el discurso.

En el caso de la economía de la constelación discursiva, podemos afirmar que el discurso del indigenismo opera en la esfera ideológica de justificación de la agresión étnico-cultural. Este sistema formal del cual otros discursos son las aplicaciones a campos semánticos diversos, es un modelo concreto que la ideología contrarrevolucionaria aportó a otros discursos de un nivel de abstracción más elevado. La política cultural del régimen consistió (¿sigue consistiendo?) en intentar realizar el proceso de transculturación mestiza. Esto supone la destrucción del otro como un ser cultural, histórico, lingüístico e incluso grupal. En las prácticas no discursivas, esta estrategia genera alienación, sometimiento, dominio.

Por otro lado, tenemos el régimen y los procesos de apropiación del discurso. En nuestras sociedades, la propiedad del discurso (entendida a la vez como derecho de hablar, competencia para comprender, acceso lícito e inmediato al corpus de los enunciados formulados ya, y capacidad para hacer entrar este discurso en decisiones, instituciones o prácticas) está reservada de hecho (a veces, incluso de manera reglamentaria) a un grupo determinado de individuos. En Guatemala, la situación es muy compleja, pues el problema no es tan simple como para afirmar que la división del país es sólo entre ladinos e indígenas. Dentro de cada uno de estos grupos culturalmente diferenciados hay enormes divisiones. Dentro del grupo culturalmente dominante, el ladino, hay grupos que detentan más poder que otros. En el caso de la ideología, los que tenían el derecho de hablar y la competencia para comprender eran, obviamente, los políticos; pero también todos aquellos que de una u otra forma apoyaron este discurso: los científicos sociales, por ejemplo. En este punto no hay diferencia con respecto a cualquier otra situación ideológica. Sin embargo, en Guatemala (por lo menos en lo que respecta al desarrollo que sufrió el Instituto Indigenista Nacional) vale la pena mencionar que, poco a poco, esta institución fue convirtiéndose en una instancia crítica de la burda ideología del Estado falsamente liberal; los científicos sociales empezaron a criticar esta ideología en favor de

otra igualmente alienante, pero que ellos creían podría liberar al indígena y al campesino de la situación de opresión a la que había sido reducido.

Finalmente, dentro de estas instancias específicas de decisión que tienen repercusiones reales en las prácticas no discursivas tenemos las posibles posiciones del deseo en relación con el discurso. En este punto no hay mucha diferencia entre la ideología revolucionaria y la que nos ocupa aquí. También el ideólogo contrarrevolucionario deseaba un indígena integrado al desarrollo, también él apoyó el etnocentrismo ladino y la política del mestizaje, también él fue víctima de la fantasmagoría del *somos lo mejor* y del mesianismo político-histórico. Desde luego, con un sentido distinto, pero si lo consideramos exclusivamente en términos del indigenismo, es necesario decir que no hubo diferencias.



..... **LA IRRUPCIÓN
DEL INDIANISMO**

1. INTRODUCCIÓN

Tal vez la conmoción social más grande que ha sufrido Guatemala sea el enfrentamiento de dos ideologías: el conservadurismo disfrazado de liberalismo de la Contrarrevolución que acabamos de analizar y el surgimiento del discurso marxista y de los grupos guerrilleros. Como hemos dicho anteriormente, esta oposición dramática dentro de la sociedad guatemalteca fue también un reflejo de lo que sucedía a nivel mundial, un reflejo de la Guerra Fría que se imponía como marco general político en el mundo. Las dos fuerzas victoriosas de la Segunda Guerra Mundial dividieron la política internacional en dos esferas ideológicamente bien definidas. También es cierto que esta división se dio fundamentalmente al interior del sector ladino de la población guatemalteca. Pero, ¿qué pasó en las comunidades indígenas?, ¿qué efecto tuvo esta oposición interna en los grupos mayas? Santiago Bastos y Manuela Camus nos dan una idea de los efectos primarios en esta etapa de transición:

“El desarrollismo topa con una estructura social donde las oligarquías no aceptan la repartición de los beneficios del desarrollo. Así es, desde la Contrarrevolución de 1954, los militares se habían instalado en el poder, amparados en un juego democrático prácticamente sólo asentado en la existencia restringida de partidos políticos. La aparición de movimientos guerrilleros -surgidos de esta exclusión- en la región oriental del país promovió la implantación de un Estado Contrainsurgente basado en la represión y el terror, que se instaura en 1963 con el Golpe de Estado del General Peralta Azurdia” (Bastos y Camus; 1993: p. 18).

¿Cuáles fueron los agentes de influencia más importantes en la transformación en las comunidades que se estaba gestando? Debe mencionarse el gran crecimiento demográfico y la expansión de la agricultura de exportación. Este segundo factor es de suma importancia para las comunidades mayas, pues demanda grandes cantidades de mano de obra barata y ocasional, es decir, movable. Ambos elementos suponen la transculturación del maya al ocurrir un fuerte proceso de modernización que introduce factores económicos como el endeudamiento, la monetarización, la diferenciación interna, etc.

Por su lado, la Iglesia Católica fue también un agente de influencia en la transformación de las comunidades:

“Así, desde la óptica de una nueva evangelización que acabara con el sincretismo indígena, se pone en marcha la Acción Católica, basada en organizar a las comunidades alrededor de la lectura de la Biblia; y a partir de ahí, surgen las figuras laicas de los catequistas, agentes de la Pastoral y Delegados de la Palabra. Esta labor en principio religiosa derivará en un mayor acercamiento de la Iglesia a las necesidades de las comunidades, lo que se plasmará en los esfuerzos de alfabetización, la generación de asociaciones campesinas y cooperativas y en la búsqueda de tierras para colonizar -como el caso del Ixcán de la mano de los Maryknoll-. Además legitimaron de alguna forma esos cambios que se dan en el interior de las comunidades, al otorgar bases simbólicas de poder a quienes según la jerarquía tradicional no podían optar a poseerlas. Pero lo más importante es su papel en la constitución de líderes a nivel local, y la posibilidad de que éstos se conozcan y organicen” (Bastos y Camus, 1993: p. 19).

Acción Católica cumplió la función de crear autoconsciencia en los indígenas de tal manera que se concibieran como grupo. Mencionamos este hecho, pues es fundamental en la promoción de los cambios que se dieron durante esta época en las comunidades.

Sin embargo, del lado estrictamente político también se registraron algunas acciones tendientes a buscar los mismos fines. Estos fueron los años en que la Democracia Cristiana Guatemalteca empezó a extenderse hacia el interior del país, a hacer trabajo de base:

“También a este nivel, aprovechando la entrada de la Iglesia y el papel de los partidos políticos en las elecciones municipales, inicia su penetración entre el campesinado indígena la Democracia Cristiana, sobre todo en el área de Quiché y Chimaltenango, donde el trabajo de la Iglesia y sus vías de financiamiento y desarrollo están más enraizadas. Obviamente busca unas potenciales bases sociales para su trampolín a nivel nacional, pero su

impacto se hace sentir principalmente con la formación de cuadros políticos indígenas fuera de las influencias o esquemas tradicionales del poder ladino-indígena" (Bastos y Camus, 1993: p. 20).

Es importante mencionar que la Democracia Cristiana Guatemalteca, en este momento, era el intento político de buscar una nueva vía a ese régimen que hemos descrito como falso liberalismo, esencialmente conservador. En este sentido, sus dirigentes buscaron hacer algo que los políticos tradicionales no habían hecho: intentar dar expresión propia a aquellos sectores que habían sido olvidados sistemáticamente por los gobiernos anteriores.

Ya lo dijimos a propósito del papel que jugó la Iglesia y su plan de Acción Católica; sin embargo, a un nivel más general podemos afirmar que todos estos elementos se juntaron para hacer posible un proceso irreversible de toma de consciencia de los grupos indígenas. Como tanto el movimiento católico como el político son derivados modernos del racionalismo ilustrado, la demanda más urgente de esa nueva consciencia indígena era la igualdad de condiciones: "Desde mediados de los sesenta, en prácticamente todas las comunidades indígenas se clama por la alfabetización, la justicia y la salud" (Bastos y Camus, 1993: p. 21). Y como en todo movimiento político ilustrado, esa igualdad es una abstracción que pasa por alto el carácter cualitativo de la vida de la comunidad. Así pues, este movimiento va a carecer casi completamente del enfoque étnico: "Se trata pues de un movimiento campesino y reformista que, sin ser etnicista, contiene una clara dimensión étnica que sostiene su modernidad al no plantearse como una vuelta al pasado. Esta realidad nos lleva a comprender el que la base espacial del movimiento se produzca a nivel de comunidades, no de idiomas ni de etnias" (Bastos y Camus, 1993: p. 21). Esta dimensión étnica que no tenía una expresión clara en las demandas propiamente dichas era, no obstante, su fuerza interna, su motor; el problema era que, para ser oídos, tenían que hablar el lenguaje audible en el momento. Vale decir también que la audición de este discurso no se daba solamente en Guatemala, sino también (y principalmente) en el extranjero, en aquellos países que se solidarizaban con la justicia de las demandas de la nueva consciencia indígena.

Como era de esperarse, esa fuerza interna (que era la esencia de la vida de los grupos indígenas) empezó a romper los esquemas primeros de su expresión

política. El problema de la igualdad no se agotaba solamente con la mejora de los servicios del Estado ni con el aumento de mejores oportunidades laborales y socio-económicas: la década de 1970 fue el marco temporal en el que se inició una revitalización de las etnias. Sin embargo, el Estado no estaba (ni lo está totalmente) preparado para las etnias. Esta es la razón profunda que está a la base del surgimiento de la violencia sistemática en el país:

“En 1970, el General Arana Osorio, artífice de la derrota de la primera guerrilla, decide asumir el poder bajo la consigna de que ‘los militares no queremos ser instrumento de la iniciativa privada, sino sus socios’ ” (Arias, 1985: p. 71).

A partir de este momento, el juego electoral se circunscribiría a imponer por las urnas al candidato oficial (siempre el Ministro de Defensa del anterior gobierno), y de esta manera llegarían a la Presidencia Kjell Laugerud (1974-78) y Lucas García (1978-82). En estos períodos, sobre todo el segundo, la consigna de Arana se llevó a sus últimas consecuencias con el enriquecimiento de una cúpula político-castrense, que “... no contaba que el país entraba en una fase de profunda transformación interna más que para reprimir sus expresiones” (Bastos y Camus, 1993: p. 23). Esta actitud arbitraria y a todas luces injusta de los gobernantes de turno movió tanto a los sectores políticos como militares a una renovación, a la búsqueda de un nuevo estilo y de una salida de la espiral de violencia y corrupción que estaba acabando con el país. Es así como surgen, por un lado, los nuevos grupos guerrilleros y, por otro, el Golpe de Estado del 23 de mayo de 1982, que llevó al General Ríos Montt a la jefatura de Estado.

En relación a esta nueva época de la guerrilla, vale la pena mencionar que la renovación consistió en un cambio de estilo que intentó enraizar la ideología marxista-leninista en la tradición cultural indígena:

“... dos de sus nuevas expresiones, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), coincidirán en considerar uno de sus objetivos fundamentales ‘la incorporación de los indígenas a la guerra popular’. Por ello, los primeros se instalarán en el Ixcán y territorio ixil (Norte del Quiché), y los segundos a lo largo de la cadena volcánica y bocacosta, de San Marcos a Escuintla” (Bastos y Camus, 1993: pp. 23-24).

Por su parte, el mundo intelectual también intentó dar expresión teórica a estos movimientos. Bastos y Camus (1993: p.) apuntan, certeramente, la oposición que se dio entre el marxismo ortodoxo de Severo Martínez Peláez y el pensamiento social de Carlos Guzmán Böckler y Jean Loup Hebert. Para el primero, lo étnico es un obstáculo para la lucha de clases; para los segundos, es el horizonte donde la lucha de clases se manifiesta. En ambos casos es obvio cómo la realidad del indígena se reduce a la dinámica de oposiciones explicativas de la metodología dialéctica. La lucha de clases se describía siempre en el marco de elementos opuestos que buscan su resolución sintética en el hilo de la historia. Martínez Peláez es más radical al considerar como un obstáculo la configuración propia de los grupos; para él, los grupos indígenas debían perder su carácter histórico-cultural específico en favor de una proletarización de esos grupos. Lo que él quería era abolir la cultura (transformar radicalmente a los grupos) para que su teoría pudiera aplicarse plenamente. En el segundo caso ocurre una aceptación de los grupos tal y como son; sin embargo, en esta visión también se traslucen las categorías del análisis dialéctico; no eran tan ingenuos como para querer ver proletarios donde no los había, pero sí mantuvieron el esquema fundamental de la dinámica dialéctica de la lucha de clases (identificada en las oposiciones étnicas).

Simultáneo a estas discusiones y movimientos revolucionarios, se daba también la última fase de Acción Católica: los encuentros organizados por la Pastoral Indígena. A partir de 1972 se empezó a organizar los famosos Seminarios Indígenas de fin de año; en ellos participaban maestros de educación primaria, promotores sociales y de salud, cooperativistas, estudiantes, religiosos. Los temas fundamentales de estos encuentros anuales eran la situación social del pueblo indígena; qué estaba pasando su cultura, su economía, su posición en el marco político del país, los derechos humanos, su función, etc.:

“Esta profusión temática de los Encuentros o Seminarios fue posible porque ‘todavía no estaba salvaje la lucha ideológica... entonces permitió que hubieran algunas tentativas para los debates’ (Cojtí), y por tanto, terminará derivando en la polarización de posturas que significará su propio fin alrededor de 1979, dentro de la convulsa situación que vivía el país. Sin embargo, aunque los temas y debates no maduraron, muchos conceptos y temáticas que se manejan actualmente sí estaban presentes” (Bastos y Camus, 1993: p. 25).

Hasta este momento, el idioma no había sido problematizado como parte de la revitalización de las etnias en marcha. El movimiento vio, frente a la creciente alienación del indígena, la necesidad de incluir en el proceso de desarrollo de la autoconsciencia indígena el fortalecimiento de la cultura vía el idioma. La figura de Adrián Inés Chávez y del grupo de intelectuales que se formaron a su alrededor es importante en la investigación de la profundidad simbólica de algunos textos como el *Pop Wuj*, pero, sobre todo, su importancia consiste en señalar el carácter central de la cultura en una época en que todo era visto desde las categorías de la antropología o la sociología. Por otro lado, durante estos años (la década de 1970) llegaron a Guatemala lingüistas estadounidenses que empezaron a investigar científicamente los idiomas mayas y formaron un núcleo de lingüistas "autóctonos que con el tiempo se aglutinará en el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín" (Bastos y Camus, 1993: p. 26).

Durante la década de 1970 también se formaron las primeras organizaciones indígenas que tendrían presencia a nivel nacional. A partir de 1973, en el Quiché, Chimaltenango y en la Costa Sur, se suscitó mucha discusión al interior de las comunidades indígenas sobre sus problemas. Este movimiento culminó en 1978 con la creación del Comité de Unidad Campesina (CUC): "Queríamos una organización que fuera de todos los campesinos, queríamos una organización que fuera de todos los indígenas... de todos los trabajadores del campo, que allí se juntaran todos. Que fuera una organización capaz de luchar por las necesidades, por los derechos del campesinado, pero que no cayera en engaños como los partidos políticos" (citado en Arias, 1985: 85)" (Bastos y Camus, 1993: p. 28). Esta última parte es importante; según Carmack (Cambranes, 1993: p. 88) la voluntad de organizarse al margen de los partidos políticos se dio por el fracaso de la Democracia Cristiana Guatemalteca en las elecciones de 1974. Ahora bien, este *al margen de los partidos políticos* tiene el profundo significado de *al margen de las vías y las instancias institucionales*; lo que en el fondo se cuestionaba no era solamente la representatividad de los partidos políticos sino, sobre todo, la legitimidad de la ley y del Estado mismo.

La creación del CUC es el detonador de una movilización social sin precedentes en la historia guatemalteca. En este contexto nacen movimientos como el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS) en 1978, el Frente Indígena

Nacional (FIN) en el mismo año, la Coordinadora Indígena Nacional (CIN) de 1977 a 1979, y el Movimiento Indio Tojil en 1980. La naturaleza marginal de estos movimientos los obligó, en cierta medida, a subsistir unidos a la guerrilla. Este fue el objeto de represión más fuerte por parte del ejército comandado por el General Lucas García. Pero la historia no termina ahí.

Lo anteriormente descrito no fue más que el preludio de lo que vendría como parte de la política de Ronald Reagan frente al triunfo del Sandinismo en Nicaragua y frente a la guerra civil salvadoreña. Esta política estaba destinada a combatir la insurgencia con una “guerra de baja intensidad” derivada de la doctrina de la Seguridad y Estabilidad Nacional:

“Con este apoyo, se institucionaliza la represión despiadada: vino el año 80, el año más triste, cuando los militares se acercaron a las comunidades’ (CUC). Posteriormente, ante la incapacidad militar de derrotar a la insurgencia y la corrupción en que ha caído la cúpula de poder -que pretende en plena crisis generalizada repetir el fraude electoral-, jóvenes oficiales dan un Golpe de Estado en marzo de 1982 para reconducir el proceso. Así, el mesiánico General Ríos Montt sistematiza, a base de la ‘tierra arrasada’, lo que hasta entonces había sido violencia indiscriminada. Al identificar sistemáticamente indígena con insurgencia, se justifica la desaparición física del primero, se planifica un operativo etnocida” (Bastos y Camus, 1993: p. 36).

Este operativo etnocida sistemático es el origen de dos cosas: primero, de las migraciones internas masivas y del fenómeno de los refugiados guatemaltecos en México; y, segundo, de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). A la par de esta última organización, promovida por el gobierno del General Ríos Montt, se dieron también los Polos de Desarrollo y las Aldeas Modelo, organizaciones, la mayoría de ellas, destinadas al control sobre la población.

Por su parte, los políticos también hacían lo suyo. El período de facto comprendido entre el 23 de marzo de 1982 y el 13 de enero de 1986, fue la preparación para un cambio significativo en la vida política del país. El 14 de enero de 1986 tomó posesión el primer presidente civil en muchos años: Vinicio Cerezo Arévalo, candidato de la Democracia Cristiana Guatemalteca. Cerezo y su grupo vieron la necesidad de entrar en un proceso de reconciliación después

de toda la violencia (aunque se debe señalar que durante su período también se vivió esta misma violencia) de los regímenes militares. Esta inquietud se expresó en la creación de una instancia centroamericana de unión y paz regional, Esquipulas, y de una instancia local, el Comité Nacional de Reconciliación (CNR). Con razón, pensamos, Cerezo estaba convencido que la paz nacional no era posible si no se daba en el marco de una paz regional. Esta fue la directriz fundamental tanto de Esquipulas I como de Esquipulas II que, en agosto de 1987, llegaron a su culminación al firmarse un plan de paz para todo el Istmo.

El período de Cerezo sirvió para deteriorar grandemente la imagen de los políticos. En este ambiente llegó a la presidencia, en 1990, Jorge Serrano, antiguo colaborador de Ríos Montt y líder de un partido creado para sus particulares intereses presidenciales. En el ámbito del enfrentamiento interno, Serrano intentó dar continuidad a los esfuerzos pacifistas del gobierno anterior y echó a andar el proceso de paz. Él ya tenía alguna experiencia en esto, pues había participado en las pláticas sostenidas entre la Comisión Nacional de Reconciliación (CNR) y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en Oslo, Noruega. En este contexto Rigoberta Menchú recibió el Premio Nobel de la Paz. Ahora bien, en estos años de esfuerzos por encontrar la paz, proliferaron los grupos indígenas y los grupos populares también afectados por la violencia.

Ya hemos mencionado las circunstancias que rodearon al nacimiento del CUC. Unos años después (1984) surgió también el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) que aglutinó a todas aquellas personas que tenían algún familiar desaparecido durante la época de la violencia y por razones políticas. También surgió otro grupo similar: la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), integrado por "las mujeres cuyos compañeros desaparecieron o fueron muertos durante la violencia desatada en el Altiplano..." (Bastos y Camus, 1993: p. 74). Por otro lado, se organizó el Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala (CONDEG) que aglutinó a todos aquellos desplazados de sus aldeas y municipios a las fincas de la costa sur y a la capital. Este grupo surgió en contacto con la Iglesia Católica y cierto núcleo evangélico. Por otra parte, con una orientación étnica más clara, se constituyó el Consejo de Comunidades Étnicas "Rujunel Junam" (CERJ), el cual reunía a varias

comunidades del sur del Quiché que, entre 1987 y 1988, intentaron separarse pacíficamente de las PAC. El CERJ no sólo denunció la represión, sino también apoyó el crecimiento de sus propias comunidades, promoviendo los derechos humanos a través de las cartillas educativas que contenían la información básica respecto a los derechos contenidos en la legislación vigente. Por el lado de los refugiados surgieron las Comisiones Permanentes de Representantes de los Refugiados Guatemaltecos en México (CCPP). Este movimiento era la contraparte de la instancia gubernamental llamada Comisión Especial de Atención a los Refugiados y Retornados (CEAR) que intentaba saldar la cuestión de los refugiados como parte del plan de paz y de reconciliación iniciado durante los gobiernos civiles desde 1986. Pero de todos estos movimientos, talvez el más conocido es el de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), creado, como describen Bastos y Camus (1993: 90), “cuando la violencia indiscriminada se desató en las comunidades, fincas y cooperativas del Norte del Quiché y Huehuetenango, en Alta Verapaz y Petén”; así,

“la población se vió obligada a huir de sus hogares y una parte de ellos buscó las montañas y selvas para refugiarse. Los que no regresaron, poco a poco se fueron reuniendo y han logrado sobrevivir a escondidas por largos años”. Estos grupos prácticamente fundaron nuevas comunidades.

Por otro lado están los grupos que utilizaban el nombre genérico de Coordinadoras. Entre ellos encontramos la Coordinadora de Sectores Surgidos por la Represión y la Impunidad, y la Coordinadora Maya “Majawil Q’ij”, El Nuevo Amanecer, surgido a propósito del quinto centenario de la llegada de Colón a América.

Finalmente, tenemos las llamadas “instituciones mayas”. Entre ellas están la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), aprobada en 1991; el Centro Educativo y Cultural Maya Mayab’ Nimajay “Cholsamaj”, que trabaja, como su nombre lo indica, en las áreas educativa y cultural; y el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) que es, en términos generales, la que cumple la función de unificar todos estos esfuerzos específicos que quedarían aislados si no existiese una instancia coordinadora que las reuniera a todas.

2. ANÁLISIS

Ahora debemos someter todo este discurso a la descripción de nuestro método. Como sabemos, el primer paso es dilucidar las superficies primeras de emergencia de los objetos en cuestión. Recordemos rápidamente cuáles son esos objetos: el nuevo ciudadano, el indio, el problema indígena, la cultura moderna y la nueva idea de Estado.

En el caso del indianismo, estos objetos surgen en los grupos sociales mismos. El indio, su problemática, el cuestionamiento de la ciudadanía universal, el rechazo a la modernidad y la relativización de la validez de las instituciones estatales, se da con el hacerse visibles y audibles los grupos sociales. Digamos que la ideología revolucionaria de 1944 y contrarrevolucionaria de 1954 había escondido a los grupos sociales nuevos que nunca habían sido vistos ni oídos. Por otro lado, podría decirse también que el trabajo, es decir la relación laboral, fue al igual una superficie de emergencia donde se empezó a hablar de la insatisfacción del campesinado. Aunque la ideología revolucionaria ya había iluminado esa zona de la sociedad guatemalteca, el nuevo aparecimiento a propósito de los problemas relacionados con el conflicto interno y el proceso de paz, dejaba ver a los campesinos como símbolo de la perversión del sueño revolucionario.

Más interesante y concreto que las superficies primeras de emergencia, son las instancias de delimitación. Aquí debemos hacer una división general que nos permitirá hablar de instancias mismas, las cuales se dieron en dos niveles distintos: las prácticas no discursivas y las prácticas discursivas. En el primer nivel encontramos las manifestaciones y los movimientos de desplazamiento. En el segundo, tres distintos discursos: el de los derechos humanos, el socio-económico, y el étnico.

Hemos podido ver anteriormente cómo la esfera de acción de muchas de las organizaciones mayas y de aquellas nacidas por la violencia, es la de los derechos humanos; esta práctica discursiva actuó mucho en el ámbito internacional. Lo que realmente importa es señalar que la discusión acerca de la *humanidad* del indígena sigue siendo actual, no es algo de la época colonial;

aún hoy es necesario delimitar el discurso indianista para hacer claro que se trata de seres que tienen los derechos básicos de los seres humanos.

Estamos mucho más acostumbrados al discurso socio-económico. Desde los inicios de la Revolución de 1944 hemos oído acerca de la pobreza, de la marginación, de la carencia de tierra, etc. Esta temática es más bien interna a la sociedad guatemalteca y trata de apuntar la diferencia en las condiciones materiales y los medios necesarios para obtener riqueza. Es importante señalar, entonces, que delimita otro aspecto de la vida de esos pueblos que se hicieron visibles en las superficies primeras de emergencia que describimos antes.

Finalmente tenemos el discurso de lo étnico. Este es, a la vez, interno y externo; se trata de una práctica discursiva constituida desde los métodos y lenguajes propios de las ciencias sociales. Decimos que es a la vez interno y externo porque se inicia con los científicos sociales que han venido a realizar estudios a Guatemala. Sin embargo, esta situación ha creado cierto ambiente de reflexión científica acerca del ser propio de los grupos indígenas. Esta dinámica de investigación ha hecho posible el discurso de lo étnico que delimita lo que, para nosotros, es lo más importante de los grupos mayas guatemaltecos: su identidad, su cultura.

Ahora bien, el descubrimiento de una realidad discursiva no conocida hasta entonces y su delimitación en virtud de los aspectos específicos que revela de sí misma, hacen que los grupos sean considerados en sí mismos, es decir, como realidades aparte, como independientes con respecto a la totalidad donde habían permanecido ocultas. Hay entonces, una separación del discurso indianista, una separación de los mismos grupos indígenas; ahora los consideramos como algo distinto: el indianismo tiene que ser diferenciado del indigenismo, no se proponen lo mismo ni lo hacen por los mismos medios.

Por otro lado, el discurso indianista, a diferencia del indigenista, es claramente opuesto al Estado. Hemos visto de qué manera es posible hablar del discurso indigenista como un apoyo de la ideología de turno (sea revolucionaria o contrarrevolucionaria). Pero el caso del indianismo es distinto. En las instancias de delimitación vimos cómo lo socio-económico y lo étnico denuncian injusticias esenciales infringidas por la forma en que el Estado mismo ha sido concebido.

El replanteamiento de la problemática indígena desde la propia perspectiva maya otorga un carácter diametralmente opuesto al discurso indianista: oposición al grupo de objetos, nociones, enunciados y estrategias propias del discurso político oficial.

Los nuevos objetos y la delimitación de sus discursos provoca también un reagrupamiento de los objetos en cuestión y de los mismos grupos. En el caso de los objetos (que son los mismos teóricamente) se ordenan a fines distintos de acuerdo con una red conceptual, enunciativa y estratégica opuesta a la indigenista. Del lado de los grupos concretos se debe reconocer que de ser una masa amorfa, sin un rostro real, los grupos indígenas pasan a estar representados en organizaciones reivindicativas de sus derechos, necesidades e identidad.

Estos elementos de especificación nos entregan, finalmente una nueva clasificación de lo que los grupos indígenas realmente son. Podemos hablar de una nueva clasificación o una re-clasificación donde las categorías básicas son: el pueblo maya y sus grupos constitutivos. Esto es algo que veremos más detalladamente en el proceso de aplicación del método.

Ya tenemos los elementos básicos (objetos) del discurso indianista. Hemos asistido a la manifestación de esos objetos, a la clarificación de sus instancias de delimitación discursivas y no discursivas, y a las rejillas de especificación que las diferencian definitivamente como objetos. En estas últimas (la separación, la oposición, el reagrupamiento y la re-clasificación) vemos terminado el proceso de la formación de los objetos. Los mecanismos descritos son, por decirlo así, las reglas básicas de la formación de la manera indianista de entender los objetos en cuestión.

Con estos elementos debemos preguntar, entonces, acerca de las reglas de formación de las modalidades enunciativas. Como sabemos, la primera instancia en esta fase del método es preguntar ¿quién habla? La respuesta inmediata a esta pregunta es: quien habla es el indígena. Sin embargo, vale la pena aclarar que, básicamente, hay dos tipos de indígena hablante: el que denuncia desde una postura política y el que simplemente da un testimonio para ser interpretado y traducido a los lenguajes de las ciencias sociales. Es claro que, en el primer caso, resulta un tanto inexacto decir que el indígena es quien

habla; son más bien las posturas políticas que no son su lenguaje original. Es mucho más auténtico el decir de aquél que simplemente está dando un testimonio porque allí él es responsable del ordenamiento de los hechos, de su narratividad.

En ambos casos, el criterio de competencia y saber está basado en la idea de que ya es tiempo de permitir que nadie hable por ellos, de que ellos mismos deben ser quienes denuncien y cuenten las historias que justifican la irrupción de la diferenciación y la especificación. Aquí queda definido no sólo quién habla, sino también y sobre todo quién puede hablar; pero como este no es un discurso que va a pertenecer a una persona particular, es necesario hablar desde ciertas instancias. En el caso del indianismo, ya lo hemos visto, se han creado determinadas instancias, instituciones de denuncia y testimonio. Vale la pena decir que, en cuanto a la naturaleza de estas instituciones, puede afirmarse que son opuestas al Estado, que se forman y funcionan al margen de las organizaciones estatales supuestamente dedicadas a ocuparse de los mismos objetos. Ahora bien, cuando decimos que son opuestas al Estado no queremos decir que sean subversivas, ya que se trata de organizaciones previstas y permitidas por la ley (comités, asociaciones, coordinadoras, etc.), sino más bien, opuestas en sus objetivos y en su cuestionamiento del espacio político que el Estado da a estos grupos.

No hay, entonces, ámbitos institucionales detrás de estas nuevas instancias indianistas; se trata de una práctica privada discursiva o no discursiva. Más interesantes son las posiciones del sujeto. Podemos hablar de dos tipos: las situaciones perceptivas y las posiciones en la red de las informaciones. Las primeras son aquellas propias del sujeto que denuncia, que intenta percibirse a sí mismo, diferenciarse, hacerse resaltar. Aquí radica la importancia central de esta posición del sujeto. Podría preguntarse, ¿cómo relacionar denuncia con percepción? La clave es el problema de la auto-percepción, de la visión de sí mismo, de la diferenciación del fondo étnico homogéneo planteado por la ideología. Por otro lado, existe también una postura en la red de las informaciones. En este espacio debemos mencionar tanto la comunicación escrita como la oral, medios necesarios usados en el hacerse ver y oír para proponer proyectos tendientes al reconocimiento de la diferencia, de la existencia.

Una vez que hemos visto las reglas de formación de las modalidades enunciativas, debemos tener acceso a los conceptos. ¿Cómo se forman los conceptos?

De acuerdo con Foucault, los conceptos se constituyen desde formas de sucesión de enunciados. Las formas de sucesión son conjuntos obligados de esquemas de dependencia, de orden y de sucesiones en que se distribuyen los elementos recurrentes que puedan valer como conceptos. En este sentido podemos decir que la ordenación de las series enunciativas del indianismo sigue la lógica de la denuncia, la organización, la denuncia sistemática y la formulación de un proyecto. Las premisas básicas de esa dinámica son "somos distintos", "no hay justicia", "somos pobres", "no tenemos tierra", "nos han oprimido", "tenemos derechos", "nuestro idioma es un valor que debemos conservar", "nunca se ha hablado de lo que realmente somos", "nuestras tradiciones son valiosas", "esta tierra es nuestra".

Ahora debemos ver qué tipo de dependencia hay en los enunciados. Para esto debemos seguir el esquema de los derechos, lo socio-económico y lo étnico. En el discurso de los derechos humanos los enunciados son aserciones críticas. En el ámbito socio-económico, por tratarse de un discurso modelado por ciencias pre-existentes, los enunciados están sujetos a los mecanismos de la formulación de hipótesis y su verificación. Finalmente, en el discurso étnico los enunciados son descriptivos. Pero debemos relacionar la ordenación de las series enunciativas con los tipos de dependencia de los enunciados. Para esto hay que dilucidar las formas de coexistencia de los elementos.

Hay un campo de presencia donde todo está incluido. Podemos afirmar, entonces, que el campo de presencia es darnos cuenta que las premisas aparecen explícita o implícitamente en los tres tipos de discurso. Por esta razón hemos dado el nombre de indianismo a esta última parte de nuestro estudio. Ahora debemos descubrir cómo operan estas premisas en los diferentes discursos.

En el discurso de los derechos humanos, estas premisas operan para la validación lógica de los argumentos. En el socio-económico, para la búsqueda de soluciones y, finalmente, en el étnico, para la búsqueda de significaciones profundas, para la validación experimental y para la afirmación de la tradición. Como puede verse, siempre el nivel de lo étnico es lo más profundo, donde se trata

directamente el problema de la identidad, mientras en los otros dos se tratan problemas aledaños.

Para aclarar completamente el carácter de cada discurso, debemos ver qué otros están presentes en los que estamos analizando. Esto es lo que Foucault llama campo de concomitancia.

En el discurso de los derechos humanos claramente opera el discurso, precisamente, de los derechos humanos y del derecho internacional. Para poder exigir derechos, las instituciones mayas y las organizaciones han tenido que conocer la legislación internacional y las declaraciones de derechos humanos hechas por las organizaciones reconocidas y los acuerdos firmados por el Estado guatemalteco.

En el discurso socio-económico operan los discursos de la sociología, en su análisis dialéctico de clases del que ya hemos hablado en alguna medida, y el discurso de la economía con su uso de los métodos cuantitativos para medir producción, posesión, etc. Aquí debe mencionarse dos tendencias distintas: la dialéctica y la liberal. Últimamente debemos mencionar la neoliberal. Finalmente, en el discurso socio-económico operan también los discursos de la historia y la política. Aquí sí ha prevalecido casi totalmente la modalidad dialéctica del análisis de la dinámica histórico-política de los pueblos. Esta clarificación del campo de concomitancia nos da la justificación que necesitábamos para saber que sí hay un fundamento en nuestra acusación de la inautenticidad del quién habla en el caso del indígena denunciante.

Por último, en el discurso de lo étnico se cruzan el discurso de la antropología con todos sus dispositivos de descripción, la formulación de esquemas de parentesco, la dinámica de la instauración de lo sagrado, el cambio cultural, la organización social, los modos de producción y alimentación, etc.; y el discurso lingüístico que mide el cambio lingüístico, la descripción de dinámicas lingüísticas en áreas multilingües, la preservación del idioma, etc. Estos procedimientos, por ser descriptivos, tienden al respeto del modo de ser auténtico de aquello que están describiendo.

Ahora bien, aparte de lo que son las características propias de los conceptos indianistas y su deuda con campos concomitantes pertenecientes a otros órdenes culturales y discursivos, es necesario ver cuál es su dominio de memoria. Aclaremos estos dominios en los tres niveles que nos ocupan.

En el discurso de los derechos humanos, el dominio de memoria consiste en el racionalismo ético, es decir, en la memoria conceptual de aquellos que esgrimen los argumentos de los derechos del hombre están las nociones de libertad e individualidad y de igualdad. De igualdad con respecto al opresor, de libertad de autodeterminación y de individualidad para justificar la autonomía.

En el discurso socio-económico el dominio de memoria consiste en el racionalismo de las ciencias sociales: el ejemplo más claro es, tal vez, la metodología dialéctica y los métodos cuantitativos para medir temas humanos como la pobreza o la representatividad y la participación en el poder público. Exactamente el mismo caso se da en el dominio de memoria del discurso étnico; solamente hay que agregar aquí la metodología comparativa y la idea de la historia de las civilizaciones.

Pero, ¿para qué nos sirve conocer el dominio de memoria de los conceptos cuyas reglas de formación estamos dilucidando? Básicamente para establecer si, con respecto a él, estos discursos establecen relaciones de filiación, de génesis, de transformación, de continuidad o discontinuidad histórica. Pues bien, en el caso de los conceptos fundamentales del indianismo puede decirse que, paradójicamente, establecen una relación de discontinuidad con respecto a la idea de Estado guatemalteco (como ya hemos dicho en distintas oportunidades); pero al mismo tiempo establecen lazos y vínculos de filiación con los conceptos básicos de la política tradicional del Estado guatemalteco. Inspiradas en la ilustración francesa, en la constitución misma del Estado están incluidas las ideas de libertad, individualidad, igualdad, los métodos racionales de las ciencias y la idea de la historia de las civilizaciones. Por su parte, el indianismo se liga voluntariamente a estos conceptos (¿para tener credibilidad y ser oídos o simplemente porque no se conocen las consecuencias de los métodos que se adoptan?) y, simultáneamente, se opone al Estado y exige un rompimiento con él. Esta paradoja debe aclararse ampliamente para acusar o hacer justicia a la validez del discurso indianista.

¿Cómo se da todo este entrecruzamiento de discursos? Dentro de los llamados procedimientos de intervención podemos mencionar las técnicas de reescritura: por ejemplo, en el discurso socio-económico hay una reescritura del indigenismo oficial de la Revolución y la Contrarrevolución. Por su parte, en el discurso de los derechos de los pueblos indígenas hay una reescritura de los derechos humanos. Esto es importante mencionarlo, pues así nos damos cuenta de los límites y la orientación que puede tener determinado discurso.

Pero también se dan los métodos de transcripción de los enunciados: los discursos de las organizaciones mayas son transcripciones a distintos grupos de categorías y estructuras discursivas de las ciencias sociales de Occidente; ya lo hemos visto. En virtud de esto, también puede decirse que el indianismo no escapa a esa práctica propia del indigenismo de acuerdo a la cual hay modos de traducción de lo cuantitativo en cualitativo y de lo cualitativo en cuantitativo. Teniendo el trasfondo de las ciencias humanas, no pueden separarse del apoyo (verificador y legitimador) de los métodos cuantitativos (estadísticas, etc.). Incluso en el ámbito de los testimonios se ha intentado acrecentar su impacto: en lo que Foucault ha llamado los medios para acrecentar la exactitud podemos mencionar la novelización de los testimonios. El ejemplo típico de este procedimiento de intervención es lo que ha hecho Elizabeth Burgos (1991) con el testimonio de Rigoberta Menchú: la segunda habla, mientras la primera escribe; igualmente, aunque en menor medida, lo mismo sucede con la narración testimonial del sacerdote jesuita Ricardo Falla (1991). Por último, entre los procedimientos de intervención debemos mencionar la delimitación de un nuevo dominio de validez: la separación, la oposición, el reagrupamiento y la clasificación traen consigo un nuevo dominio de validez alterno al indigenismo oficial.

Una vez que hemos visto las condiciones de posibilidad de los objetos, las modalidades enunciativas y los conceptos, debemos ver cómo, con todos estos elementos, se dan también unas estrategias, es decir, debemos describir las reglas de formación de las estrategias.

Como hemos mostrado en nuestros dos casos anteriores (la Revolución de 1944 y la Contrarrevolución de 1954), una estrategia es un tema o teoría formado por ciertos reagrupamientos de objetos, ciertos tipos de enunciación y ciertas organizaciones de conceptos, generados por diferentes discursos. En nuestro

caso sabemos cuáles son los diferentes discursos y sus objetos, sus modalidades enunciativas y sus conceptos.

Como ejemplo primero de los puntos de difracción, tenemos dos distintas instancias de incompatibilidad. En primer lugar está la idea de que el ladino oprime al indígena con sus instituciones y pensamiento. Y en segundo lugar, la convicción de que la reivindicación debe darse dentro de las instituciones y pensamiento del ladino (y mejor si se da en los centros donde se genera el pensamiento ladino). La paradoja que veíamos anteriormente se revela, más bien, como una estrategia. El problema es: ¿qué tanto puede llegar a enajenar esa estrategia?

Por otro lado tenemos los puntos de equivalencia: los dos elementos incompatibles están formados de la misma manera y a partir de las mismas reglas; sus condiciones de aparición son idénticas; se sitúan a un mismo nivel, y en lugar de constituir un puro y simple defecto de coherencia, forman una alternativa: incluso si, según la cronología, no aparecen al mismo tiempo; incluso si no han tenido la misma importancia y si no han estado representados de manera igual en la multitud de enunciados efectivos. La razón para esto es más que obvia: ambos puntos surgen igualmente, pues son discursos racionalistas.

Pero, a partir de cada uno de esos elementos a la vez equivalente e incompatible se ha derivado una serie coherente de objetos, de formas enunciativas y de conceptos; esto significa que hay puntos de enganche de una sistematización. Esbocémosla rápidamente: de la idea que el ladino oprime al indígena con sus instituciones y pensamiento se deriva el discurso socio-económico; por su parte, de la idea que la reivindicación debe darse dentro de las instituciones y pensamiento del indígena se deriva el discurso de los derechos humanos. El discurso étnico es un apoyo de ambos elementos aparentemente incompatibles (pues supuestamente la opresión alienante va en contra de los derechos humanos) y equivalentes (pues los derechos humanos llevan en sí un proyecto alienante) a la vez.

Sin embargo, hay instancias específicas de decisión: no todos los juegos posibles se han realizado efectivamente. Es preciso, por tanto, dar cuenta de las elecciones que se han realizado entre todas aquellas que hubieran podido

realizarse, y éstas únicamente. Esta tarea debe llevarse a cabo por medio de la descripción de la economía de la constelación discursiva: tanto el discurso de los derechos humanos como el socio-económico y el étnico están dentro del marco socialista internacional, ya que son aplicaciones de él. Se oponen al discurso de capitalismo y liberalismo internacional. Esto trae como consecuencia natural que haya un efecto directo en las prácticas no discursivas: todos estos discursos (socio-económico, derechos humanos y étnico) van encaminados, en sus distintas instancias, a la movilización social, a los cambios estructurales, a los cambios en las actitudes, a tener un efecto en las decisiones políticas y económicas de los gobiernos, así como también en las prácticas cotidianas, apenas conceptualizadas, apenas teorizadas de los sistemas económicos, y en las luchas sociales y políticas que caracterizan la época. Esto, como hemos visto en la Revolución de 1944 y la Contrarrevolución de 1954, no es algo propio de sus ideologías; ellas eran tendientes más bien a la legitimación de un poder establecido. El indianismo, por su parte, intenta cuestionar, mover, cambiar, instaurar un nuevo poder.

Pero para poder cambiar, mover y cuestionar, es necesario entrar en un régimen y proceso de apropiación del discurso. No cualquiera es capaz de apropiarse el discurso de los derechos humanos, o el socio-económico, o el étnico; se debe haber tenido cierto grado de iniciación, de contacto con la ciencia del enemigo. Esto es lo que podríamos caracterizar como el régimen de apropiación.

Pero ¿cuáles son los procesos? Uno de ellos es la competencia. Ahora bien, sabemos que para Foucault ser competente no significa sólo la propiedad de un saber teórico, sino también práctico. Este es precisamente el caso que nos ocupa. Poseer el discurso indianista supone una competencia que requiere haber sido víctima (ex-combatiente, viuda, madre de desaparecido, campesino explotado, refugiado, etc.).

Finalmente debemos considerar que, en el indianismo mejor que en cualquier caso, hay una relación del deseo con el discurso. Esto no se debe a que sea falso o verdadero lo que se afirma en él, sino a que tiene una naturaleza utópica. Ambos casos (la ideología y la utopía) son ejemplos claros de esa relación insoslayable que establece el discurso con el deseo. En el primer caso (la

ideología), un deseo de las formas y modos de ser del pasado, y en el segundo (la utopía), un deseo de las formas y modos de ser de un deber ser pre-concebido de la sociedad.

El indianismo es una ficción: es una proyección de una imagen irreal. El indígena que surge de los condicionamientos discursivos de las ciencias sociales que no les pertenecen, no es su realidad histórica y cultural. El discurso étnico es el único camino que se acerca, siempre y cuando sea fiel al sentido de la cultura.



..... CONCLUSIÓN:
METODO Y PODER

Al estudiar el problema del poder es importante aclarar que éste es, en esencia, la cuestión del sujeto. Lo anterior significa que el objeto temático del análisis discursivo foucaultiano, es la historización de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Hasta este punto, hemos intentado hacer el análisis discursivo de tres formas distintas de historización del indígena que hemos llamado: la Revolución, la Contrarrevolución y el Indianismo. En todos y cada uno de estos modos de subjetivación ha habido una estrategia discursiva muy clara para inventar al indígena. Pero estas estrategias discursivas que hemos analizado no son mero lenguaje que no alcanza la dimensión práctica de la vida; por el contrario, esos discursos son, en el fondo, modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Es decir, lo que se señala desde la metodología propuesta por Foucault no es la simple concepción del indígena, sino la apropiación que éste hace de ese discurso que habla de él y cómo esa apropiación (entendida como la dimensión profunda del autoconocimiento) se torna visión del mundo y principio de acción. Cuando hablamos de sujeto debemos hablar también de los objetos que lo hacen ser lo que es. La Revolución proponía al indígena la visión del mundo del ciudadano así como los deberes y derechos del ciudadano. Por su parte, la Contrarrevolución planteaba básicamente lo mismo, sólo que con un contenido ideológico distinto: ya no era la ideología del igualitarismo y la compensación social, sino la del individualismo y la oportunidad. Finalmente, el indianismo ofrece al indígena la visión del mundo de un universo maya inexistente, de un purismo irreal que busca el fundamento de un discurso cuyo origen coincide con el de los fundadores del liberalismo (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau).

Como vemos, Foucault se refiere al nivel práctico del discurso. La objetivación del sujeto, su realización por mediación de sus objetos es lo que Foucault llama "prácticas divisorias". El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Algunos ejemplos estudiados por Foucault mismo son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los buenos muchachos; podríamos mencionar también la etnicidad como la práctica divisoria que introduce la división entre el indio y el ladino. Al interior de cada ideología habita el poder; pero para poder hacerse efectivo necesita definir territorios y nombrar el dónde de cada quién y el quién de cada dónde.

En este punto cualquiera podría decir que para investigar el poder deberíamos formular una teoría del poder. Sin embargo, como buen filósofo contemporáneo atento a la diferencia y no a la unidad, Foucault no puede confiar en una teoría del poder que pretendería universalizar los rasgos que éste presenta en cada una de sus manifestaciones; él sólo puede afirmar los eventos, los hechos, los acontecimientos históricos. Así, lo que debemos buscar son las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una consciencia histórica de nuestra circunstancia actual. Para este fin es prudente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, la etnicidad. Obviamente, nuestra experiencia fundamental es la etnicidad; nuestros diversos campos son las tres propuestas políticas cuyo discurso hemos analizado (lo que Foucault llama "racionalidades específicas").

Estas racionalidades específicas son el lugar desde donde se ejerce el poder. Así, es posible distinguir una resistencia como contrapartida. Por ejemplo, para entender lo que significa legalidad, deberíamos saber qué pasa en el campo de la ilegalidad; y para entender lo que significa centralismo político dominante, deberíamos saber qué pasa en la periferia étnica resistente. En el caso que nos ocupa, los distintos grupos étnicos han sido y son la periferia resistente a las propuestas políticas de una nueva conciencia.

Pero, según Foucault, no basta distinguir por contraste esas periferias resistentes; es necesario también saber de qué manera esta periferia es un intento por disociar las relaciones de poder. Es decir, se debe describir cómo esas luchas son transversales. Obviamente, la experiencia de la etnicidad no se limita a un sólo país; se trata de una lucha que va más allá de las características propias de un grupo étnico. La encontramos en todas las épocas y en todas partes. Ahora bien, tienen en común que se orientan contra los efectos del poder. Es decir, son luchas reales (históricas, diría Foucault) que nunca conciben al poder en abstracto. Los motines y levantamientos que pueblan la historia de Guatemala son un buen ejemplo de lo que afirmamos. Nunca hay una teoría de la resistencia, la lucha transversal busca disociar efectos de poder como: confiscación de tierras, impuestos, prohibiciones en el ámbito religioso ritual, etc.

No obstante, es importante señalar que por particulares que sean los efectos de poder contra los que se orienten estas luchas transversales, hay en su esencia una intención anarquista: revertir el orden establecido; en su fondo hay un cuestionamiento radical de la legitimidad del orden. Y si esto es así, se debe a que el individuo no reconoce su entorno delimitante, es decir, hay en él la percepción de una diferencia que cuestiona el estatus de individuo que representa la subjetividad ideológicamente sostenida. En la experiencia de la etnicidad este fenómeno es fundamental. La lucha transversal se basa en la certeza del indígena de ser diferente; pero esa diferencia, políticamente, es el cuestionamiento de la validez universal del sujeto inventado por el centralismo dominante. La lucha transversal no es la simple descentralización del poder para crear otro centro dominante; es la proliferación de centros, es el pluricentralismo.

No obstante, este pluricentralismo debe estar reforzado por el conocimiento del carácter propio del saber dominante, de la competencia de la calificación. Según Foucault, las luchas transversales deben conocer en qué consisten los privilegios del saber, ese saber que se aplica incluso a la idea misma de la priorización del progreso, así como a las instancias instrumentales de su realización. La resistencia indígena en Guatemala (que nada tiene que ver con un movimiento ideológicamente respaldado), es decir, las formas establecidas de vida, de visión del mundo, de elección de objetos, empieza desde el cuestionamiento de la práctica discursiva misma del ladino. Hay un rechazo, entonces, a todo el aparato de saber que legitima a una praxis concreta.

Podemos decir, así, que estas luchas giran en torno a la cuestión: ¿quiénes somos? Pero esta interrogante tiene un lado negativo: el primer paso para responder a eso es rechazar las abstracciones políticas, económicas, científicas, religiosas que ignoran quiénes somos individualmente. Aquel que lucha (y la arqueología es también una lucha) busca, entonces, la propia particularidad de los individuos, rechaza las categorías, los paradigmas. La historia de los pueblos indígenas guatemaltecos es un buen ejemplo de ese rechazo a las amenazas a la individualidad.

Para tener un marco teórico de referencia más amplio es bueno que, en este punto, distingamos los tres ámbitos de dominación y correspondiente lucha: étnico, social y religioso. Estas luchas denuncian las formas de explotación que

separan a los individuos de lo que producen; combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y que, así, lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión).

Aquí vale la pena hacer una pausa para aclarar que, aunque Foucault afirme el vínculo que debe haber entre el individuo y el producto de su trabajo y esa sea una idea de corte marxista, lo importante es la idea de la liberación de ese sí mismo que sólo existe en el paradigma antropológico que sostiene a la ideología. Buena parte de lo que estuvimos exponiendo anteriormente fue, precisamente, la idea del hombre que está detrás del ciudadano revolucionario o antirrevolucionario y detrás del maya vinculado a un pasado que no le pertenece totalmente y, al mismo tiempo, comprometido con luchas inter-ideológicas que nos refieren a sistemas de pensamiento bien conocidos. Aquí podemos ver la gran importancia práctica del pensamiento de Foucault. Y cuando decimos “práctica” no nos referimos a una utilidad instrumental que ubicaría nuestra meditación en la esfera positiva. Nos referimos, más bien, a aquello que tiene que ver con la acción humana, con su decisión. El pensamiento arqueológico foucaultiano es práctico porque, al denunciar la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*, se propone tener acceso al hombre real, auténticamente histórico, al individuo presente no en intenciones trascendentales como las del Estado, sino en sus propios actos, en sus propias decisiones, esas que van dando rostro y carácter a lo que llamamos *el individuo*. Cuando casi desesperadamente Foucault nos llama la atención sobre el hecho que el problema del poder es, en esencia, la cuestión del sujeto, nos está diciendo que es un grave error interpretar el poder dentro de la exclusividad de las claves políticas. El poder es un problema práctico, un problema humano y, por lo tanto, un problema ético.

Traslademos esta idea al horizonte histórico guatemalteco. Allí encontraremos una dramática lucha por el derecho a ser diferente. Esto significa que el sentido profundo de la lucha anarquista de los pueblos mayas guatemaltecos es el rescate del derecho a la humanidad. La búsqueda de la instauración de un nuevo poder político y la subversión de las instituciones oficiales son objetivos secundarios frente a esta agenda antropológica de la lucha de liberación. De ahí que el planteamiento serio de la problemática social guatemalteca debe alcanzar el nivel profundo de la cultura entendida como la dimensión simbólica que necesariamente media entre el hombre y lo real.

Ahora bien, cuando decimos que, básicamente, hay tres tipos de luchas que se oponen a tres formas de dominación (étnica, social y religiosa) lo hacemos con fines analítico-didácticos. Esto quiere decir que, en realidad, no hay una dominación que sea exclusivamente étnica social o religiosa, y que a ella se oponga una lucha que sea sólo étnica, social o religiosa. La realidad es más compleja que eso. Por tanto, es necesario decir que, en cierta medida, siempre existen las tres. No obstante, se debe resaltar el hecho que entre las tres, siempre hay una que prevalece. Aquí vale la pena señalar un error inveterado de la investigación social que se ha incurrido en Guatemala desde los lejanos años de la Revolución hasta nuestros días. Al afirmar que los problemas básicos de nuestro país son del orden socio-económico, tácitamente se está aceptando, a manera de premisa, que la dominación social y su correspondiente lucha resistente tienen una prevalencia sobre las dimensiones étnica y religiosa. Pensamos que el aporte principal de esta investigación es mostrar lo errado que está este enfoque socio-económico tradicional. Cuando se muestra que en el fondo de una lucha de liberación se encuentra no una agenda política, sino una preocupación práctica, es decir, ético-antropológica, se está haciendo evidente la primacía de lo cultural; lo que epistemológicamente podríamos llamar, la primacía del sentido.

No hay duda que, en la historia guatemalteca, la verdadera dominación y la verdadera resistencia han sido étnicas, y los proyectos políticos estudiados (incluyendo al indianismo) han obviado esta parte esencial de la vida nacional y del diálogo intercultural. En Guatemala, tanto los proyectos políticos como las distintas confesiones religiosas han sido, tradicionalmente, instancias de aculturación. De ahí que el reto fundamental de las ciencias religiosas como de las ciencias políticas sea la inculturación, es decir, correspondientemente, la inculturación del mensaje evangélico y la creación de un espacio dialógico donde se pueda ponderar, desde el horizonte cultural, las diferentes propuestas políticas. Por ejemplo, en el ámbito político no hay un mensaje revelado, pero sí una idea de democracia, de paz, de orden que deben ser discutidas en el marco de un proceso de fusión de horizontes culturales.

Por lo tanto, la necesidad que hay de este espacio de diálogo hace absurda la ambición totalizante del Estado. Sin embargo, ¿cómo se expresa esa ambición totalizante? Tiene muchas maneras de manifestarse, pero todas estas formas están envueltas en la falacia de la igualdad.

Hay una ambición de totalidad en la ley: todos somos iguales frente a ella. Como acabamos de ver a propósito de la dimensión cultural de la experiencia, esa pretendida igualdad es imposible porque la ley debe expresar las formas de vida de la gente y éstas siempre son distintas de un grupo a otro.

Hay ambición totalizante en las reglas establecidas para constituir la representación política del país, en pretender ofrecer iguales oportunidades de desarrollo a todos, en concebir la educación (tradicionalmente) como el instrumento de la integración. En este punto bien podemos afirmar que el mejor sinónimo de integración es aculturación.

Cuando se piensa la individuación desde una forma específica de resistencia, como puede ser la cultura de cualquier grupo, la idea del Estado total se hace completamente relativa, la idea de historia se fragmenta en sus eventos y en sus infinitas ramificaciones:

“La historia efectiva... no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apegaba para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo —todo esto se trata de destruirlo sistemáticamente. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos. (...) La historia será efectiva en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos, dramatizará nuestros instintos, multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encamizará contra su pretendida continuidad” (Foucault, 1991: pp. 19-20).

Pero sería una falacia pensar que todo en el Estado es generalización. El éxito de la idea de Estado es la combinación compleja, dentro de las estructuras políticas, de técnicas de individuación y procedimientos de totalización. Sería falaz también pensar que la propuesta foucaultiana consiste en abandonar absolutamente la generalización que viene en las instituciones estatales. Eso

sería reducir lo social a la unidimensionalidad opuesta al Estado. Interrogado por Fontana, Foucault responde a esta dicotomía desde la perspectiva teórica donde se identifica la generalización del Estado con la idea de estructura, y la individuación con la idea de suceso:

“Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quien pueda ser más antiestructuralista que yo. Pero lo que es importante es no hacer con el suceso lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de colocar todo en un cierto plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad para producir efectos” (Foucault, 1991: p. 179).

El problema es describir la realidad en sus distintos niveles: partir de la distinción de los sucesos, llegar a la diferenciación de las redes y los niveles a los que pertenecen, y reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de los otros. Aquí es donde vemos claramente cómo Foucault propone un análisis genealógico del poder: nos está diciendo cómo se generan las instituciones y entes abstractos del Estado. Lo primero siempre son los sucesos, después los cubrimos de palabras ideológicas y construimos el Estado. La Revolución, por ejemplo, en cuanto derrocamiento del régimen conservador-dictatorial, no era en ese momento (el del suceso) lo que llegó a ser con la creación y consolidación de instancias productoras y re-productoras de ideología como el Instituto Indigenista Nacional. De ahí la necesidad de partir de un hecho y de continuar describiendo las formaciones discursivas que involucran los sucesos en redes e hilos de niveles de abstracción más amplios.

Ahora bien, cuando Foucault nos señala que el éxito del Estado se funda en la combinación, dentro de las estructuras políticas, de técnicas de individuación y procedimientos de totalización, se refiere a que, por ejemplo, habiendo partido de un suceso real como la Revolución de 1944, cuando se construye la ideología en los discursos justificatorios, simplemente se traslada el carácter real del hecho a las formaciones estructurantes. Pero hay más, no sólo se dice que la institución estatal es real (y aquí viene la aporía de todo racionalismo), sino que por ser abstracta es más real que lo real. Así es como la idea del Estado

triunfa: le dice al individuo que el Estado es tan real como él; pero más importante porque lo trasciende, y que es precisamente en virtud de esa trascendencia que debe someterse al Estado.

Cuando Foucault investiga esta combinación descubre que tiene sus raíces en lo que llama poder pastoral. Desde luego, el ejemplo perfecto de esta forma de poder es el cristianismo, ya que:

- a) busca asegurar la salvación individual,
- b) busca sacrificar lo individual en favor del todo (el rebaño),
- c) predica la preocupación tanto del individuo como del todo, y
- d) se ejerce sobre la base del conocimiento de la intimidad de la conciencia de la gente.

Todas estas características las vemos en las formaciones discursivas ideológicas de las cuales la Revolución, la Contrarrevolución y el Indianismo son buenos ejemplos. Todas ellas buscan asegurar la salvación del individuo en este mundo. Recordemos todas las instituciones creadas por la ideología arevalista en las esferas de salud, seguridad social, bienestar, protección de la vejez del trabajador, etc. Pero el precio que paga el individuo por la seguridad de la vida en este mundo por parte del Estado consiste en subordinar sus intereses a los de éste. Es decir, el Estado no sólo es garante de los privilegios, también define los límites; no sólo proporciona los insumos, también su economía; no sólo dice lo que se debe hacer, también cómo; no sólo da los elementos del juego, también sus reglas.

Lo más interesante para un análisis discursivo (porque ahí se hace evidente) es que todo esto supone un nuevo conocimiento del hombre en relación a dos funciones: a) la globalizadora, cuantitativa (relativa a la población) y b) la analítica, cualitativa (relativa al individuo). Es claro que estos niveles fueron considerados en las ideologías que hemos analizado ya. El ciudadano, tanto de la Revolución como de la Contrarrevolución, por ejemplo, así como el individuo que se identifica con lo propuesto por la ideología del indianismo, están globalizados porque tienen sentido sólo contra el trasfondo del Estado y están analizados, pues sus derechos y sus obligaciones los individualizan.

Cuando hacemos el análisis y la globalización estamos dando cuenta simplemente del primer paso descriptivo que se necesita para no hacer la clásica pregunta kantiana: ¿quiénes somos?, sino para rechazar lo que somos. A la dinámica del poder no llegaremos investigando la naturaleza atemporal del hombre, ni la idealidad de sus relaciones, sino cuestionando sus formas de ejercicio. El poder del cual el hombre es sujeto, entonces, es lo que en el fondo tiene la capacidad de modificar, utilizar, consumir o destruir las cosas, cuando pone en juego relaciones entre individuos o grupos. Pensemos por un momento cómo lo primero que propone una nueva ideología es un cambio en el orden de las cosas como consecuencia de una innovación en el orden de las relaciones entre individuos y entre grupos. La Revolución, por ejemplo, propuso un cambio en la concepción del individuo y, consecuentemente, en la relación entre individuos; por otro lado, también propuso una reforma en la concepción del individuo del otro grupo (el indio), que la Contrarrevolución heredará y que el indianismo transformará en un maya imaginario. Esta nueva concepción del individuo del otro grupo tendrá como consecuencia el establecimiento de nuevas relaciones que a su vez redundará en cambios cualitativos, tanto en el percipiente como en el percibido. Después de la Revolución, por ejemplo (y de cada cambio ideológico), ya el ladino no vuelve a ser el mismo y el indígena tampoco.

Pero Foucault no considera únicamente las relaciones de poder. Aparte de ellas también hay relaciones de comunicación y capacidades objetivas. Las relaciones de comunicación, que son concernientes a los signos, la reciprocidad y la producción de significado, son de suma importancia. Es obvio que cada ideología analizada introduce variantes terminológicas, así como nuevos giros significativos alrededor de nociones conocidas. Las capacidades objetivas, por su parte, concernientes a la dominación de los medios de coacción, de desigualdad y de la acción de los hombres sobre otros hombres, son obvias sobre todo en la Revolución y la Contrarrevolución, donde ya las ideologías se instauraron en el poder político; por tanto, en aquellas instancias desde las cuales se ejerce la dominación de los medios de coacción, etc. Es decir, desde donde se puede hacer que el hombre haga, desde donde se puede tener una influencia concreta en la acción de los otros hombres.

Se trata, entonces, de tres tipos de relaciones que de hecho siempre se traslapan, se apoyan recíprocamente y se utilizan mutuamente como instrumentos. La

aplicación de las capacidades objetivas implica relaciones de comunicación. Prueba de ello es que para la Revolución fue necesario implantar una serie de publicaciones que iban a dar cuenta de la nueva concepción del indio, la cual, a su vez, introducía cambios en las capacidades objetivas. La educación bilingüe, por ejemplo, está al final de una cadena cuyos eslabones previos son las relaciones de comunicación que dan a conocer la decisión y sus razones con un discurso apropiado, y las relaciones de poder entendidas como el dominio de la técnica perfeccionada del derecho y la lingüística para transformar las cosas. Por su parte, las relaciones de comunicación implican actividades terminadas y, en virtud de la modificación del campo de información, producen efectos de poder. Es decir, de alguna manera, la terminología utilizada en la cotidianidad de la comunicación ideológica se incorpora, se inserta en la técnica discursiva que es, en sí misma, una relación de poder. La generación de una ciencia social de izquierda durante la Revolución y la Contrarrevolución son un buen ejemplo de esto. Finalmente, en cuanto a las relaciones de poder mismas, en una parte fundamental se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos; difícilmente se les puede disociar de las acciones terminadas.

Una aclaración que nos parece fundamental es ¿qué se entiende por poder? Es importante aclarar esto pues, obviamente, poder no es poder político. Cuando Foucault se refiere a él siempre dice que, realmente, podemos hablar de la especificidad de las relaciones de poder. Es decir que el poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras permanentes. Así, entonces, la puesta en juego de las relaciones de poder es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el campo de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto. Con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar.

Aquí hay un elemento muy importante. Todos sabemos, por experiencia propia, que un concepto importante de toda ideología es la idea de libertad. Aunque ésta sea exclusiva de un grupo que en el poder se convierte en opresor de otros, siempre incluye dentro de su programa y sus objetivos el tema de la libertad. Toda ideología se autojustifica en la idea de la libertad: libera a

quien, garantiza su libertad, permite hacer, etc. Para Foucault, esta característica es una condición indispensable para que, desde la ideología, se ejerza el poder. El poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres y sólo en la medida en que son libres. Pensemos un momento en el motor fundamental de la rebelión contra la tiranía ubiquista, o contra el supuesto comunismo de la Revolución, o contra las políticas alientantes de la Contrarrevolución y sus epígonos democráticos y liberales. En estos tres casos, la ideología busca la liberación de alguna forma de opresión. Pero esta actitud supone la consideración de la libertad como una posibilidad real de los sujetos en cuestión. Ahora bien, por esto queremos decir que los sujetos individuales o grupales, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay posibilidad de poder. En este juego, la libertad aparece como condición de existencia del poder; pero también aparece como aquello que no podrá sino someterse a un ejercicio del poder que, en última instancia, tiende a determinarla completamente.

En este sentido podemos decir, ya con propiedad, que las ideologías anteriormente analizadas sí involucran relaciones de poder, pues hemos detectado su condición de existencia. Pero, una vez detectada, surge la pregunta: ¿qué puntos, qué rasgos del poder deben describirse? A nuestra consideración, los puntos son cinco:

En primer lugar, se debe tomar en cuenta que, donde se plantea el tema de la libertad y, consecuentemente, el del poder, se revela un sistema específico de diferenciaciones que permite actuar, precisamente, sobre la acción de los otros. Obviamente, en el caso de la Revolución se planteaba la necesidad de liberación de un poder dictatorial que evidenciaba un sistema de diferenciaciones basado en la oposición entre la sociedad civil y el Estado, representado en sus funcionarios; y decimos el Estado porque no bastaba simplemente derrocar al dictador; era necesaria, también, una reforma a su estructura misma. Por su lado, la Contrarrevolución planteaba la liberación (recordemos el nombre: "Movimiento de Liberación Nacional") de un poder ideológico que revelaba un sistema de diferenciaciones basado en la oposición política, estrictamente ideológica: el esquema clásico de la guerra fría, comunismo frente a anticomunismo. Y finalmente, el Indianismo plantea la liberación de un poder

alienante e invasor que revela un sistema de diferenciaciones que nosotros calificaríamos como mixto. En el fondo de la propuesta indianista es fácil detectar la oposición étnica entre el grupo ladino y el indígena; sin embargo, más superficialmente, puede verse también la oposición, la diferencia, la desigualdad en el estatus jurídico de indígenas y ladinos.

En segundo lugar, hay que mencionar el tipo de objetivos perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros: mantener privilegios, acumular ganancias, etc. Ya hemos abundado en este aspecto con relación a las distintas ideologías.

En tercer lugar, es necesario distinguir también las modalidades instrumentales. Hemos mencionado de paso que el poder dictatorial prerrevolucionario ejercía el poder, básicamente, por la amenaza de las armas. Pero el caso de la Revolución fue distinto: aquí la modalidad instrumental consistió, en general, en lo que Foucault llama los efectos de la palabra. La Contrarrevolución dio un paso atrás al utilizar las armas como un instrumento para alcanzar y ejercer el poder. Esta característica se prolongó en los gobiernos militares que continuaron el supuesto proyecto democrático liberal. Ahora bien, vale la pena mencionar que, en ambos casos, otras modalidades instrumentales importantes fueron las diferencias económicas y los mecanismos de control, vigilancia, comunicación, etc.

En cuarto lugar, debemos mencionar las formas de institucionalización. Es obvio que en los tres casos analizados (aunque en el tercero sólo a manera de propuesta) se han mezclado disposiciones tradicionales, estructuras jurídicas, fenómenos relacionados con las costumbres, etc. Este rasgo fue particularmente importante durante la Revolución, pues la reforma del Estado supuso la creación de instituciones tan importantes en el manejo de la palabra como el mencionado Instituto Indigenista Nacional.

Finalmente, el quinto rasgo de poder que mencionaremos se refiere a los grados de racionalización: la puesta en juego de las relaciones de poder como acción en un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en función de la eficacia de los instrumentos y de la certeza del resultado. El ejercicio del poder no es un hecho bruto, un dato institucional, ni es una estructura que se mantiene

o se rompe: se elabora, se transforma, se organiza, se provee de procedimientos gustados más o menos a la situación. La ideología de la democracia liberal de 1954 al presente, o la objetualización científica del indio de la Revolución, son buenos ejemplos de estos procedimientos que representan formas y grados de racionalización que en su momento se adaptaron más o menos a la situación.

Ya que hemos tomado en cuenta estos rasgos fundamentales de las relaciones de poder, podemos afirmar que su estudio no puede limitarse a la descripción y análisis de las instituciones que las representan; están, más bien, arraigadas en el tejido social. Y cuando decimos *tejido social* no nos referimos a una estructura de elementos estáticos, sino a su dinámica, es decir a esa dimensión, a esa profundidad histórico-simbólica donde se produce y se interpreta el sentido, es decir, la cultura. Más que el *tejido social*, es el *tejiendo social(izante)*.

Pensamos que esta reflexión final sobre el poder es oportuna precisamente para aclarar, en primer lugar, que cuando decimos "poder" no nos referimos exclusivamente al poder político, sino a todos aquellos elementos dispersos que reducen al individuo al nivel del sujeto. En segundo lugar, para aclarar también que toda la problemática étnica del país se asienta sobre una determinada manera de ejercer esa reducción al sujeto. En tercer lugar, para mostrar de qué manera y en qué medida los acercamientos tradicionales (ideológicos) a la realidad étnica de Guatemala han estado equivocados. Y en cuarto lugar, para mostrar también que el papel de los intelectuales (en este caso, de las Ciencias Sociales) es, en última instancia, ético.

Debe tomarse en cuenta que este último propósito de nuestra investigación se aplica aún y cuando estamos analizando una ciencia subsidiaria, es decir una ciencia que, sin saberlo, incluye los resultados en sus mismas premisas; que hace depender completamente lo descriptivo de lo analítico y que, por lo tanto, impone la tiranía de lo universal sobre lo particular. El problema indígena de Guatemala, el ciudadano guatemalteco y ese maya abstracto de la ideología indianista, son excelentes ejemplos de una ciencia universalizante que da por aceptado que al interior de un concepto no hay diferencias específicas. De ahí que podemos relacionar el poder a la verdad. Foucault (1992: p. 187) nos dice:

"Lo más importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder. (...) La verdad es de este mundo, está producida aquí gracias a

múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero”

En esta cita vemos claramente que Foucault está describiendo una economía política cuyas características fundamentales son:

- 1) La verdad se fija, se inscribe en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen.
- 2) La verdad está sometida a los vaivenes económico-políticos (aquí podemos ver el vínculo entre Foucault y Marx).
- 3) La verdad se comunica en un complejo sistema de difusión y consumo.
- 4) Hay instituciones que controlan la producción y transmisión de la verdad (universidades, medios de comunicación).
- 5) La verdad es el núcleo del debate político y del enfrentamiento entre los distintos sectores de la sociedad.

Si tomamos en cuenta que, para Foucault, la verdad es el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se liga a lo verdadero efectos políticos de poder, podemos darnos cuenta que en el seno mismo de la sociedad hay una lucha, un combate por la verdad, en torno al estatuto de la verdad. Claramente lo podemos ver en esas tres épocas históricas ideológicamente diferenciadas y que analizamos en este trabajo. Cada una de ellas es un régimen de verdad y representa una forma de dominación y alienación en la medida en que es un factor determinante en la construcción de la idea de sujeto a todo nivel: indio y ladino.

En este sentido podemos afirmar que, en cierta medida, la historia de Guatemala es la historia de la lucha por la verdad del sujeto guatemalteco, es decir, una lucha por la identidad. De ahí la importancia de plantearnos la problemática social guatemalteca desde su raíz: la cultura, el hombre como generador del mundo. En su relación con el mundo está la respuesta a la pregunta por el quién del hombre. El análisis del régimen de verdad de ese quién es necesario para acercarnos a la autenticidad del sujeto. Las instituciones que controlan la producción y la transmisión de la verdad tienen una gran responsabilidad porque, si bien es cierto que esa producción y transmisión de la verdad es inevitable, deben también propiciar y ejecutar una crítica metodológica: la genealogía, la arqueología del saber; ya que el poder de la verdad está ligado a las formas sociales, económicas y culturales de hegemonía. La cuestión ética para el intelectual contemporáneo se reduce a modificar el régimen de verdad separando a ésta de esas formas de hegemonía.

En Guatemala, hoy, ¿es posible instaurar una nueva política de la verdad que nada tenga que ver con las ideologías revolucionaria, contrarrevolucionaria o indianista? ¿Es posible discutir el estatus del sujeto al margen de las estrategias específicas de las formas de hegemonía? ¿Puede ponerse el poder de la verdad al servicio del diálogo intercultural sin la mediación estratégica de las formas de hegemonía? ¿De qué necesitamos despojarnos, a qué es necesario renunciar, qué debemos aceptar de nosotros mismos para poder hacer esto?





- Balbier, E., et al (1990). **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa.
- Bastos, S.; Camus, M. (1993). **Quebrando el silencio**. Guatemala: FLACSO.
- Burgos, E. (1991). **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. México: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1987). **Foucault**. Madrid: Paidós.
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (1988). **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica**. México: Siglo Veintiuno.
- Cambranes, J. (1993). **500 años de lucha por la tierra. Vols 1 y 2**. Guatemala: FLACSO.
- Cojtí, D. (1990). **Configuración del pensamiento político del pueblo maya**. Quetzaltenango: Asociación de escritores mayas de Guatemala.
- Falla, R. (1991). **Masacres de la selva**. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (1974). **Las palabras y las cosas**. México: Siglo Veintiuno.
- (1976). **La arqueología del saber**. México: Siglo Veintiuno.
- (1986). **Historia de la locura en la época clásica**. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1988). **Un diálogo sobre el poder**. Madrid: Alianza Editorial.
- (1992). **Microfísica del poder**. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- (1988). **Tecnologías del yo**. Madrid: Paidós.
- (1988). **Vigilar y castigar**. México: Siglo Veintiuno.

- García, A. (1993). **Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia.** Tomos 1 y 2. México: Ediciones Era.
- Goubaud, A. (1964). **Indigenismo en Guatemala.** Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Katz, F. (1990). **Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al Siglo XX.** Vols 1 y 2. México: Ediciones Era.
- Martínez, S. (1991). **Motines de indios.** Guatemala: AGAYC.
- Merquior, J. (1988). **Foucault o el nihilismo de la cátedra.** México: Fondo de Cultura Económica.
- Pineda, V. (1986). **Sublevaciones indígenas en Chiapas.** México: Instituto Nacional Indigenista.
- Polo, F. (1991). **Historia de Guatemala.** Guatemala: Everest.
- Reifler, V. (1989). **El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas.** México: Fondo de Cultura Económica.
- Solares, J. (ed) (1993). **Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala.** Guatemala: FLACSO.
- Tutino, J. (1990). **De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750/1940.** México: Ediciones Era.

El Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) es una unidad académica de la Universidad Rafael Landívar, especializada en investigaciones y servicios de consultoría. El IDIES está fundamentalmente al servicio de estudiantes, catedráticos e investigadores de tres facultades: Ciencias Económicas, Ciencias Jurídicas y Sociales, y Ciencias Políticas y Sociales.

El objetivo del IDIES es realizar estudios sobre la realidad económica, política y social de Guatemala, con la finalidad de:

- Obtener información que sirva de orientación a la sociedad para el análisis de sus problemas y sus soluciones; y
- Enriquecer la vida académica de la Universidad por medio de la formación de sus estudiantes en las técnicas de investigación y obtención de material para las asignaturas en los campos de economía, jurisprudencia, política y sociología.

**Universidad Rafael Landívar
Biblioteca**



IL00014

**Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales
Universidad Rafael Landívar**

Campus Central, Vista Hermosa III, zona 16.

Edificio O, 3er. Nivel.

Teléfonos 364 0431 y 364 0432

Fax 364 0434

Guatemala, Centro América