

LA CUESTIÓN DEL RACISMO EN LA *REVISTA ALERO*

LOS INTELLECTUALES CRÍTICOS DE LOS AÑOS SETENTA EN GUATEMALA

Julieta Carla Rostica

INTRODUCCIÓN

Una de las principales interrogantes que nos hacemos cuando pasamos revista del día a día divulgado en los medios de comunicación masiva, es por qué Guatemala no se ha podido inventar como una sociedad o una nación heterogénea e incluyente. Tenemos por hipótesis de trabajo que la permanencia del racismo es un factor primordial a tener en cuenta, pero entendido éste como un “fenómeno social total” que se inscribe en prácticas, discursos y representaciones. Los discursos y las representaciones raciales constituyen desarrollos intelectuales que buscan proteger la identidad de un grupo social a partir de la elaboración de estigmas en torno a la alteridad. El racismo, de esta forma, según Ettiene Balibar, organiza *sentimientos* de forma estereotipada, atestiguando la formación de una comunidad racista, y el modo en que los individuos y las colectividades que son blanco del racismo se ven obligados a percibirse como comunidad. Así, Balibar llega a afirmar que destruir el complejo racista supone no únicamente la rebelión de sus víctimas, sino la transformación de los propios racistas. En sus propias palabras, la “descomposición interna de la comunidad instituida por el racismo” (Balibar, 1991: 32-33). En las nuestras, la comunidad imaginada por el racismo. El camino que elegimos para abordar nuestro problema principal es preguntarnos

cómo se ha imaginado Guatemala y si ese imaginario de nación fue puesto en tensión por los intelectuales críticos guatemaltecos durante los años setenta del siglo XX. En tal sentido, coincidimos con Karen Ponciano cuando afirma que,

...la interrogante central es cómo la visión bipolar de la realidad social (materializada en este caso por el binomio indígena/ladino) –cómo esa visión que es a la vez una forma de saber y de intervención- se constituye, se transforma y se reorganiza como descriptor de la realidad, como descriptor de las relaciones sociales en Centroamérica (Ponciano, 2006).

La conceptualización de racismo de Marta Casaús agrega un elemento más. Para ella, al igual que Balibar, el racismo subdivide a la sociedad en grupos a partir de la valoración y jerarquización de diferencias biológicas y/o culturales imaginarias (no por ello irreales), que se exaltan a tal punto que homogeneizan a los componentes del grupo y se transforman en estereotipos y estigmas inmutables. Esta clasificación, valoración y jerarquización de la sociedad generalmente proviene de quienes se consideran en el grupo superior con el fin de justificar una agresión o un sistema de dominación (Casaús, 2002: 28-29 y 2008: 13). Consideramos al racismo como una de las condiciones sociohistóricas de la violencia política y social en Guatemala de ayer y de hoy, al impedir la construcción de un Estado nación incluyente donde canalizar los conflictos por vías pacíficas, legales y democráticas.

Nuestras reflexiones se inscriben bajo el espectro de la sociología histórica, en la que la mirada de larga duración y la indagación por el cambio social son sustanciales para la determinación de explicaciones elocuentes. Desde este ángulo, la ausencia de instituciones y prácticas democráticas durante gran parte del siglo XX en Guatemala, la frustración de los procesos revolucionarios y el cambio social por la vía de la modernización conservadora y el genocidio, vetaron la posibilidad de transformar las estructuras mentales de larga duración (expresión de Fernand Braudel), como el racismo, asociadas intrínsecamente a una forma específica de dominación de clase, como fue la dominación oligárquica, la matriz societal de la hacienda (Ansaldo y Giordano, 2012), el orden finca en la cual ésta se asentó (AVANCSO, 2012) y otras formas de dominación que garantizaron su reproducción: el patriarcado, el linaje, las redes familiares, el clientelismo político, entre otras.

Durante los años noventa, mientras transcurría la transición hacia la democracia política y el proceso de paz, se hicieron hegemónicos dos discursos sobre la violencia política en Guatemala que acausaron diferentes interpretaciones del racismo: la tesis de la violencia

dual y la idea del genocidio en el marco del conflicto armado interno (Rostica, 2015a).

El primer discurso, también conocido como “entre dos fuegos”, se reforzó como discurso del movimiento maya cuando, en 1994, la creación de la Asamblea de la Sociedad Civil impulsó la unificación de las organizaciones mayas en la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA), la cual, a lo largo del proceso de paz, logró articular el pasado reciente en un discurso étnico-esencialista. Con el fin de otorgar legitimidad milenaria al cúmulo de derechos específicos que solicitaban como mayas, la COPMAGUA interpretó la violencia perpetrada por el Estado en los años ochenta como parte de un genocidio que venía realizándose sistemáticamente contra el “Pueblo Maya” desde la conquista española (COPMAGUA, 1996). Así, los intelectuales del movimiento maya abogaron por una mirada estructural del racismo, que no logró articularse en términos de proceso histórico, ni atenerse a sus mutaciones, metamorfosis y cambios. El multiculturalismo relegó el racismo a prácticas de discriminación, desigualdad y violencia referidas a aspectos étnicos y culturales, sin poder hacer saltar la configuración del imaginario nacional. El mismo sirvió como argumento de las élites empresariales en 1999, frente al referéndum por las reformas constitucionales que implementarían los acuerdos de paz, para regenerar el discurso del “racismo al revés”: Guatemala se transformaría en un Estado racista dominado por indígenas (Jonas, 2000: 359-400).

El segundo discurso sobre la violencia política en Guatemala nació a fines de la década del noventa. La lógica de la guerra y de la paz favoreció el establecimiento de una “verdad”, que se cristalizó en el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. El informe apuntó que se cometieron actos de genocidio contra grupos étnicos que formaban parte del pueblo Maya en una determinada etapa del conflicto armado interno como parte de una estrategia de la guerra. Entendió al racismo como un factor de “contexto” que nada tenía que ver con las “motivaciones políticas y militares” que explicaban la violencia política genocida desplegada por el Estado durante los años setenta y ochenta. Así, el racismo padeció una suerte de “deshistorización” y “despolitización”. No se reflexionó sobre el grado de consenso sociopolítico respecto de las prácticas represivas del Estado, ni cómo el racismo estructural actuó en la subjetividad de los diversos actores políticos y sociales.

En la actualidad, el discurso de la “reconciliación” creemos que es hegemónico en Guatemala. El mismo se ha expresado cabalmente durante la coyuntura del juicio por genocidio contra José Efraín Ríos Montt, por ejemplo, en el campo pagado por un grupo de

intelectuales ex funcionarios del gobierno de Álvaro Arzú. Allí, bajo el título “Traicionar la paz y dividir a Guatemala”, y en defensa de la “reconciliación nacional”, argumentaron que la acusación de genocidio agudizaba la “polarización social y política” e implicaba “el peligro inminente de que la violencia política reaparezca” (*Plaza Pública*, 16 de abril de 2013). El Programa de Opinión Pública de la Universidad Rafael Landívar mostró que el mayor consenso en las columnas analizadas, tanto a favor o en contra del juicio en los cuatro periódicos más importantes de Guatemala entre el 15 de abril y el 8 de mayo, radica en la opinión de que el juicio vino a polarizar la sociedad (POP, 23 de mayo de 2015). A la par de estas opiniones en relación al pasado reciente se levantan otras en torno al racismo, que en ocasiones se articulan peligrosamente. No es casual que la Fundación Contra el Terrorismo (FCT) en Guatemala haya levantado en la coyuntura del juicio, notas de opinión de Estuardo Zapeta publicadas en *Siglo21* desde marzo de 2012, como “El racismo del anti-racismo”, “Racismo indígena”, “Racismo indígena II”. En esta última columna, por ejemplo, afirmaba: “De ‘culpa colonial’ los he acusado. Sienten culpa histórica y quieren resarcir sus culpas financiando a los ‘débiles’, quienes, no teniendo otro argumento, siempre sueltan la etnicidad como escudo, y el racismo como enemigo común” (Zapeta, 30 de mayo de 2014). Es un discurso que plantea, de una u otra manera, que es peligroso hablar de racismo, porque favorece la “venganza” y el “racismo al revés”.

Contra la invisibilización de la naturaleza del racismo como tecnología de poder, buscamos abordarlo para otorgar inteligibilidad y aportar a la comprensión sociohistórica de las formas de violencia política y social que se desarrollaron en Guatemala, a diferencia de otros países de América Latina en idénticas coyunturas, desde fines de los años setenta. En los discursos anteriores, el tiempo no fue insertado como una variable constitutiva interna vital para una buena comprensión del racismo. Acá abogamos por las recomendaciones de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales (Wallerstein, 1998) y de Pierre Bourdieu, quien consigna que para realizar una buena crítica histórica y sociológica de la razón histórica y sociológica es importante:

...operar metódica y sistemáticamente una doble historización. Primeramente, una historización del tema de la historiografía, de los conceptos y de los sistemas de clasificación empleados, en una palabra, de las categorías históricas del entendimiento del investigador [...] En segundo lugar, una historización de los “datos” analizados, ante todo documentos, que apunte a extraer las categorías históricas (por ejemplo, las clasificaciones estadísticas u otras) implicadas en el análisis (Bourdieu, 2000: 204).

Nuestra propuesta es visitar los años setenta, empezando por el cambio de década, cuando coincidieron la primera incorporación del concepto “racismo” en el Diccionario de la Real Academia Española y la publicación de *Guatemala: una interpretación histórico-social* de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, un libro que denunció, por primera vez de forma explícita y concreta, el racismo en Guatemala. El libro provocó una conmoción. Antes de seis meses habían sido distribuidos y vendidos los tres mil ejemplares del primer tiraje.

Intentaremos realizar una autocrítica para construir pensamiento crítico. Buscamos indagar la reaparición del “problema social del indio”; si el racismo fue una idea sobre la cual se debatió en ese marco; si estuvo presente en la agenda intelectual de la época; y si lo estuvo, sobre cómo se abordó el problema. Trabajaremos estos cuestionamientos en las capas sociales no usualmente investigadas: en la revista *Alero* que publicaba la Universidad de San Carlos de Guatemala durante los años setenta y sus intelectuales críticos. Los intelectuales críticos que escribieron en *Alero* comprenden a un sector de la sociedad muy particular: eran marxistas; pertenecían a la clase media letrada; se consideraban ladinos. Marcaban la agenda de investigación de la época o al menos los debates que debían darse o cernirse. En su mayoría, fueron intelectuales orgánicos de las organizaciones que optaron por la lucha armada. La apuesta es osada. Los intelectuales colaboran en la cristalización de las comunidades que se crean alrededor de los significantes de raza y etnia; simulan el discurso científico articulando evidencias “visibles” a causas “ocultas”; en ellos hay un “deseo de conocimiento inmediato de las relaciones sociales”, como advierte Ettiene Balibar (1991: 34).

LOS AÑOS SESENTA Y LOS INTELECTUALES

Los años sesenta fueron, en América Latina y en el mundo, años de cambio y transformación. En el campo de la política descollaron la descolonización africana, la revolución argelina y cubana y su proyección en las guerrillas latinoamericanas, la Alianza para el Progreso, los asesinatos de los Kennedy y de Martin Luther King, la exacerbación de la Guerra Fría y las primeras dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas. En el plano de las ideas fueron importantes las obras de Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse, la antropología estructural, el Concilio Vaticano II, el diálogo marxismo-cristianismo, la Teología de la Liberación y la renovación completa en América Latina de las ciencias sociales (Nercesián y Rostica, 2014: 108-113).

El pensamiento de la década del sesenta apostó a América Latina y a su futuro producto de modificaciones estructurales, revolucionarias.

Lo más característico fue la apelación en términos teóricos y prácticos, como nunca antes, a la violencia armada como instrumento de liberación (Nercesian y Rostica, 2014: 166-170). Como afirman Waldo Ansaldi y Patricia Funes, revolución, realismo mágico y ciencias sociales críticas constituyen un entramado de los sesenta. “El entrelazamiento de las tres perspectivas pone en el centro del debate y de la toma de posiciones una cuestión nada nueva, la del papel de los intelectuales, resignificada hasta el punto de la casi inexorable toma de posiciones definida por el *dictum* cubano: el deber de todo revolucionario es hacer la revolución” (Ansaldi y Funes: 1998, 52). El intelectual crítico Latinoamericano, aquel que discurría entre la cultura y la política, entró en crisis con el antiintelectualismo surgido desde la Tricontinental (1966) y la Organización Latinoamericana de Solidaridad (1967), cuando las nociones de intelectual orgánico o revolucionario fomentaron el paso de la escritura a la acción. El Congreso Cultural de La Habana de 1968, definió las funciones que se esperaban de los intelectuales:

El intelectual puede servir a la lucha revolucionaria desde diversos frentes: el ideológico, el político, el militar. La actividad del intelectual resuelve por diversos caminos: proporcionando la ideología de las clases revolucionarias, participando en la lucha ideológica, conquistando la naturaleza en beneficio del pueblo mediante la ciencia y la técnica, creando y divulgando obras artísticas y literarias y, llegado el caso, comprometiéndose directamente en la lucha armada.

La violencia como instrumento de la revolución había aparecido en primera plana, después del triunfo de la revolución cubana y la circulación de tres textos: el alegato de Frantz Fanon en *Les damnés de la terre* (1961) sobre el uso de la violencia por parte de los combatientes armados anticolonialistas y antiimperialistas para alcanzar la liberación, *Guerra de guerrillas* de Ernesto Guevara (1960) y *¿Revolución en la Revolución?* de Régis Debray (1966). Si bien muchos intelectuales eligieron el camino de la lucha armada, otros científicos sociales eligieron el frente ideológico o político. La reflexión de muchos de ellos serviría de fundamento a la política revolucionaria.

Un debate central de estos años que lo ilustra fue el carácter de la conquista y de la colonización del continente: ¿América Latina fue feudal o capitalista? Según fuere el posicionamiento, la conclusión tendría efectos políticos directos en las diferentes propuestas de cambio social: ¿revolución democrático-burguesa o revolución socialista? Fue una polémica que, si bien no era nueva, se hizo famosa cuando discutieron Rodolfo Puiggrós y André Gunder Frank en 1965, en el suplemento cultural semanal del diario mexicano *El Día*, el mismo

año en que el segundo autor publicó su famosa obra *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Nercesián y Rostica, 2014: 35-39). En ese mismo año y periódico, Rodolfo Stavenhagen publicó las famosas “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” entre las cuales se aludía, de forma pionera, al colonialismo interno. Como afirma Pablo González Casanova, el teórico del concepto, en ese entonces “casi todos los líderes e ideólogos dieron prioridad a la lucha contra el imperialismo y a la lucha de clases como base para rechazar la lucha de las etnias, sin que estas pudieran romper las barreras epistemológicas y tácticas que llevaban a desconocer sus especificidades. Así, el problema del colonialismo interno se expresó de manera fragmentaria y dispersa en el pensamiento marxista y revolucionario” (González Casanova, 2006: 415). En 1963, González Casanova había analizado el concepto a nivel internacional; en 1965, publicó *La democracia en México*, donde sostenía que en el interior de dicho país se daban relaciones sociales de tipo colonial; y en 1969 lo amplió en los ensayos sobre *Sociología de la explotación*.

El proceso de institucionalización de las ciencias sociales que había adquirido dimensión regional desde la creación de la CEPAL en 1947, con la fundación de FLACSO en 1957 y CLACSO una década más tarde, se extendió hacia América Central. El paso por la Escuela Latinoamericana de Sociología (ELAS) de la FLACSO-clásica de intelectuales guatemaltecos como Carlos Guzmán Böckler entre 1960-1961 y Edelberto Torres-Rivas entre 1964-1965, sirvió significativamente para la renovación de las ciencias sociales en la región. Como señala Alejandro Blanco, la ELAS se había convertido en un destino casi obligado de muchos aspirantes a una formación de posgrado en ciencias sociales y tuvo un papel central en la formación de una nueva élite intelectual latinoamericana (Blanco, 2010; Franco, 2007). De hecho, Carlos Guzmán Böckler creó los cursos Introducción a la Sociología y Sociología Guatemalteca y luego la sección de Ciencias Sociales de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de San Carlos, con programas elaborados a partir de una crítica radical a los legados de la antropología funcionalista del Seminario de Integración Social (Rostica, 2015b). Y gracias al impulso de Edelberto Torres-Rivas, hacia 1968 se fundó la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos y en 1970 el Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad jesuita, la Rafael Landívar. La primera albergó desde 1978 la carrera de Sociología y desde 1976 el Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales. Edelberto Torres-Rivas había gestado su ópera prima *Interpretación del desarrollo social centroamericano* (1969) desde el mismo ambiente intelectual de *Dependencia y desarrollo en América*

Latina (1969) de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto. Con ellos, las ciencias sociales habían dado un salto considerable. A partir del encuentro y crítica, principalmente, del cepalismo, la teoría de la modernización, la teoría del imperialismo, el nacionalismo económico y el marxismo, había surgido el dependentismo.

En Guatemala, la década del sesenta tenía que enfrentarse a los fracasos del año 1954: la crisis del Estado oligárquico no había logrado resolverse y tampoco se había logrado la transformación de la estructura social. La frustración implicó replanteos dentro del Partido Guatemalteco del Trabajo, el partido comunista de Guatemala, y cambios en las ideas de la joven dirigencia de izquierda: ni la tesis estalinista de la “revolución por etapas”, ni la vía no armada eran viables y efectivas en Guatemala para alcanzar el cambio social. Edelberto Torres-Rivas, Ricardo Ramírez, Ernesto *Che* Guevara fueron algunos de ellos. En diciembre de 1962 se fundó las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), a escasos meses de la Segunda Declaración de La Habana. No obstante, en paralelo a la celebración de la Tricontinental (1966) y a la Organización Latinoamericana de Solidaridad (1967), las FAR y el PGT sufrieron recurrentes derrotas y la muerte de la mayoría de sus cuadros político-militares. Estas experiencias confirmaron que la perspectiva foquista daba pocos resultados en el oriente ladino de Guatemala, y obligaron al debate crítico de la izquierda, alcanzando nuevamente el terreno de las ciencias sociales. A fines de la década del sesenta, la discusión académica en Guatemala no pasaría por las vías para el cambio social, sino por el objeto y sujeto de la revolución y el papel de la vanguardia en ella. Inexorablemente, y de forma muy diferente a otros lugares de América Latina, se retornó a la cuestión nacional. Las reflexiones sobre la nación se fueron centrando cada vez menos en el “otro externo” y cada vez más en el “otro interno”, el “indio”, lo cual significó una deflación o reacomodamiento del pensamiento antiimperialista.

EL RETORNO AL “PROBLEMA SOCIAL DEL INDIO”

En Guatemala, el “problema social del indio” siempre estuvo en la agenda de los análisis sociohistóricos y en el de las políticas de Estado. Los intelectuales decimonónicos lo plantearon bajo parámetros positivistas y racialistas. Un excelente ejemplo lo constituye el pensamiento de Antonio Batres Jáuregui, cuyo libro *Los indios, su historia y su civilización* ganó el concurso conmemorativo por el IV Centenario del Descubrimiento de América que versaba sobre la mejor manera de civilizar a los indígenas. El intelectual consideraba que los indios estaban en ese entonces como antes de la conquista y que incluso habían retrotraído. Sostenía que los indios eran susceptibles de desenvolver

su civilización a través de la inmigración extranjera, la educación, medidas proteccionistas y leyes para indios vagos (Batres Jaúregui, 1893). Los intelectuales de la generación del veinte y treinta, si bien explicaron el “problema social del indio” históricamente, dieron soluciones también racialistas. Miguel Ángel Asturias (2007) en *El problema social del indio* de 1923 o Jorge Del Valle Matheu (1950) en *Ensayo de sociología guatemalteca* de 1932, acompañaron la explicación racial de la “degeneración” del indio o de su “evolución regresiva” con una explicación sociohistórica y con soluciones como la inmigración y el mestizaje eugenésico. Más adelante, durante la llamada “primavera democrática” (1944-1954), el “problema social del indio” fue pensado desde el paradigma del indigenismo bajo el imaginario de la “nación culturalmente homogénea”. Las supuestas diferencias entre indios y ladinos comenzaron a ser pensadas ya no desde la lógica biológica, sino cultural. Esto fue acompañado de la impronta de la antropología funcionalista y culturalista estadounidense en Antonio Goubaud Carrera y luego en el Seminario de Integración Social Guatemalteca, creado en 1956, que estudiaba a las comunidades indígenas como culturas “folk”, como sociedades pequeñas, aisladas y homogéneas. Si bien durante un tiempo se creyó en la “ladinización” inevitable de la población indígena, la perspectiva comunitaria ganó terreno y, hacia 1962, las políticas de integración indígena cultural, política y económica se impusieron como parte de las medidas de contrainsurgencia bajo los programas de desarrollo.

Así, durante los años sesenta, mientras que la opción no armada volvió a deshacerse como instrumento para el cambio social con el golpe militar de 1963 y el pacto con los militares del presidente Julio César Méndez Montenegro, y la opción armada sufrió reveses con la desarticulación y derrota de los emprendimientos guerrilleros del oriente, se desarrollaron procesos de modernización conservadora en los pueblos del Altiplano. La intelectualidad de la izquierda guatemalteca debía “redescubrir” a la sociedad indígena. Esto impuso una relectura de los problemas sociales del país. Ideas como antiimperialismo, marxismo, dependentismo y colonialismo interno, llegaron a hibridarse dando formas muy novedosas de pensar la realidad social. A nuestro juicio, los mejores exponentes fueron Carlos Guzmán Böckler – Jean Loup Herbert y Severo Martínez Peláez. Entre ambas perspectivas se dio una acalorada polémica. En la Universidad de San Carlos llegaron a ponerse rótulos: los bocklerianos y los severianos.

Carlos Guzmán Böckler junto a Jean-Loup Herbert publicaron, *Guatemala: una interpretación histórico-social* en 1970. Haciéndose partícipes de las ideas de Rodolfo Stavenhagen,

Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Pablo González Casanova, y tributarios de autores como Georges Balandier, Albert Memmi, Jomo Kenyatta y Frantz Fanon, problematizaron, por primera vez, la cuestión del racismo y del colonialismo interno en el país. Según los autores, el antagonismo entre los grupos ladino e indígena constituía la determinación primera de la estructura social guatemalteca y se ligaba a la intensidad de la dominación exterior (conquista, colonización, imperialismo, neocolonialismo) constituyendo, además, una relación de clase. Tras cuatro siglos y medio desde la conquista, consideraban que el indio había resistido a su destrucción, “defiende su identidad amenazada, afirma su solidaridad, se rebela contra el trauma de la colonización. Al contrario y paralelamente, el ladino niega y discrimina a la mayoría, convirtiéndose en un intermediario económico y cultural de las sucesivas metrópolis” (Guzmán Böckler y Herbert, 1970: 56). En ese violento antagonismo se había forjado la nación guatemalteca. Los autores entendían que la clase “indígena”, por ser la clase más explotada y más resistente, era la llamada a “profundizar el movimiento de liberación y revolución” en marcha:

Esa dialéctica entre lo autóctono y lo extranjero no se va a resolver por una ilusoria “integración” o “ladinización” o “aculturación” (todas ideologías que justifican una supuesta superioridad), sino por una dialéctica real y objetiva que permitirá, antes que todo, al autóctono recuperar su tierra y su historia, de las cuales ha sido violentamente expropiado desde la colonia española (Guzmán Böckler y Herbert, 1970: 99).

El antagonismo objetivo, de clases sociales, por encuadrarse en una relación colonial o de dependencia, tenía un contenido racial. Como hecho extraordinariamente novedoso, estos dos autores –desafiando la falsa conciencia y el tabú- hablarán de racismo:

La raza no existe en sí y por sí, metafísicamente, *subspecie eternitates* ni biológicamente (sería lo mismo); pero sí existe un hecho histórico y social que repercute en las actitudes, actos, emociones y representaciones hasta involucrar el sexo; de allí su carácter “irracional” para los que quieren reducir el ser social a un solo nivel –sea exclusivamente cultural, económico o biológico- (Guzmán Böckler y Herbert, 1970: 125-138).

El inclasificable “indio” de los ortodoxos marxistas, sometido, desconocido, colonizado y explotado, era el único que podía librar la contienda fuera del sistema. El movimiento guerrillero quebraría el sistema bicolonial si lograba comprometerse con el elemento humano desfavorecido y postergado y con la relación que daba vida al sistema colonial: el racismo.

Estos planteamientos generaron una acalorada polémica con el historiador Severo Martínez Peláez, quien, desde una perspectiva un poco más ortodoxa del marxismo y una militancia en el Partido Guatemalteco del Trabajo, había publicado casi en paralelo *La patria del criollo*. A juicio de Martínez Peláez, el problema del indio se explicaba en la “historia de aquellos factores que durante siglos han bloqueado el desarrollo de [sus] facultades físicas o intelectuales [...], encerrándolo en una situación de esclavo, de siervo, o de trabajador asalariado semiservil” (Martínez Peláez, 1970: 566). Se trataba de los factores económicos (explotación, pobreza, fatiga), de los derivados de los económicos (hambre, debilidad, enfermedad, ausencia de medios para evitarla y combatirla) y de los que han existido en función de los económicos (coerción, terror, superstición, aislamiento cultural). Estos factores, que habían convertido al nativo en el indio colonial, se hallaban “en la reducción de indios, en el régimen de pueblos, en el repartimiento, en la extorsión del trabajo por tarea” (Martínez Peláez, 1970: 515). La pervivencia a lo largo de siglos de estos factores de opresión era lo que impedía resolver en el presente el problema del indio. El concluía que en Guatemala había “indios siervos” porque la estructura socioeconómica colonial –de carácter feudal– no había sido aún revolucionada. Tras cuatro siglos de servidumbre, el trabajador permanecía en el nivel miserable de un siervo colonial: “una pobreza de siglos, una ignorancia plagada de supersticiones, un profundo escepticismo respecto de las iniciativas de rebeldía” (Martínez Peláez, 1970: 585). Así, abogaba por una lucha para la superación de los indios siervos “no en tanto que son indios sino en tanto que son explotados”. La revolución en Guatemala, como consecuencia, tendría como correlato la desaparición del indio y debía orientarse hacia la supresión de la cultura (las lenguas indígenas y la indumentaria, por ejemplo), las costumbres y la mentalidad del indio porque eran parte de la opresión y del siervo colonial (Martínez Peláez, 1970: 594-618).

Los diferentes planteamientos tuvieron por base el debate del carácter feudal o capitalista de la colonización de América Latina. Pero, sobre todo, fueron parte de la autocrítica de la izquierda guatemalteca y, sin dudas, signaron las características de las organizaciones revolucionarias que se reorganizaron y refundaron en los años setenta. Así, las ideas en torno al racismo fueron retomadas radicalmente en la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), la cual salió a la luz pública en septiembre de 1979. Su mentor, el comandante Gaspar Ilom (Rodrigo Asturias), escribió dos largos y densos textos titulados *Racismo I* y *Racismo II*, aún inéditos, a comienzos de los años setenta.

LOS INTELLECTUALES CRÍTICOS Y LA REVISTA ALERO

Durante los años setenta, la Universidad de San Carlos (USAC) fue un nicho de producción de intelectuales críticos. La elección del licenciado Edmundo Vásquez Martínez como rector de la USAC significó la llegada al más alto cargo universitario (1966-1970) de un miembro de las nuevas generaciones de profesionales formados durante la década revolucionaria de 1944-1954 (Rostica, 2015b; División de Desarrollo Organizacional, 2007). Durante su mandato se creó el Departamento de Extensión Universitaria, donde se ancló la revista *Alero*.

En la ciudad, y dentro de la USAC, había comenzado una dura persecución a los miembros ligados a la izquierda, paradójicamente mientras transcurría la presidencia de Julio César Méndez Montenegro, ex-candidato a rector, un profesional del derecho, docente e intelectual muy admirado al interior de la USAC. En febrero de 1970 asumió la rectoría el licenciado Rafael Cuevas Del Cid, otro destacadísimo profesional del derecho, miembro de la misma generación que su antecesor, quien había ejercido como Decano de su Facultad entre 1966-1970. Durante su gestión, el presidente Carlos Arana Osorio también arremetió con violencia contra la Universidad. En el siguiente período (1974-1978), resultó electo rector el doctor Roberto Valdeavellano Pinot. En medio de su mandato se produjo el terremoto de 1976, el cual fue un catalizador para la movilización popular y solidaridad universitaria. Tanto el rector como varios profesores sufrieron atentados. Durante todo este período, la Facultad de Derecho se transformó en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y la matrícula estudiantil se cuadruplicó. Cuevas y Valdeavellano tuvieron un fuerte apoyo del ala intelectual del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).

Así se llegó al crítico año 1978, cuando fue elegido Saúl Osorio Paz, miembro del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), quien mantuvo un posicionamiento contra el régimen impulsado por el gobierno de Lucas García. Mientras que la Universidad participó de las luchas populares, la represión llegó a su momento culmine cuando fue asesinado el 20 de octubre de 1978 Oliverio Castañeda de León, el secretario general de la Asociación de Estudiantes Universitarios. Desde ese entonces la Universidad no cesó de sufrir reveses. El rector, tras dejar en su cargo a diferentes decanos, decidió renunciar desde México donde decidió exiliarse. En 1980 fueron asesinados 35 catedráticos y 85 estudiantes. El nuevo rector, Mario Dary Rivera, asumió en junio de 1981 para ser asesinado en diciembre de ese mismo año.

La revista *Alero* se formó y funcionó en ese complicadísimo entorno. Constituyó un campo a través del cual los intelectuales críticos

crearon, evaluaron, analizaron o presentaron símbolos, valores, ideas e interpretaciones a un auditorio público de manera regular e, incluso, más allá de las fronteras nacionales. Los intelectuales de *Alero* fueron agentes sociales con capital simbólico reconocible, tuvieron intereses específicos en juego y pretensiones de verdad en la esfera político-cultural donde se hallaron insertos.

En uno de los artículos de la revista *Alero*, Marco Antonio Flores, su secretario general, delineó la función del intelectual bajo el contexto de la violencia en Guatemala. Citando a Julio Cortázar, recordaba: “Hay que hacer la revolución en todos los planos. Echar también a las palabras y a los métodos muertos. En el lenguaje y en el estilo estamos atrasados. Hay que echar esas palabras que ya no significan nada” (Flores, 1970: 6).

Flores consideraba que en nuestros países subdesarrollados:

...el intelectual, el creador, es un colonizado “que produce exclusivamente para el opresor, sea para halagarlo o para denunciarlo a través de categorías subjetivistas” –como dijera Frantz Fanon– o para imitarlo, parecerse a él, diluirse en él, escaparse de sí. En estos países –siguiendo con Fanon–, “el intelectual colonizado se ha lanzado con avidez a la cultura occidental, y para cristalizar en su mentalidad un núcleo mínimo de seguridad, va a intentar hacer suya la cultura europea” adquiriendo sus formas de pensar, evadiéndose de su realidad nacional, perdiendo contacto con la cultura y los lectores de su país, alejándose de sus formas particulares de hablar para tratar de imponerse o imponer un lenguaje desvinculado de su pueblo confesando abierta o tácitamente la inferioridad de su cultura nacional. No obstante, estos mecanismos de acomodo y dependencia no aparecen de repente o en una generación en especial, sino le han sido impuestos al creador a través de siglos de opresión y violencia, y solo violentamente puede romper esas ataduras mentales, esa alienación espiritual (Flores, 1970: 7).

Flores consideraba que en Guatemala las consecuencias de la violencia habían calado más hondo que en otros países Latinoamericanos y que los intelectuales, por eso, se encontraban ante la disyuntiva de evadirse de la realidad o bien de “asumir una actitud literaria comprometida, franca y consciente, ante la violencia” (Flores, 1970: 7-8). Él se consideraba parte de esa generación comprometida y, estimamos, por extensión, que esa fue parte de la misión de la revista.

La revista *Alero* tuvo cuatro épocas durante la década del setenta: 1) de agosto de 1970 (Nº 1.1) a agosto 1971 (Nº 5.2); 2) de septiembre 1971 (Nº 1) a mayo de 1973 (Nº 10); 3) de julio-agosto 1973 (Nº 1) a mayo-junio 1978 (Nº 30); 4) de mayo-junio 1979 (Nº 1) a marzo-abril 1980 (Nº 6). Durante la primera y segunda época, *Alero* estuvo dirigida por Lionel Méndez Dávila y Roberto Díaz Castillo y el secretario general fue Marco Antonio Flores. En la tercera época, la revista estuvo

dirigida por Roberto Díaz Castillo y Carlos Enrique Centeno. Y, finalmente, para la cuarta época, Gabriel Aguilera Peralta y Carlos Alberto Castañeda Paz cumplieron la función de la dirección.

La revista tenía dos secciones principales: Letras y Teoría Social, luego llamada Ciencias Sociales. Si bien al comienzo ambas secciones estaban parejas, con el tiempo la sección de Letras ocupó casi toda la revista. Esto ya puede verse en 1974 con los homenajes a Pablo Neruda y Miguel Ángel Asturias, pero sobre todo en 1975 cuando la sección de Letras triplicó a los autores de Ciencias Sociales. En dos números de 1976, la sección Ciencias Sociales desapareció, mientras que hubo otros homenajes como a Roque Dalton y a Luis Cardoza y Aragón. La revista tenía una tirada importante de 2 mil ejemplares y se distribuía de forma gratuita en la Universidad.

Para la sección de Ciencias Sociales escribieron destacadísimos intelectuales como: Alfonso Bauer Paiz; Alfonso Solórzano; Alfredo Guerra Borges; Carlos Centeno; Carlos Figueroa Ibarra; Carlos Rama; Ciro Flamarion S. Cardoso; Edelberto Torres-Rivas; Francisco Mendizábal Prem; Francisco Villagrán Kramer; Guillermo Toriello Garrido; Héctor Pérez Brignoli; Huberto Alvarado; Jean Loup Herbert; Jorge Mario García Laguardia; José Castañeda; José Mejía; Julio Castellanos Cambranes; Julio César Pinto Soria; Julio Gómez Padilla; Lionel Méndez Dávila; Manuel Colom Argueta; Manuel Galich; Mario Monteforte Toledo; Mario Solórzano; René Pointevin; Roberto Días Castillo; Roberto Fernández Retamar; Roberto Paz y Paz González; Roberto Valdeavellano Pinot; Saúl Osorio Paz; Sergio Ramírez; Severo Martínez Peláez. Muchos de ellos estaban afiliados al Partido Guatemalteco del Trabajo. Todos ellos reflexionaron a partir de las teorías, categorías, conceptos sociales que estaban en boga, aunque no todos lograron hacer un buen uso de las mismas.

LA CUESTIÓN DEL RACISMO Y EL IMAGINARIO NACIONAL EN LA REVISTA ALERO

La cuestión del racismo, a pesar de que Carlos Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert lo habían puesto sobre tablas, no fue un problema que se buscó discutir en los diez años que existió la revista. Estos autores, por el contrario, suscitaron varias reacciones y críticas negativas que la revista *Alero* publicó sistemáticamente en cada apertura de época. Intentaremos ilustrar cómo por esta enneguecida reacción –que tenía que ver más con la discusión del papel de la vanguardia que con el sujeto de la revolución– se invisibilizó el racismo como problemática social.

Puede resultar simbólico que la revista *Alero* haya salido por primera vez a la luz con una crítica del poeta y ensayista José Mejía al

libro de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, a pesar de que Guzmán Böckler –un profesor con fuerte presencia académica y política en la USAC– nunca escribió para la revista. Como ha consignado en más de una oportunidad, tenía diferencias con el colectivo que llevaba adelante *Alero*. Cuando los editores presentaron la crítica de Mejía, expresaron que programarían mayores comentarios y acotaciones al libro “dada la notoriedad del tema”.

El punto mejor valorado de Mejía fue, de cara a la sociología existente de Mario Monteforte Toledo, Joaquín Noval y Flores Alvarado, la reposición de la existencia del “indio”. Se entusiasmó mucho con la defensa radical que hicieron los autores, particularmente Herbert, por el sector más explotado de la nación. Destacó cómo Herbert trataba al indio con humanidad y ofrecía una “dimensión amorosa de su existencia”, lo respetaba y lo observaba sin ningún prejuicio etnocentrista. Esto contrastaba con “la actitud de los ladinos guatemaltecos”, pues para Mejía no cabían dudas que “el explotado ladino trata de mitigar la violencia de su situación real humillando al que está más abajo en la escala social” y que el “prejuicio atávico encuentra menos escrúpulos entre mayor es el grado de deterioro de la persona” (Mejía, 1970: 12).

Si bien las críticas negativas de Mejía fueron muchas, aquí nos quedamos con una que vuelve a colocar en el centro la dicotomía indio-ladino. Según la lectura de Mejía, para Carlos Guzmán Böckler el ladino no existía. Y eso era problemático, pues repetía lo mismo que había realizado Flores Alvarado con el indio:

...nos afantasmamos y es toda la realidad guatemalteca la que huye de nosotros y el suelo desaparece bajo nuestros pies: solo que un hoyo metafísico, una irrealidad total. No estamos jugando: es el mismo Guzmán el que afirma, poco antes de pronosticar en página 121, la desaparición del país: (El ladino) “Ha creado la ficción llamada Guatemala y la no menor de guatemalteco” (pág. 120) (Mejía, 1970: 16).

Así, frente a la pregunta por el sujeto que encauzaría la lucha por la liberación, José Mejía pedía prudencia:

En cuanto a su valoración histórica de la pequeña burguesía, hay que preguntarse si es la negación a ultranza de ésta la que va a otorgar al indio la posibilidad exclusiva de la liberación; o si, por el contrario, lo prudente sería reasumir ese ser enajenado del ladino, encauzarlo en la única posibilidad histórica y política auténtica que tiene en el momento actual, es decir solidarizarse con la clase explotada (Mejía, 1970: 16).

Marco Antonio Flores, por ejemplo, en el mismo artículo al cual ya hemos hecho referencia, “Una generación de poetas en el contexto de la violencia”, expresó:

El país fue dividido en dos mundos: el indígena y el ladino; ambos sometidos a la presión de una realidad que los ha enajenado. Al indígena lo ha ensimismado, silenciado, lo ha llevado a refugiarse en un mundo mítico, místico y alcohólico en el que el presentimiento de lo fatal predomina. Sin embargo, este alejamiento de la realidad lo ha llevado a preservar y conservar rasgos de su cultura primaria, y no se ha integrado de lleno a la civilización industrial, sigue viviendo bajo formas culturales que en algunos casos son precolombinas. El ladino, por el contrario, trata por todos los medios de abandonar sus rasgos nacionales para integrarse a la cultura de sus nuevos colonizadores adquiriendo sus hábitos y costumbres, luchando a muerte por arribar al mundo del consumo. El intelectual (que pertenece exclusivamente al mundo ladino), en estas circunstancias, ha laborado en la clandestinidad y bajo el peso de tiranías incruentas que han impedido la comunicación con el mundo exterior (Flores, 1970: 8).

Según Flores, de la doble alienación del “creador” ha surgido “el intelectual desenfadado, combatiente antisolemne, antiliterario y desmitificante” (Flores, 1970: 8). Se trata de una cita bien interesante, pues a pesar de que Flores no está valorando y jerarquizando abiertamente, a nadie que lea esta cita le queda duda de quienes son aquellos que tienen el poder de verdad, revolucionario, desmitificante, una misión histórica: los intelectuales que, de acuerdo a su definición, no son indígenas.

Un artículo de Juan Luis Molina Loza y Telma Grazioso Faillace, titulado “Filosofía y liberación”, afirmó la jerarquía de pueblos y/o naciones:

...el SER de los pueblos viene determinada por las acciones que estos pueblos realizan, y podemos identificar perfectamente la diferencia que hay entre el Ser del pueblo alemán, el pueblo hindú, el pueblo ruso y el pueblo maya, que evidentemente “son” pueblos distintos. Pero también encontramos gradaciones inferiores, en las cuales determinados grupos humanos presentan una definición de sí mismos muy ambigua, desdibujada (Molina y Grazioso, 1971: 31).

En otras palabras: “Una nación ‘será’ más o menos, según la mayor o menor trascendencia de las acciones colectivas que componen su historia” (Molina y Grazioso, 1971: 31). Estos autores consideraban que Guatemala era “una nación intelectualmente mediocre, sin originalidad; sin una cultura propia; que vive no solo económica sino culturalmente de préstamos; y, en general, es una nación colonizada, explotada y enajenada” (Molina y Grazioso, 1971: 36). Reponiendo, entonces, la vieja cuestión de la nación, se preguntaron “¿QUÉ ES GUATEMALA?”. A pesar de que, según su criterio, los datos geográficos, demográficos y étnicos no eran esenciales al ser “ser”, tal como ellos repetían, hicieron referencia a la

composición dicotómica étnica y valoraron y jerarquizaron cierto esencialismo cultural:

La Guatemala de hoy está formada por dos grupos étnicos, los mestizos ladinos y los indígenas. Cada uno emparentado con un pasado diferente. En el pasado indígena encontramos un gran pueblo que hace cultura, que hace ciencia, arte, etc. Ahora bien, en el momento de la conquista, la solución de continuidad que venía de los mayas, y más atrás aún, es rota por el invasor. [...] Como dice Jean Loup Herbert, su cultura se congela, cesan de producir, cesan de “hacer” cultura. [...] Buscando por la otra rama, los mestizos ladinos *buscamos* el pasado de Guatemala en la ascendencia europea, y en especial a través de los españoles. Por ese lado encontramos ya en el español una cultura híbrida de moro, judío y castellano fundamentalmente. España con un “ser” muy poco definido, muy por bajo de la mayoría de naciones europeas: no hace ciencia, hace poco de arte, no hace técnica, tiene poco desarrollo económico. [...] Sin embargo, por las circunstancias en las que llega a América, lo poco que era el español se diluye en el mestizo ladino. Se pierde también aquí la solución de continuidad histórica (Molina y Grazioso, 1971: 38).

De forma similar a la de Marco Antonio Flores, dijeron que la única arma para la liberación era “la verdad”. La “verdad”, como objetivo de la ciencia: “todas las ciencias, una más, otras menos tienen un lugar en la lucha por la liberación” (Molina y Grazioso, 1971: 40), aunque el papel de la filosofía, del intelectual, era aún más central por su concepción general. Ellos se consideraban parte de este grupo.

Roberto Paz y Paz González realizó una crítica, muy positiva, por cierto, del ensayo histórico *La Patria del Criollo* de Severo Martínez Peláez. Lo que vale la pena resaltar del artículo, para nuestro propósito, es su apartado llamado “El mestizaje”. En el mismo, el autor asumió al mestizaje “étnico” –que a su juicio era un hecho biológico y cultural- como un hecho objetivo de los pueblos americanos:

No nos referimos al mestizaje étnico, porque en algunos países, como Costa Rica, Chile, Argentina y Uruguay, es caso totalmente inexistente; en algunos países en su casi totalidad (como Nicaragua y Honduras) se ha producido en forma muy generalizada; y en otros, como Guatemala y Perú, si bien la mezcla de etnias parece ir en aumento, se mantiene un núcleo poderoso y cerrado de “criollos” y una enorme masa de “indios” que avanzan muy lentamente hacia la formación de una nacionalidad homogénea (Paz y Paz González, 1971: 39).

Esta cita es francamente interesante puesto que muestra cómo la representación de la sociedad en “etnias” es tan omnipresente que logra echar por tierra las definiciones de “indio” y “criollo” que el mismo Severo Martínez Peláez dio y que precisamente este artículo se

propuso recuperar. En efecto, Paz y Paz González señaló que, para Severo, “el indio es un producto de la colonia, no un ser natural”, pero que “en la actualidad, se admite que el originario de un territorio es indígena de ahí. Ese vocablo no se usaba durante la colonia, pero sí el de indio” (Paz y Paz González, 1971: 41). En relación a los criollos ocurrió algo similar. Según Severo: “De manera general la palabra criollo designaba a los hijos de españoles nacidos en América sin ningún mestizaje” pero:

...hoy solemos entender por criollo a todo ladino “blanco”. Lo interesante del caso es que estos criollos de hoy, muchos de ellos con variables dosis de mestizaje étnico, siguen sintiéndose criollos a ultranza y añoran aquellos tiempos que solo conocen por tradición o por intuición reaccionaria [...] Y entre esos elementos de la población de nuestra en-pugna-por-existir-Guatemala, no es nada raro oír decir que “el mal de Guatemala son los indios” y que “Guatemala se compondría eliminando a los indios” (Paz y Paz González, 1971: 42).

Paz y Paz González concluye que “entre esos polos, pues, criollos e indios, se mueve la historia de Guatemala, incluso hoy” (Paz y Paz González, 1971: 42) que es lo mismo que decir ladinos blancos e indios, según su cita anterior.

En su último apartado, el autor terminó rechazando la propuesta de integración cultural de Severo Martínez Peláez como una estrategia fundamental para la liberación:

Podría parecer lo más fácil uniformar a los guatemaltecos mediante un idioma único y común y mediante un traje único y común. [...] Severo Martínez propicia la idea de que deben desaparecer las lenguas indígenas, que son un obstáculo para la integración; y que los trajes indígenas son un estorbo para la vida moderna de tipo tecnológico. Diferimos un tanto con nuestro historiólogo. [...] desde el punto de vista estrictamente económico (sin pensar en el folclor y mucho menos en el turismo), resulta –nos parece– mucho mejor alfabetizar a nuestros compatriotas autóctonos en su propia lengua (se ganará tiempo y dinero, porque la psicología de las masas [...] las induce a recibir más, más pronto y con mejor asimilación, aquello que está dentro de sus tradiciones, costumbres y experiencias (Paz y Paz González, 1971: 44).

Jean Loup Herbert pudo publicar en la revista un artículo en el cual presentó su investigación hecha en el municipio Santa María Chiquimula. Su objetivo principal era criticar el concepto de “comunidad” aislada, cerrada y autosuficiente, demostrando su integración al mercado regional, nacional e internacional, retomando las ideas de Marroquín, Stavenhagen, Beltrán, Gunder Frank, entre otros, con

quienes, indicaba Herbert, estaban en deuda. Su investigación de campo buscó combinar esta idea con el apego extraordinario que los chiquimultecos sentían hacia su pueblo y tradiciones culturales.

En su investigación apareció algo que no se vio en los trabajos anteriores. El investigador pudo preguntarse y señalar qué significaban indígenas y ladinos para diferentes actores. Dio cuenta de toda una serie de calificativos que los sacerdotes contemporáneos utilizaban en la región para referirse a la población “autóctona”, como que eran “ignorantes”, “paganos”, “animales”, “lobos”, “idólatras”. Asimismo, describió cómo los chiquimultecos consideraban al ladino: “La connotación de ladino indica mañoso, astuto, mentiroso, ‘el de afuera’” (Herbert, 1971, 44). Y entre sus conclusiones, Herbert afirmó: “No hay país donde la contradicción extranjero-autóctono, europeo-americano, ladino-indígena, tenga más profundidad. La revolución de estas relaciones tendrá que estar a la altura del problema si se requiere hacer de Guatemala una nación” (Herbert, 1971, 46).

La segunda época de la revista se inauguró con “una serie de encuestas acerca de la problemática nacional, buscando la confrontación de criterios entre personas de distintas generaciones, ideologías, etcétera”. Se indicó que las opiniones expresadas eran privativas de sus firmantes, que “la revista no las comparte (ni las adversa) necesariamente: se limita a hacer una invitación al diálogo –y si fuera posible hasta la polémica entre personas seleccionadas de acuerdo con su representatividad como procedentes de diversos sectores de la opinión nacional” (marzo 1972). La encuesta, fundamentalmente, consistió en responder a la pregunta: ¿Qué es el indio? La dicotomía indio-ladino volvió a ser la base argumentativa. Las descripciones son realmente jugosas.

José Castañeda, el director contemporáneo del Instituto Indigenista Nacional (IIN), respondió que el “indio” era un producto histórico-social, y que, al igual que el “ladino”, era una abstracción sino se lo consideraba “en el tejido de interrelaciones en las que interviene” (Castañeda, 1972: 43). Indicó que “lo que singulariza a un hombre como perteneciente al grupo indio no es una simple afiliación romántica, -el ‘sentirse indio’ que decía Caso- sino, ante todo, la participación, dentro de ese grupo, en el conflicto existente con el grupo antagonista (mestizo o ladino)” (Castañeda, 1972: 43).

Castañeda explicaba que existían “otras características biológicas, culturales, lingüísticas, etcétera, así como la presencia de un sentido colectivo –ausente en el ser del ‘ladino’- modalidades todas ellas que, sin embargo, no acentúan, al igual que la actitud en el conflicto, la definición de lo esencialmente indio” (Castañeda, 1972: 43). El mismo afirmaba que la actitud defensiva era la propia del grupo indio, y

que la tendencia a disolver o absorber al grupo dominado y antagonista era la actitud del grupo mestizo o “ladino”.

La dualidad “indio-ladino” es una unidad que al fragmentarse, pierde su exacto significado. La interrelación, el conflicto entre esos dos elementos dialécticos es el objeto de investigación que no se detiene en lo simplemente descriptivo. Descripción que sería mejor enfocarla hacia cada uno de esos dos grupos como tales, es decir, como subgrupos del grupo dual que caracteriza a nuestra invertebrada nacionalidad, como diría Ortega y Gasset (Castañeda, 1972: 43).

El director del IIN durante el período 1966-1970 también respondió a la encuesta. Epaminondas Quintana señalaba que no existían rasgos antropológicos que diferenciaron a los indios de los ladinos. Para la mayoría de los guatemaltecos, “indio” era aquel miembro de una familia que reunía más o menos una serie de características culturales: una determinada filosofía, dos religiones (autóctona y cristiana), un lenguaje vernáculo, un patrón cultural prehispánico, habita en “edificios sui generis”, ignora la legislación del país, no lee “caracteres de imprenta ni caligrafía, y por consiguiente tampoco sabe comunicarse por medio de la escritura” (Quintana, 1972: 44).

Marcial Maxia Cuxial, un investigador de campo del IIN, respondía que no se podía separar biológicamente y antropológicamente al indio del ladino, sino solamente en aspectos sociológicos. El “indio”, a su juicio, era:

...el ser que por su cultura, su participación en la educación, en la economía, en la política, sus tradiciones y el sistema de su subsistencia; es diferente al ladino. Desposeído de sus tierras, con salarios paupérrimos, está al servicio de los explotadores; le son vedados los medios de progreso y su participación en las organizaciones existentes en el país (Cuxial, 1972: 48).

Inmediatamente, el antropólogo respondía qué entendía por ladino:

La persona que posee o que ha adquirido una cultura diferente al indígena. Su idioma, su costumbre, su vestuario, su alimentación, sus organizaciones, su posición social, su participación en la política, en la economía así como en los demás aspectos de la vida es distinto al indígena. También participa en la explotación de sus hermanos y están al servicio del grupo de explotadores y es producto del mestizaje y los que han podido adoptar una situación social diferente al indígena... (Cuxial, 1972: 48).

Y agregaba que “predomina en ellos el individualismo, el egoísmo, la tendencia deshonesto, el arribismo político y social y ha perdido la

mística de los valores seculares de la cultura occidental” (Cuxial, 1972: 48), evidentemente considerada mejor.

Severo Martínez Peláez también se dio a la tarea de responder a la pregunta ¿qué es el indio?, inaugurando la tercera época de la revista. El mismo indicó, lógicamente como ya lo había hecho, que solo la historia podía hacerlo. Arremetiendo contra Guzmán Böckler y Herbert, sin decirlo abiertamente, expresaba: “...se dice que el ‘indio es el colonizado’ [...], pero luego se pasa a afirmar que el colonizado va a liberarse, a descolonizarse, a desalienarse... sin dejar de ser indio” (Martínez Peláez, 1973: 37). A su entender, por ese camino se desembocaba en “un nuevo racismo (aunque se trate de un racismo al revés, favorable al indio, pero tan irracional y reñido con la ciencia como cualquiera otro)” (Martínez Peláez, 1973: 37).

El historiador entendía que, si el indio era indio antes de ser colonizado y seguiría siéndolo después de colonizado y aún luego de la liberación, entonces la condición de indio no era una realidad históricamente determinada, sino “infrahistórica, inmutable, fatal, racial...” (Martínez Peláez, 1973: 37). Por ello, en su artículo, se dio a la tarea de volver a historizar el problema. Sin embargo, en ese derrotero, Martínez Peláez se alejó de sus propios argumentos, porque tampoco podría considerarse cierto que después de la colonización no hubo transformaciones históricas posibles de tenerse en cuenta. El mismo indicó, por ejemplo: “el indio es, por consiguiente, un fenómeno colonial prolongado mucho más allá de la Independencia” (Martínez Peláez, 1973: 41). Al referirse al cambio que implicó la supresión del trabajo forzado en Guatemala desde 1945, afirmó:

Este hecho, de importancia capital, significa la supresión del factor determinante en la aparición histórica del indio –el trabajo forzado– y su asimilación al proletariado agrícola. Claro está que los efectos formativos de cuatrocientos años de servidumbre no pueden ser borrados por veintisiete años que van transcurridos desde 1945 (Martínez Peláez, 1973: 42).

Otros problemas aparecieron en el pensamiento de Severo Martínez Peláez cuando comenzó a aplicar aquel razonamiento mecánico que explicaba las características culturales por las condiciones económicas:

Todas las características culturales del indio, así las técnicas y costumbres básicas relacionadas con el trabajo material como las ideas y creencias, así lo que en él parece ser perduración de elementos culturales prehispánicos –las lenguas, por ejemplo– como lo que parece ser trasplante de cultura hispánica, todo puede explicarse en función de la explotación colonial... (Martínez Peláez, 1973: 42).

El lenguaje economicista o materialista, entonces, lo *habilitó* a realizar afirmaciones con demasiados adjetivos:

Todo ello mantuvo a los indios sumidos en una espantosa pobreza, que por supuesto implicaba ignorancia, idiotismo, y profundos sentimientos de inferioridad unidos a un odio de clase gigantesco y justificado. El conjunto de realizaciones y creencias de aquella clase social, lo que llamamos su cultura, tenía que ser testimonio de la opresión: fue y sigue siendo una cultura pobre (Martínez Peláez, 1973: 40).

Finalmente, para Martínez Peláez,

...indios son en Guatemala todos los individuos que conservan las características de los siervos coloniales. [...] Se es más o menos indio, según que las características del siervo colonial estén más o menos presentes en el modo de vida, la indumentaria, el utillaje, las costumbres, la lengua y la mentalidad del individuo en cuestión. La raza no tiene nada que ver en la definición del indio, porque si bien es cierto que los nativos convertidos en indio pertenecían todos a la misma raza, no es menos cierto que la condición de siervo puede abandonarse y la han abandonado en todo tiempo muchísimas personas sin cambiar de raza (Martínez Peláez, 1973: 42).

Sin dudas, hay estigmas prácticamente inmutables, una valoración y jerarquización del grupo, hay prejuicio racista. Para Severo Martínez Peláez el indio no sabía qué es el indio. Hacérselo saber, entonces, era la tarea de los verdaderos revolucionarios; hacerle entender al indio que la lucha no era entre indio y ladino, sino entre explotados y explotadores. El problema social seguía siendo el indio.

Otro artículo interesante es el de Mario Solórzano titulado “El nacionalismo indígena: una ideología burguesa”. El sociólogo intervenía para expresar su profunda preocupación por un fenómeno que se había dado en los últimos años, el cual podía sintetizarse como “la conciencia de la importancia creciente del papel que está llamado a jugar en la historia del país ese grupo (la mitad de la población) hasta hace poco calificado de marginal”. Era un “volver la mirada a lo indígena” (Solórzano, 1973: 47).

El consideraba que el racismo constituyó por largo tiempo la ideología dominante de la sociedad guatemalteca, pero que en la actualidad se había tornado insostenible, porque empezaba a ser un obstáculo para el desarrollo pleno de las relaciones capitalistas en el medio rural. A su juicio:

Dicha ideología no ha caído en total descrédito, sino que se ha operado una inversión que, sin cambiar su esencia, sí altera su fisonomía y produce incluso la impresión de una negación del racismo. Tal inversión se produce

únicamente en el plano moral, dejando intacta la afirmación (falsa) básica de que la sociedad está dividida en grupos opuestos, que son indios unos y ladinos otros (Solórzano, 1973: 48).

Se refiere a la “aparición de un nacionalismo indígena (un racismo indígena) y sus peligros y consecuencias para la lucha contra los explotadores” (Solórzano, 1973: 50). Solórzano pensaba que la “idealización del indígena” era una actitud ideológica, que Jean Loup Herbert, entre otros, estaban realizando. Asimismo, que la verdadera tarea del sociólogo era realizar una crítica científica a las ideologías que mitificaban al indígena, ya sea para degradarlo o para ensalzarlo (Solórzano, 1973: 50). Reactualizaba, de este modo, la noción de “racismo al revés”.

Varios años más adelante, los editores de la revista *Alero* decidieron publicar una conferencia que había dado Mario Silva Jonama en la USAC en 1953, quien se dio a la tarea de reflexionar sobre “¿Qué es y cómo es el guatemalteco?” (Silva Jonama, 1978: 67). El partió de una definición de “nación” de Stalin, la cual lo llevó a afirmar que en Guatemala no estaban aquellas condiciones que hacían a las naciones integradas:

Estamos lejos de contar con un idioma común, pues el español –declarado oficial por la Constitución- apenas si lo habla la mitad de la población y coexisten con él unas veinte lenguas indígenas. [...] Tampoco podemos decir que haya una economía unificada, pues, aparte de los resabios de economía primitiva y esclavitud, es fuerte la desarticulada economía feudal... (Silva Jonama, 1978: 68).

Para alcanzar una cultura nacional había que rebasar

esa situación en la que el “blanco” (más bien el mestizo) se hace vocero del indio, dando expresión a la “inmensidad confusa” de su pensamiento, porque solo puede desarrollarse aquella [la cultura nacional] en la medida en que se integre socialmente la nacionalidad y borre las líneas divisorias, a veces ya imperceptibles, que aún dan validez a ese paralelismo (Silva Jonama, 1978: 74).

En efecto, para un estalinista convencido de la revolución por etapas, el paso fundamental para alcanzar una verdadera cultura nacional, homogénea, era el desarrollo del capitalismo. A través de éste se incorporaría a la población indígena que vivía al margen del intercambio mercantil y se buscaría ampliar el idioma español, “siendo éste un idioma más perfecto”. ¿Por qué *Alero* publicó esta conferencia toda vez que numerosas investigaciones ya habían avanzado contra la idea de comunidad aislada?

Una crítica al libro de Guzmán Böckler y Herbert que publicó *Alero* muy superadora de las restantes fue la de Edelberto Torres-Rivas.

La misma apareció cuando acabó de agotar su primera edición. El sociólogo colocó antes que nada los méritos del libro: la naturaleza “relacional” de la categoría étnica y el rechazo al funcionalismo antropológico que había sentenciado el aislamiento de comunidades y/o regiones indígenas:

De la abundante literatura indigenista se deduce que la “etnia” puede existir aún si, teóricamente, no existiera otro conjunto étnico, pero naturalmente esto es falso pues en cuanto diferenciación / identificación no se elabora la percepción de lo étnico (o de lo cultural) sino en el momento es que se establece la relación, cualquiera que sea su naturaleza, entre conjuntos diferentes. Y aunque esas relaciones son siempre conflictivas por la tendencia de un grupo a identificar ciertos rasgos físicos como exteriorización (o comprobación) de una superioridad natural, los conflictos étnicos nunca son “puros”. De ahí que resulte parcial y por ello, falso, estudiar al “indígena” olvidando al otro término de la relación, por más que, como lo indico más adelante, es en la relación de clase donde la relación ladino indígena puede encontrar cabal sentido (Torres-Rivas, 1971: 49).

Cuando Torres-Rivas se refirió a los indígenas o a las relaciones étnicas lo hizo únicamente para destacar el carácter de la dominación de clase. A su juicio, la conciencia nacional no había podido elevarse por encima de una enorme hipocresía:

la existencia de nuestra nacionalidad basada en la igualdad ciudadana de todos sus habitantes y la contradicción real de una desigualdad económica y social que se apoya en diferencias etnoculturales para justificar el privilegio; esta ignorancia nacional está presente en todos los niveles y en todos los momentos de la vida y la conducta del grupo no-indígena (Torres-Rivas, 1971: 49).

Para Torres-Rivas, uno de los principales problemas del libro era la confusión de tres conceptos: clase, estrato y etnia. El sociólogo no desechaba el análisis de la etnia indígena en Guatemala, sino que, por el contrario, lo consideraba fundamental, pero para observar el “funcionamiento de todos los microsistemas en los cuales están envueltos todos los guatemaltecos en general.” A su juicio: “las relaciones étnicas forman parte y posibilitan la explotación de clase” y por ello, cuando se construía como eje “de lo que llaman la dialéctica social la contradicción ladino-indígena, se asimila o se evita, en un salto mortal, toda la dialéctica real de la lucha de clases que se manifiesta bajo la superficie de los hechos cotidianos” (Torres-Rivas, 1971: 55).

Se llegaba, así, erróneamente, a una solución extraordinariamente polémica. La realidad era que el colonialismo interno no se

superaría suprimiendo uno de los de los términos (los indígenas, según los aculturadores, los ladinos según GB-H), sino alterando la naturaleza de la relación. “En otras palabras, la integración nacional puede alcanzarse no suprimiendo al indio sino solamente suprimiéndolo como ser colonizado” (Torres-Rivas, 1971: 57). Esto marcaba una diferencia importante con el pensamiento de Severo Martínez Peláez.

COLOFÓN

La división de la sociedad en grupos por diferencias biológicas y/o culturales, su reducción a dicotomías típicas y la búsqueda de la resolución dialéctica de la supuesta contradicción apelando, ahora sí, a la historia, constituye una abstracción demasiado absurda de la realidad. Se está a un paso de la valoración y jerarquización. Llámense razas, llámense etnias, llámense grupos socioculturales, no altera lo sustancial: el racismo puede ponerse en marcha. Consideramos que las ciencias sociales críticas deben indagar en las condiciones socio-históricas que edificaron aquellos constructos con el fin de legitimar un determinado sistema de dominación.

El “problema social del indio” y la representación dicotómica de la sociedad tiene su historia. Los revolucionarios años setenta, sus intelectuales críticos, la revista *Alero* no han estado ajenos a este proceso, y de hecho, contribuyeron a su reproducción. Para una gran mayoría de ellos la nación guatemalteca no podía imaginarse por fuera de la dicotomía indígena/indio - ladino/criollo/no indio. A ello colaboraron ciertas teorías de las ciencias sociales en boga, pues eran elementos que estaban en disponibilidad y a la vanguardia, como el marxismo y el colonialismo interno. A los “indios”, generalmente, se los consideró “ignorantes”, “idiotizados”, una idea que fue recodificada en clave marxista como “alienados” o “colonizados”, “míticos”, “místicos”. La lista de atributos es larga: “alcohólicos”; con una “cultura pobre”; con modos de vida, indumentaria, utillaje, costumbres, lengua y mentalidad de siervo colonial; con sentimientos de inferioridad; con actitud defensiva; analfabetos; ignorantes de la legislación nacional; lenguas menos perfectas; etc. A los no indios, “ladinos” o “criollos”, se los construyó como blancos, extranjeros, de ascendencia europea; individualistas y egoístas; carentes de identidad colectiva; deshonestos; con actitud ofensiva; explotador; mestizo; con una lengua perfecta; etc.

Los intelectuales se consideraban parte de este segundo grupo y se atribuían más posibilidades de encauzar la lucha por la liberación. Lo extraordinariamente interesante es que volvieron a reinstalar el problema social del “indio”. La revista *Alero* constituyó un vehículo

socializador del imaginario de la nación dicotómica y de que eso constituía un problema a resolver por la vía de la revolución violenta para alcanzar la nación homogénea. El racismo- o sus formas elementales como el prejuicio, la discriminación, la segregación, la violencia racial, la desigualdad, etc.- no fue una problemática discutida en la revista *Alero*. Es, sin dudas, una explicación más a la pregunta de por qué Guatemala no se ha podido inventar como una sociedad o una nación heterogénea e incluyente. No constituía un deseo de aquellos que se consideraban a la vanguardia.

Además de estas conclusiones, podemos agregar algunas más: la mirada estructural del racismo que le hemos endilgado al movimiento maya, a la década del noventa y al neoliberalismo, entre otros, tiene antecedentes en los intelectuales críticos de la década del setenta: Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert o, más aún, a la lectura que de ellos hicieron sus críticos de la revista *Alero*. Pero también, como hemos mostrado, los intelectuales críticos usaron el discurso del “racismo al revés” para arremeter contra la mirada a-histórica del racismo, al igual que en los años noventa y en la actualidad lo hacen las clases dominantes, como hemos ejemplificado en la introducción. Esto significa que ambos discursos tienen un pasado y siempre estuvieron “disponibles”, aún al interior de la intelectualidad crítica, comprometida e identificada “de izquierda”.

Creemos pertinente cerrar este trabajo reponiendo y valorando el uso de las revistas culturales como fuentes primarias de análisis para las investigaciones que tengan por objeto reconstruir la historia de las ideas, y en este caso particular, el pensamiento racial y las prácticas racistas. Es tarea obligada de la comunidad académica, pero también de la sociedad civil y política, el resguardo y la conservación de dichas revistas en repositorios documentales de acceso público. Constituyen, como hemos querido mostrar, una fuente invaluable.

BIBLIOGRAFÍA

Ansaldi, W. y Giordano, V. 2012 *América Latina. La construcción del orden* Tomo 1 (Buenos Aires: Ariel).

AVANCSO 2012 “*Romper las cadenas*”. *Orden finca y rebeldía campesina* (Guatemala: AVANCSO).

Balibar, E. 1991 “¿Existe un neorracismo?” en Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne *Raza, Nación y Clase* (Madrid: IEPALA).

Blanco, A. 2010 “Ciencias sociales en el Cono Sur y la génesis de una nueva élite intelectual (1940-1965)” en Altamirano, C. (ed.)

- Historia de los intelectuales en América Latina* (Buenos Aires: Katz editores).
- Bourdieu, P. 2000 “Acerca de las relaciones entre la sociología y la historia en Alemania y en Francia” en *Cuadernos del CISH* (La Plata) N° 7, pp. 183-215.
- Casaus Arzú, M. 2002 *La metamorfosis del racismo en Guatemala* (Guatemala: CHOLSAMAJ).
- Casaus Arzú, M. 2008 *Genocidio: ¿La máxima expresión de racismo en Guatemala* (Guatemala: FyG editores).
- División de Desarrollo Organizacional USAC 2007 *Caracterización de la cultura organizacional de la Universidad de San Carlos de Guatemala* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala).
- Franco, R. 2007 *La FLACSO Clásica (1957-1973). Vicisitudes de las Ciencias Sociales latinoamericanas*(Santiago de Chile: Catalonia).
- González Casanova, P. 2006 “Colonialismo interno [una redefinición]” en Borón, A., Amadeo, J. y González, S. (comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Jonas, S. 2000 *De centauros y palomas, el proceso de paz en Guatemala* (Guatemala: FLACSO).
- Nercesián, I. y Rostica, J. 2014 *Todo lo que hay que necesitás sobre América Latina* (Buenos Aires: Paidós).
- Ponciano, K. 2006 “Los imaginarios sociales como espacio analítico para la sociología centroamericana”, Conferencia presentada en el X Congreso de la Asociación Centroamericana de Sociología (ACAS), 23 al 27 de octubre.
- Programa de Opinión Pública 2013 *El juicio por genocidio en la opinión de columnistas* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar).
- Rostica, J. 2015a “La naturalización de la guerra y de la paz. Los discursos hegemónicos sobre la violencia política en Guatemala” en Allier Montaño, E. y Crenzel, E. (coord.) *Las luchas por la memoria en América latina. Historia reciente y violencia política* (México: Bonilla Artigas Editores, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Rostica, J. 2015b “Carlos Guzmán Böckler. Finura y osadía en la interpretación de la cara oculta de Guatemala”, en Acosta, Yamandú; Ansaldi, W.; Giordano, V. y Soler, L. (comp.) *América Latina piensa América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).

Wallerstein, I. (coord.) 1998 Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión *Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales* (México: Siglo Veintiuno).

OTRAS FUENTES

- Asturias, M. 2007 (1923) *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* Tesis de Licenciatura (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad San Carlos de Guatemala).
- Batres Jáuregui, A. 1893 *Los indios, su historia y su civilización* (Guatemala: Establecimiento Tipográfico La Unión).
- Castañeda, J. 1972 “¿Qué es el indio? Una cuestión semántica” en *Alero* (Guatemala), N° 7, marzo, p. 43.
- Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) 1996. *Un paso más en la historia de los cuatro pueblos maya, garífuna, xinka y ladino* (Guatemala: COPMAGUA, Iximulew) 29 de diciembre. ¿ES una publicación periódica? Tiene número, o algún otro dato?
- Cuxial, Marcia Maxia 1972 “¿Qué es el indio?” en *Alero* (Guatemala) N° 7, marzo pp. 47-48.
- Del Valle Matheu, J. 1950 *Sociología Guatemalteca, Manual Introductorio* (Guatemala: Editorial Universitaria).
- Flores, M. 1970. “Una generación de poetas en el contexto de la violencia” en *Alero* (Guatemala) N° 2.3, diciembre pp. 5-12.
- Herbert, J. 1971 “Una comunidad frente al capitalismo de una estructura colonial” en *Alero* (Guatemala) N° 4.1, abril, pp. 35-47.
- Martínez Peláez, S. 1973 “¿Qué es el indio?” en *Alero* (Guatemala) N° 1, julio-agosto 1973, pp. 36-46.
- Mejía, J. 1970 “Guatemala, país desconocido” en *Alero* (Guatemala) N° 1.1, agosto, pp. 8-17.
- Molina Loza, j. y Grazioso Faillace, T. 1971 “Filosofía y liberación” en *Alero* (Guatemala) N° 3.1, enero, pp. 29-41.
- Paz y Paz González, R. 1971 “De la patria del criollo a la patria del guatemalteco”, en *Alero* (Guatemala) N° 3.2, febrero, pp. 27-47.
- Plaza Pública* 2013 (Guatemala) 16 de abril.
- Quintana, E. 1972 “¿Qué es el indio?” en *Alero* (Guatemala) N° 7, marzo, p. 44
- Silva Jonama, M. 1978 “Desarrollo social e idiosincrasia” en *Alero* (Guatemala) N° 30, mayo-junio, pp. 67-75.
- Solórzano, M. 1973 “El nacionalismo indígena: una burguesía burguesa” en *Alero* (Guatemala) N° 1, julio-agosto, pp. 47-50.

Torres-Rivas, E. 1971 “Reflexiones en torno a una interpretación histórico-social de Guatemala” en *Alero* (Guatemala) N° 3.2, febrero, pp. 48-58.

Zapeta, E. 2014 “Racismo indígena II” en *Siglo 21* (Guatemala), 30 de mayo. En <<http://www.s21.com.gt/era-libertaria/2014/05/30/racismo-indigena-ii>> acceso 10 de marzo de 2016.

Entrevista personal a Carlos Guzmán Böckler (Guatemala) 5 de noviembre de 2013.