

ETNOCIDIO ANTROPOLÓGICO: LA VERSIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL NORTEAMERICANA SOBRE LOS INDIOS EN GUATEMALA

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Aculturación*. III. *El continuum folk-urbano*. IV. *Las corrientes no redfilianas*. V. *Ladínización*. VI. *El municipio*.

Quizás la antinomia nación-étnia en América Latina sea irreparable en su esencia, por la misma matriz histórica colonial que les dio nacimiento. Pero sin duda es una relación que puede y debe transformarse en su carácter unilateral y unidireccional, y en sus mutuas negociaciones, dentro del principio del "derecho a las diferencias".

VALENCIA, Enrique, *Etnodesarrollo y perspectivas étnicas*.

Hay, sin duda, un lazo de parentesco entre el etnocentrismo y el racismo. Se puede comprobar, en principio, un isomorfismo de los comportamientos etnocéntricos y racistas.

PERROT, Dominique y PREISWERK, Roy, *Revolución y perspectivas del derecho*.

I. INTRODUCCIÓN

Como sabemos, los estudios de la antropología cultural¹ se iniciaron con las investigaciones de tipo etnológico tradicional

1 Las investigaciones de la antropología cultural se iniciaron precisamente con las llamadas investigaciones concretas de la cultura que se desarrollaron desde finales del XIX cuando se producen las primeras expediciones con fines etnográficos. Surgía

y el desarrollo de sus investigaciones concretas se produjo a través del trabajo de campo, mediante el cual el investigador se sitúa en un grupo con el fin de estudiar su cultura en profundidad. Con el tiempo, ese objeto de estudio se fue concretando en el estudio de una comunidad, y el típico estudio antropológico vino a ser la investigación monográfica de la comunidad.² Se razonó que tanto la tradición como el reforzamiento social de la costumbre deberían realizarse fundamentalmente a través de las relaciones directas y personales que tienen su asiento en la comunidad, y se aplicó el método de

precisamente en estos años el imperialismo como una nueva forma capitalista, con el reparto del mundo entre las potencias colonialistas por excelencia: Inglaterra, Francia y la importante potencia, Estados Unidos. Recordemos la Guerra Hispanoamericana, la desmembración de medio territorio mexicano, los tratados con Inglaterra, la compra de tierras a Francia y Rusia y la doctrina Monroe. En cuanto al desarrollo de la antropología cultural en Guatemala, Antonio Goubaud Carrera, primer director del Instituto Indigenista Nacional, informó: “que frente al evolucionismo y como una solución teórica y metodológica surgió la Escuela Etnológica Norteamericana que, en términos generales, busca la construcción de la cultura mediante el conocimiento de las historias presentes de las diversas culturas de los pueblos de la tierra, y siguiendo una metodología parecida a la que Ratzel sugiere...”. También da cuenta que a partir de 1930 se dan estos estudios que se refirieron: a) “Estudios de una área cultural” en donde se estudiaron varios municipios considerados indígenas; b) “Estudios especiales” que analizaron la organización social, psicología, tejidos de los indígenas, vivienda, antropología física, lingüística, cultivo del maíz, cofradías indígenas, el proceso cultural, alimentación y exploraciones etnográficas en algunas aldeas y caseríos. *Indigenismo en Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala, 1964, pp. 109-139. Cfr. Ewald, Robert H., “Bibliografía comentada sobre la antropología social de 1900 a 1953”, *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, 1956. Sobre arqueología, Lujan Muñoz, Jorge, “Historia de la arqueología en Guatemala”, *América Indígena*, México, vol. XXXII, núm. 2, abril-junio de 1972, pp. 352-376. Un registro de las investigaciones monográficas aparecen en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *Guatemala, reseña bibliográfica*, México, CEIDEC, 1992.

2 La figura representativa de este proceso es Franz Boas, alemán de condiciones liberales, emigrado a Estados Unidos, donde formó toda una generación de antropólogos. Boas facilitó la divulgación de una serie de nuevas corrientes intelectuales, surgidas en Alemania, e incluía la geografía humana de Ratzel, la psicología folk de Wundt, la filosofía neokantiana y el relativismo del biógrafo Dilthey, quien planteaba la necesidad de experimentar lo que otros habían experimentado, con el fin de conocer su mundo subjetivo. Boas utilizó en la práctica ideas análogas al convivir en condiciones de intimidad con los grupos que estudiaba y sentó las bases del moderno trabajo de campo. Boas y sus contemporáneos combatieron el evolucionismo especulativo del siglo XIX. Lo que se necesita destacar y no aparece en las historias de la etnología es que, a partir de Boas, la cultura se consideró sencillamente como algo hecho. Resultó olvidado su lado activo, de capacidad humana. *Vid.* Dumolin, Jhn, *Cultura, sociedad y desarrollo*, La Habana, Instituto Cubano del libro, 1973, pp. 26 y 27.

la observación participante como la estrategia adecuada para alcanzar ese grado de presencia y participación.

Dentro de los estudios clásicos sobre este modelo, se hallan los trabajos de Li An Che y Morris Opler³ sobre los zuñi y los apaches, pequeños grupos indoamericanos localizados en el actual sudoeste de Estados Unidos, territorios que formaron parte del territorio mexicano durante todo el periodo colonial y parte del republicano. Además de su interés con relación a problemas generales de la teoría de la cultura, estos dos trabajos ilustran el tipo más corriente de un estudio etnológico tradicional.⁴

Este primer modelo, denominado estudios de la “tribu aislada y contenida en sí misma”, dejó en los trabajos el ideal de la pequeña comunidad como un “aislado primitivo abstracto”.⁵

Las limitaciones propias de este tipo de estudios que se hacían cada vez más evidentes para los antropólogos veteranos, como Redfield, condujeron el estudio de la determinación de los vínculos sociales que unen a la comunidad a una sociedad mayor. En estas circunstancias, nace la “teoría de la aculturación”, cuya obra precursora es la de Redfield: *Tepoztlán, a Mexican Village, de 1930*, trabajo que representa una alternativa de estudio más dinámica, o sea, una salida en cuanto el inicial nivel de la simple descripción etnográfica. Este enfoque representó una visión más amplia del problema del “contacto cultural” y del “difusionismo inicial”, fenómenos socioculturales que constituyen el esencial de los estudios.

3 Ambos trabajos aparecen en la obra de Dumolin, *op. cit.*

4 “La metodología construida sobre estos preceptos facilitó para generaciones de etnólogos —sobre todo norteamericanos y europeos— la descripción y el conocimiento de muchos aspectos de la cultura indígena del continente, pero adolecía de limitaciones muy serias para la comprensión de las profundas causas que conformaban esas culturas”. *Idem*, p. 57.

5 “Llegar a algún lugar apartado, encontrar allí una comunidad de personas semejantes entre sí, que viven de acuerdo con la tradición; ser el único responsable de descubrir todo lo relativo a la vida de esas personas; no tener necesidad de seguir buscando, más allá de esa pequeña comunidad, lo que tiene de relación con el descubrimiento de la misma: tal como ha sido la esperanza típica del joven antropólogo, y en la medida de los casos la realizó en mayor o menor medida”. Marsal, Juan F., *Cambio social en América Latina*, Buenos Aires, Solar/Hachete, 1967, p. 83.

Como podrá verse en las páginas que siguen, esta perspectiva de enfocar el cambio sociocultural en el marco de los Estados nacionales pluriétnicos tuvo un impacto indiscutible en las políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos. Y aunque no puede tacharse a esta antropología de ser deliberadamente etnocida, su influencia intelectual e ideológica condujo a una visión del “problema indio” con consecuencias semejantes.

Richard Adams (1968), en su escrito sobre “La ética y el antropólogo social en América Latina”, observó que antes de la segunda Guerra Mundial, la antropología norteamericana se hallaba dominada por la llamada tradición “histórica americana”. Según Adams, los antropólogos en Estados Unidos tendían a enfocar sus intereses en microproblemas de investigación o en problemas históricos en la teoría. La visión evolucionista de los eventos así constituida era débil, por lo que el interés se volcó en cómo describir y explicar los eventos bajo observación en términos psicológicos e históricos. Y aunque el trabajo de Robert Redfield señaló una ruptura importante en esa tradición, se quedó corto al no aventurarse más allá de lo descriptivo. El *continuum folk-urbano* de Redfield, según Adams, proporcionó el contraste entre diferentes clases de desarrollo cultural, pero no pudo dar la penetración indispensable para advertir cómo esas diferencias se relacionan con las variaciones del cambio evolutivo. En lo fundamental, para Adams, la tradición americana temía y se hallaba patológicamente vacía de sofisticación marxista; exactamente de la misma manera que el gobierno americano temió violentamente al comunismo. En las décadas de 1940 y 1950, cuando los antropólogos sociales volvieron la atención hacia la antropología aplicada en América Latina, en esencia, sus intereses siguieron la misma tradición. Para 1960, a diferencia de las monografías de comunidad pioneras que dieron muy poco atendida la vida política de las comunidades, ellas trataron de relacionar cada vez con mayor énfasis la comunidad con el escenario nacional.⁶

6 *Op. cit.*, p. 60. También, Adams, *América Indígena*, primer trimestre de 1968, vol. XXVIII, 1, pp. 273-290.

Los trabajos realizados bajo esta metodología en ningún caso fueron aislados, sino que fueron estimulados con becas para investigaciones concedidas por fundaciones privadas u organismos estatales, que tenían ciertos objetivos específicos. Julián H. Steward, director de los estudios antropológicos de la Smithsonian Institución, que publicó los resultados de su investigación respaldado por la Comisión Interdepartamental del Departamento de Estado para la Cooperación Científica y Cultural, manifestó en su oportunidad que:

estas investigaciones se publican con el fin de:

- 1) proporcionar un conjunto de datos que impulsen el análisis y la comprensión científicas de las complejas tendencias en rápido movimiento, de los cambios de la cultura moderna entre en los que en general se describen como pueblos de “cultura folk”;
- 2) proporcionar información que ayude a las personas con que deben encarar responsabilidades administrativas.⁷

Los trabajos en materia de *aculturación* fueron patrocinados por influyentes organizaciones y planificados como actividades de importantes equipos. El Instituto Carnegie patrocinó el *Programa Maya* (del cual el estudio de Yucatán de Redfield formó parte). El Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution estimuló el *programa peruano* llevado a cabo por Harry Tsopik y John Gillin y, por último, el *proyecto tarasco* fue organizado conjuntamente por los gobiernos de México y la Universidad de California, bajo la dirección de Ralph L. Beals. En Guatemala, de 1934 a 1946, Sol Tax trabajó para la Fundación Carnegie sobre aspectos de la cultura indígena maya, cuyo fruto es su libro *El capitalismo del centavo*, estudio monográfico de la comunidad indígena de Panajachel.

Adams, en uno sus últimos trabajos sobre las tareas de la antropología norteamericana en Guatemala, puntualiza que: “etnógrafos profesionales y antropólogos sociales han estado trabajando en Guatemala por más de medio siglo. Aunque

7 Marsal, *op. cit.*, p. 51.

muchos de ellos son guatemaltecos, mexicanos, alemanes, franceses, ingleses y de otras nacionalidades, la gran mayoría ha sido norteamericana”. La etnografía moderna surgió hace medio siglo con el trabajo de Oliver La Farge, Douglas Byers y Ruth Bunzel. Aunque la antropología difiera en cuanto a filosofías políticas, de hecho comparte una versión coherente en términos generales acerca de la naturaleza de la sociedad indígena guatemalteca, dentro de la historia social, política y económica del país”. Estima que

Hasta los años cincuenta la investigación se centró fuertemente más bien en la etnografía tradicional. En los años sesenta el trabajo de varios estudiosos interesados en la sociedad y la historia guatemaltecas, más bien dirigió su interés hacia la población indígena y su lugar en la dinámica de la nación guatemalteca.

Adams sostiene que los antropólogos no estuvieron en la primera línea en lo referido al estudio de la *violencia*, el *terror* y la *guerra*, y frente a la violencia de los años setenta no tuvieron una respuesta pronta.

Sin embargo, al volver nuevamente a sus sitios de trabajo, después de varios años de trabajo de campo, pudieron juzgar por sí mismos las consecuencias de la violencia. Así las aldeas quemadas o borradas del mapa hablaron por sí mismas y los ámbitos de las nuevas “aldeas modelos” fueron visibles, aunque se prohibiera visitarlas o resultaran peligrosas. Advierte que Carmack, Davis, Ebel, Hinshaw, Manz y Paul pudieron comprobar el antes y el después y, por tanto, obtener y evaluar cuidadosamente informes sobre los años en cuestión⁸ y sobre los cambios que se habían sucedido y conducido a la confrontación.

Las observaciones de Adams señalan que la represión y los programas de contrainsurgencia contra la población indígena son fenómenos recientes; pero olvida que la represión llamada

8 Adams, Richard N., “Conclusiones: ¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?” en Carmack, Robert M., *Guatemala: cosecha de violencias*, Guatemala, FLACSO, 1991, pp. 447-452. La primera edición en inglés: *Harvest of violence. The Maya Indians and the Guatemala Crisis*, University of Oklahoma Press, 1988.

“contrarrevolucionaria” y/o “anticomunista” se inauguró en 1954 con el derrocamiento del segundo gobierno de la revolución, gracias a la intervención norteamericana.

A estas alturas, la versión antropológica cultural ha quedado en el pasado. En este contexto, el Seminario de Integración Social Guatemalteca, cuyo principal promotor fue el científico social guatemalteco Jorge Luis Arriola Ligorria y el propio Instituto Indigenista Nacional, fue cerrado por los militares, cuya consigna parece ser la desaparición de los estudios sobre la problemática de los indígenas en el país.

No obstante, varios antropólogos norteamericanos inician actualmente investigaciones cuyo punto de referencia son los derechos humanos de los indígenas, que es el campo en que destacan los antropólogos citados por Adams, muchos de los cuales realizaron investigaciones en el país por cuenta de la antropología cultural.

De 1940 a 1959 fue tan grande la influencia de la antropología cultural norteamericana que, como sabemos, la Institución Carnegie de Washington llegó a formar parte durante varios años del Consejo Consultivo del Instituto Indigenista Guatemalteco, de conformidad con el acuerdo de creación del propio Instituto, como se aprecia en el anexo.

ACUERDO POR EL QUE SE CREA EL INSTITUTO INDIGENISTA
NACIONAL

Guatemala, 28 de agosto de 1945.

EL PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA REPÚBLICA,
CONSIDERANDO:

Que Guatemala, en su constitución étnica confronta el problema de grupos indígenas con una cultura cuyos valores positivos deben de protegerse, pero a los cuales es preciso estimular para que eleven su nivel cultural, social y económico y concurren en mejor forma a la integración de una fuerte nacionalidad y que la Constitución de la República, en el inciso 15 del artículo 137, dispone la creación y mantenimiento

de las instituciones que concentren su atención sobre los problemas indígenas y aseguren el concurso del Estado para la pronta resolución de dichos problemas;

POR TANTO,
ACUERDA:

Primero: Crear el Instituto Indigenista de Guatemala, con la cooperación de instituciones privadas y bajo la dirección del Gobierno de la República.

Segundo: El Ministerio de Educación Pública queda encargado de organizar el personal de dicho Instituto y de hacer los arreglos de presupuesto necesarios.

Comuníquese.

ARÉVALO.

El Ministerio de Estado en el Despacho
de Educación Pública,
M. GALICH.

Pero, en tanto nuestro interés radica en analizar los conceptos principales utilizados por la antropología cultural norteamericana y el indigenismo, y vinculados directamente con la cuestión étnico-nacional, nos dedicaremos en esta parte a esa tarea; después de esta breve introducción histórica de los estudios de la antropología cultural en Guatemala.

A nuestro juicio esos conceptos fueron, hasta los años setenta, los siguientes:

1. Aculturación.
2. *Continuum* folk-urbano.
3. Ladinización.
4. Comunidad/municipio.

II. ACULTURACIÓN

En el apogeo de la moda intelectual de la aculturación, Redfield, Linton y Herskovits elaboraron la siguiente definición:

“la aculturación abarca los fenómenos que se producen cuando grupos de individuos que tienen distintas culturas entran en contacto continuo, de primera mano, con los cambios producidos en los esquemas culturales primitivos de uno de los grupos, o de ambos”.⁹

Con el nombre de aculturación se designa, por ejemplo, la transformación de un grupo primitivo, que recibe el impacto de la cultura industrial, o de la que son portadores los inmigrantes del hemisferio antiguo y que se adapta al nuevo medio en las Américas. La noción también plantea el fenómeno del traspaso de elementos culturales de un grupo a otro en situaciones de “contacto cultural” y la formación de una “nueva cultura” por esta causa.

Para Marsal, los estudios de la aculturación tienen una perspectiva común:

Las sociedades y sus cambios fueron siempre considerados como el resultado de influencias externas. La única fuente de cambio parece provenir del exterior: primero, a través de la cultura española; luego a través del capitalismo o de la cultura de occidente. El papel de las sociedades observadas es el de receptoras pasivas de influencias.

La imagen de una sociedad estable, inmóvil, primitiva en oposición a una moderna e inestable, constituyen por cierto el trasfondo de dichos estudios. El propio Julián H. Steward, cuya concepción de los fenómenos de aculturación es más refinada, considera Puerto Rico sólo desde el punto de vista de una sociedad

que cambia bajo la influencia de factores externos, y todos los segmentos de la población comparten, en distintas formas, los efectos de dichos cambios. No queremos decir que esos cambios de origen exterior no sean importantes, sino que los estudios de aculturación tienden a ver sólo esos prejuicios en ese sentido.¹⁰

9 Marsal, *op. cit.*, p. 62.

10 *Op. cit.*, pp. 62-67.

Lógicamente, a medida que avanzaron los estudios de la aculturación se advirtieron insuficiencias en su planteamiento, por lo que surgió una crítica desde dentro de la propia antropología norteamericana, que se inicia con Herskovits, Steward, Foster y Moore, entre los principales. Estos actores discuten la relación existente entre el enfoque de la aculturación y el etnocentrismo occidental. Steward, que fue uno de los más destacados impulsores de los estudios de la aculturación, se mostró también cada vez más insatisfecho con los planteamientos, desde *The People of Puerto Rico*, donde critica la explicación difusionista mecánica y subraya el hecho de que la “difusión” depende, sin embargo, no sólo de la existencia de las características propias de la cultura prestataria y de los mecanismos para tomar los préstamos, sino también de las condiciones favorables para su aceptación. George H. Foster señala una de las lagunas más evidentes: las que del conocimiento de la cultura española se da muy peligrosamente por sentado. También se discute cada vez más la imagen de estabilidad de la sociedad primitiva o campesina. Como dice Manning Nash: “la resquebrajadura de la armadura del antiguo régimen revela todas las tensiones, represiones y conflictos de su estructura social”. Wilbert E. Moore comenta en algunos casos su trivialidad teórica, o bien sus excesos de sencillez o de complejidad.¹¹

Sin embargo, como señalan sus críticos, no obstante que estos estudios quitaron las orejas más evidentes de las investigaciones antropológicas, estos estudios no llegaron a aclarar las cuestiones de conceptos más fundamentales. Para Dumolin quedaron sin destacarse la diferencia y la relación entre lo cultural y lo social; el papel específico de las relaciones económicas generalmente no se analiza como tal y no se concibe la historia en términos de lucha de clases.¹²

11 *Loc. cit.*

12 Dumolin, *op. cit.*, p. 57.

III. EL *CONTINUUM* FOLK-URBANO

En esta parte del trabajo nos referimos especialmente a la teoría creada por uno de los investigadores norteamericanos más importantes de los últimos tiempos: Robert Redfield.

La obra de Redfield y en especial su teoría “*continuum* folk-urbano”, según su propia confesión en *The Folk Culture of Yucatán*, había estado expuesta a las teorías de Maine, Durkheim y Tönnies. Tomó las teorías de Tönnies y las aplicó a las comunidades indígenas.

La sociedad folk es explicada a lo largo de sus distintos trabajos, en donde de alguna manera también las modifica, en virtud de críticas que sobre los mismos le hicieran en especial Sol Tax y Óscar Lewis.

Sus influencias son marcadas en los estudios antropológicos norteamericanos sobre América Latina. Marsal advierte su presencia en muchos lugares; en el estudio de Hutchinson sobre la evolución del Brasil, de sociedad estable, bien integrada, de plantaciones, a sistema industrializado, corporativo, con fábricas y tierras de propiedad ausentistas (*Village and Plantation Life in Northeastern in Brasil*); o lo encontramos en la dicotomía mantenida por Steward entre la cultura popular y nacional en Puerto Rico (*The People of Puerto Rico*). Paul Kirchoff, también bajo la influencia directa del continuo folk-urbano de Redfield, ofreció un esquema de la historia de América Latina dividido en tres periodos caracterizados por distintas formas de contradicciones folk y urbana. Y Wagley y Harris constituyeron una conocida tipología de las subculturas latinoamericanas, basadas en el esquema de Redfield, que va del “*indio tribal*” al “*proletariado urbano*”.¹³

¹³ Marsal, *op. cit.*, capítulo segundo: “De la sociedad folk a la sociedad urbana”, pp. 49-96. “El concepto folk-urbana es ya también conocido, que el autor del presente trabajo no necesita más que referirse ocasional y brevemente a algunos de sus fundamentos. La sociedad folk y la sociedad urbana se conciben como polarizaciones en los extremos opuestos de un *continuum*. Cuando estas polarizaciones se consideran separadas por el tiempo, el *continuum* representa el curso de la historia. Sin embargo, como se trata de tipos ideales, la historia real no resulta esencial en su elaboración... Las conclusiones son generalizaciones sobre muchos hechos particulares. Para llegar a las conclusiones no es preciso describir la historia de cualquiera de las comunidades:

Para Redfield, la palabra “folk” no es más denotativo o preciso que cualquier otra. La usa porque, mejor que otra, le sugiere incluir en sus comparaciones a la población campesina no independizada por completo de la vida de las ciudades, y porque en sus derivados, “folklore y folk song” (“cantos populares”), indica, de una manera indefinida, la presencia de estos aspectos de la cultura, en tanto que son identificadas por quienes reúnen tales materiales, como indicadores de una sociedad que debe examinarse cuando se caracteriza el tipo ideal que a Redfield le interesa y pretende lograr.

La sociedad folk presenta las siguientes características: es una sociedad pequeña, aislada, analfabeta y homogénea, con gran sentido de solidaridad en grupo, de extrema religiosidad y falta de espíritu comercial al contrario de la urbana, que es: de grandes dimensiones, heterogénea, de variación cultural, letrada, secularizada con comercialización. Para Redfield no existe en gran proporción la división del trabajo: lo que hace una persona, lo que hace otra. Sugiere que la sociedad “folk” ideal es como un grupo económicamente independiente de cualquier otro: el pueblo produce lo que consume y consume

todas ellas pueden ser comparadas entre sí como si existiera en un mismo momento”. Mint, Sidney W., “EL *continuum* folk urbano y la comunidad rural proletaria”, *Boletín de Ciencias Sociales*, Washington, D. C., vol. IV, núm. 23, 1953, p. 195. Es conveniente recordar sobre los aportes redfilianos que: “la herencia intelectual que le lega el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies está dada por el modelo que éste concibe del cambio social. Para Tönnies existe un contraste entre un orden social que —basándose en el consenso de las voluntades— *descansa en la armonía* y se desarrolló y ennoblecó mediante las tradiciones, las costumbres y la religión, y otro orden social que descansa en la unión de voluntades racionales, descansa sobre convenios y acuerdos, es protegido por la legislación política y encuentra su justificación ideológica en la opinión pública. Estas dos formas de organización las llama *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, en donde en la primera perdura la vida y las culturas populares, mientras en la segunda encarna el Estado, que se opone a ellas con odio y desprecio velados, tanto más sea alejado de ellas y se ha hecho extraño a esas formas de vida de la comunidad. En los estudios de sir Henry Maine, el jurista y profesor de jurisprudencia de Cambridge y Oxford Robert Redfield toma lo relacionado a las sociedades basadas en status y basadas en contrato... Asimismo Redfield toma los planteamientos del sociólogo francés Emile Durkheim sobre la solidaridad mecánica y orgánica. Además retoma los planteamientos weberianos de sociedades tradicionales y racionales”. Romero, Oswaldo A., “La teoría del *continuum* folk-urbano de Robert Redfield, su investigación en Yucatán y la influencia en la antropología mexicana”, *Universidad y Sociedad*, Tlaxcala, México, núm. 5, noviembre de 1993-enero de 1994.

lo que produce y asegura que si hay sociedades en estas condiciones, deben ser pocas y considera que quizá algunos grupos de esquimales. Las anteriores características, para el autor, equivalen a decir que la sociedad “folk” es un pequeño mundo, un mundo en que los problemas se presentan cada día, son resueltos por la totalidad de sus miembros casi de la misma forma. Esta declaración, aunque en lo general suficientemente correcta, omite enfatizar un rasgo, quizá el más importante, de los aspectos de la sociedad “folk”. Las diferentes formas en que los miembros de la sociedad resuelven sus problemas diarios las encontramos ya convencionalizadas, por el resultado de una prolongada intercomunicación dentro del grupo al enfrentarse con estos problemas. Y estas formas convencionales se han interrelacionado a tal grado, que constituyen un sistema coherente y consecuente al mismo tiempo. Tal sistema es lo que Redfield ha querido expresar cuando afirmamos que una sociedad “folk” está caracterizada por una cultura. Una cultura es, en consecuencia, una organización o integración de entendimientos convencionales. Son también los hechos y los objetos que expresan y mantienen estos entendimientos, en tanto presenta el tipo característico de tal sociedad. En la sociedad “folk” todo está integrado; este sistema siempre satisface todas las necesidades del individuo, desde que nace hasta que muere, y de la sociedad, por todo el tiempo. En gran parte, por medio de este sistema, se describirá y distinguirá de otras.¹⁴

En cuanto a la conducta culturalmente condicionada en la sociedad “folk”, Redfield asienta: la conducta dentro de la sociedad folk es tradicional, espontánea y críticamente inobservable (unicrítica). La tradición es autoridad suficiente cuando los indios deciden ir de caza ahora, esta decisión no es objeto de una discusión sobre si ellos, de vez en cuando, deben ir de caza. De esta manera el *status*¹⁵ del individuo se fija, en gran

14 Redfield, Robert, “La sociedad folk”, *Revista Mexicana de Sociología*, México, vol. IV, núm. 4, 1970.

15 En la discusión sobre la estructura social se emplean los conceptos popularizados primeramente por Linton en Estados Unidos: status y rol. Status es la posición

parte, desde el nacimiento. Va cambiando a medida que la vida se prolonga, pero los cambios se suceden de la forma en que estaban “predestinados” por la naturaleza de su sociedad particular. En cuanto a la “santidad” de los objetos sociales en tal sociedad, el autor recurre al ejemplo de San Pedro de la Laguna, Guatemala, en donde los habitantes tienen un oficio que les sirve para toda la vida, cuya función consiste en guardar diez o doce breviarios latinos impresos en el siglo XVIII y en leer oraciones en cualquiera de estos libros y en determinadas ocasiones. Nadie que no sea “oficial” puede ojear los libros, a menos que se le autorice y que se trate de ocasiones ceremoniales. Si alguno toca esos libros enloquecerá o se verá afligido por la ceguera.¹⁶

Hay otro aspecto que también le es de mucho interés a Redfield y es el hecho de que es posible para él concebir que los miembros de una tal sociedad se muevan físicamente, pero sin entrar en contacto con miembros de otro grupo que no sea el suyo; o sea, inferimos sin contacto pero con movimiento. Alude a que cada una de las poblaciones indígenas en la región medio occidental de Guatemala es una sociedad folk, que se distingue por sus costumbres y aun por su tipo físico de las poblaciones vecinas, aunque la gente guste mucho de viajar, y en el caso de la mayoría de las comunidades, como Chichicastenango, la mayor parte de los hombres viajan muy lejos y pasan fuera de su hogar mucho tiempo.

Para Redfield, los miembros de la sociedad folk sólo se comunican oralmente y entre ellos, y, en consecuencia, donde

de la persona con relación a la de los individuos con quienes mantiene relaciones sociales. Puede ser adscrito, como sucede con una ley que la reina Isabel II tiene que ser la reina de Inglaterra por ser la hija mayor del rey Jacobo VI, también puede ser adquirido, como el caso de la carrera política de John Kennedy en la posición de presidente de Estados Unidos. Cada status tiene un rol apropiado. Rol significa el papel que alguien interpreta en su obra, lo que hace, en este caso, que la palabra sea apropiada. Las reglas que definen a los roles llenan expectativas del rol. El control social abarca toda la gama de presiones sociales encaminadas a hacer que la gente interprete sus roles de acuerdo con esas expectativas. Mair, Lucy, “Qué es la antropología social, la antropología aplicada y las políticas de desarrollo”, *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala, 1972, pp. 16-26.

16 Marsal, *op. cit.*, pp. 49-94.

no existe ninguna forma de creencia consignada en registros escritos, no puede haber sentido histórico, tal como existe en los pueblos civilizados; ni teología, ni base para la ciencia en experimentos registrados. La única manera de acumular experiencia, excepción hecha de los instrumentos y los artículos ordinarios para trabajar, consiste en aumentar los conocimientos a medida que el individuo envejece. Por consiguiente, los viejos, que saben más que los jóvenes que no han vivido igual cantidad de tiempo que ellos, gozan de autoridad y prestigio. En líneas muy generales podemos estimar que lo anteriormente expuesto caracteriza la sociedad folk. Redfield, en la aplicación de las mismas ideas, sostiene que puede existir una especie de graduación desde la sociedad folk a la urbana, y por lo que una sociedad puede ser 100% folk, 76%, 50%, 25%, hasta llegar a la sociedad urbana.

Los trabajos de Sol Tax realizados en Guatemala en ciertas comunidades indígenas, situadas cerca o en las orillas del lago de Atitlán, en el Departamento de Sololá, publicados en revistas profesionales,¹⁷ obligó a Redfield a plantear reservas sobre su teoría, no sólo en *The Folk Culture of Yucatán*, sino también a la aceptación de los puntos de vista de Tax en su artículo sobre la sociedad folk. Según Tax, la homogeneidad-organización-sagrado colectivista es pertinente sólo en ausencia de una economía monetaria y, así, el carácter profano de la vida de los pueblos de la altiplanicie, en la región del Lago de Atitlán, no se encuentra tan bien establecido. Arguye cómo el carácter individualizado de la vida es allí efectivamente profano, algo que se ha desenvuelto sin la influencia de una fuerte movilidad personal de la industria mecánica o de la ciencia. Finalmente, recurre a la *Ética protestante y el Espíritu del capitalismo*, de Max Weber para justificarse: “Max Weber, demostró cómo, en el caso de los puritanos, el capitalismo comercial no estaba en contraposición con la piedad”.

17 Sol Tax, *Penny Capitalism: A Guatemala Indian Community*, Washington, Govt. Printing Office, 1953. “Culture and civilization in Guatemala Societies”, *Scientific Monthly*, XLVIII, mayo de 1939, pp. 463-467.

De este modo, parece que una sociedad alfabetizada, o en parte al menos urbanizada puede ser, a la vez, altamente comercial y sagrada —como los judíos—, mientras que bajo otras ciertas condiciones, un pueblo, en otros aspectos semejante a los folk, puede tornarse individualista y comercial y, acaso, profano. Lo importante, pues, es la determinación de las condiciones limitantes.

Las teorías de Redfield fueron importantes e influyentes y aceptadas por muchos; pero definitivamente no resuelven el problema que nos preocupa por su marcado acento culturalógico. Y pese a que surgieron como una necesidad frente a las limitaciones de las investigaciones de la comunidad, conceptualizándolas como universo, tampoco se logra en definitiva superarlas, porque sigue separando artificialmente la sociedad de la comunidad y se olvida de los movimientos sociales.

En su trabajo sobre Tepoztlán omite algo vital: el movimiento agrarista de Emiliano Zapata y que Tepoztlán era uno de los pueblos más importantes en el aludido movimiento; luego, en su trabajo sobre Yucatán, se olvida de los henequeneros y se limita metodológicamente a establecer el porcentaje folk que puede ser un pueblo sin tocar los procesos de explotación de que son víctimas los campesinos en la región; así, el *continuum* folk urbano presenta una dicotomía: sociedad folk-sociedad urbana que, en el mejor de los casos, se describen simplemente.¹⁸

Para el caso de Guatemala, Redfield sostuvo que el describir la sociedad folk y sagrada es imaginar un caso de sociedad que tiene cualidades que las sociedades primitivas reales tienden a tener. En el grado extremo compatible con la vida humana, el ideal de una sociedad pequeña, aislada, personal y sagrada es imaginar un caso de sociedad que tiene cualidades que las sociedades primitivas reales tienden a tener, en aquel extremo compatible con la vida humana, pero que no es afirmar que esta combinación de rasgos está siempre presente, pero que permite descubrir casos como el de Guatemala, en que una sociedad pequeña y aislada puede ser a la vez im-

18 Marsal, *op. cit.*, pp. 74-84.

personal y secular, dirigiendo así nuestra atención a averiguar bajo qué circunstancias extraordinarias, desde el punto de vista de la concepción, se presentan esas combinaciones. Redfield estima que el proceso de transformación de la sociedad folk tiene lugar, entonces, en parte por desarrollo propio y en parte por el movimiento de expansión de la civilización: comercio, migración, conquista, colonización. La propuesta, sin duda alguna, responde también a una visión colonial.¹⁹

IV. LAS CORRIENTES NO REDFILIANAS

Entre las corrientes norteamericanas que no se apoyaron en las bases teórico-metodológicas de Redfield encontramos a las del ambientalismo, el gradualismo y el psicologismo. El *ambientalismo*, dado sus puntos de vista culturales y el predominio de sus estudios en zonas rurales, se acerca más hacia una especie de *determinismo geográfico*. Entre los trabajos de esa tendencia encontramos los estudios de Charles Wagley sobre un pueblo del amazonas en que apunta con claridad hacia este problema: “en un sentido más amplio, el libro es un estudio de la adaptación del hombre a un ambiente tropical. Es también el estudio de una zona atrasada y subdesarrollada”.

El papel del factor geográfico o del ambientalismo físico resulta aún más claro en *The people of Puerto Rico*, de Steward, que denomina el fenómeno “proceso de ecología cultural”.

Otro grupo de antropólogos modernos que se ocupan de América Latina se han mostrado más preocupados por el ritmo o tipo de cambio, que por las fuentes del cambio mismo; entre ellas tenemos los trabajos de Manning Nash y Richard Adams sobre Guatemala.

Finalmente, tenemos el denominado *psicologismo*, que constituye un intento de explicar situaciones sociales por medio

¹⁹ Vid preferentemente las ediciones en inglés: Redfield, R., *Peasant Society and culture*, University of Chicago Press, 1956; *The folk culture of Yucatán*, University of Chicago Press, 1940; *Tepozotlán, Mexican Village*, University of Chicago Press, 1930. Vid *Boletín de Ciencias Sociales*, Washington, Unión Panamericana, núm. 23, vol. IV, octubre de 1953, número monográfico dedicado a la obra de Redfield.

de un conductismo tosco, al decir de sus críticos. Este tipo de pensamiento, en el cual ciertas actitudes psicológicas son vinculadas a determinadas capas sociales o grupos étnicos, aparece con más frecuencia en el saber popular, aunque en ocasiones se ha infiltrado en las ciencias sociales. Entre estos trabajos tenemos los de Gillin sobre Guatemala, que hablan de la orientación “pasiva y adaptativa” de los indios, en oposición a la actitud “agresiva y conflictual” de los ladinos.²⁰

V. LADINIZACIÓN

Richard Adams se formuló la pregunta: ¿quiénes son los guatemaltecos? y señaló lo que consideró un hecho de primerísima importancia: que la mitad de los tres millones de guatemaltecos son indios mayas. La otra mitad, la de los llamados ladinos, es una población hispanoamericana, predominantemente de raza mestiza y claramente estratificada en clases sociales. Los indios que difieren de los ladinos en costumbres y lenguajes constituyen una sociedad sin clases, organizadas en comunidades definidas. Para Adams, el tránsito de indio a ladino es cultural y se refiere a hábitos y formas de vida, más que a la herencia biológica y estimó que el sector ladino crece con mayor rapidez, por lo que no transcurrirá mucho tiempo antes de que la población india disminuya en números absolutos y que, cuando llegue ese momento, probablemente disminuya con rapidez su resistencia a adoptar los usos y las costumbres de los ladinos, por lo que Guatemala dejará de ser una nación con dos culturas.

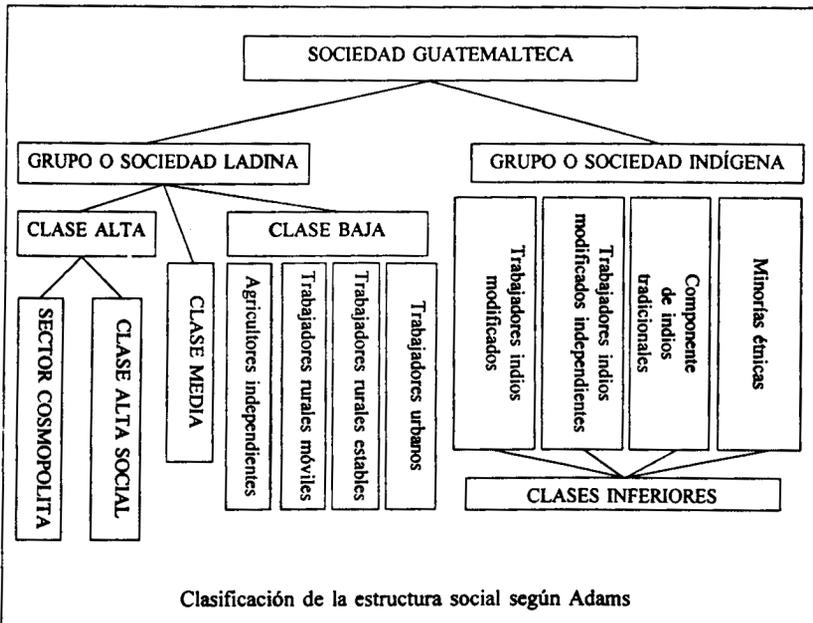
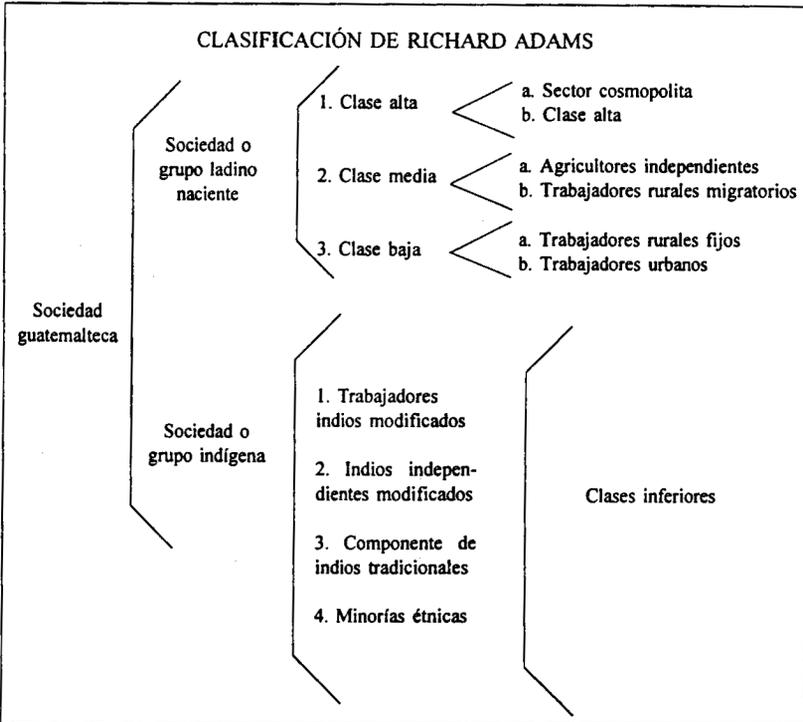
²⁰ Sobre estas corrientes, *cfr.* Adams, R., “Personnel in Cultural Change: A Test of hypothesis”, *Social Forces*, EUA, XXIX, diciembre de 1951; “A change from caste to class in a Peruvian Sierra Town”, *Social Forces*, EUA, XXXI, marzo de 1953; “The community in Latin American: A changing Myth”, *The Centennial Review*, EUA, VI, verano de 1962; Wagley, C., *Amazon Town: A study of man in the Tropics*, Nueva York, MacMillan, 1953; Steward, J. H., *The People of Puerto Rico, urbana*, University of Illinois Press, 1956; Gillin, *The culture of Security in San Carlos. A study of a Guatemalan Community of Indian and Ladinos*, N. Orleans, Tulane University, 1951. *Cfr.* Beals, Ralfh L. y Hoijer, Harry, *Introducción a la antropología*, España, Universidad de California/Aguilar, 1974, p. 727. Nuevamente diremos que el texto de Marsal ofrece valiosa información.

La ladinización es para Adams un proceso mediante el cual un indio se convierte en hispanoamericano. Proceso que está en acción desde la llegada de los conquistadores. Sin embargo, fijó dos momentos. El primero, el sistema colonial español que fue introduciendo elementos de la cultura hispana o europea, incorporándolos gradualmente en la vida del pueblo, de modo que se fundieran con la cultura india. Entre esos trasplantes destacan las cofradías, o sea, asociaciones religiosas que sirvieron de medio para atraer a los indios a la órbita de la Iglesia. De igual manera, se introdujeron nuevas siembras y animales domésticos que se incorporaron a la vida del indio, y también el uso de instrumentos de trabajo como el machete, el rastrillo, etcétera. La incorporación se logró gradualmente y no amenazó la organización básica familiar y comunal de los indios. Un segundo momento, tuvo como práctica no la incorporación de nuevos elementos, sino la renuncia a su calidad de comunidad india, debido a una dominación cada vez mayor de la estructura política nacional. Los cambios que se exigen ya no son fijos, sino que cada cual tiene una meta definible y visible; y son de fin ilimitado e infinitamente complejos. La mutación de la cofradía en partido político como medio de organizar la vida comunal no fue algo de simple sustitución. Implicó poner fin a una estructura local inmutable, en que el dominio está en manos de los ancianos de la comunidad. A ese paso, anuncia que la población india será inevitablemente asimilada con el tiempo dentro de una sociedad y una nación uniformemente ladina.²¹

En ese tránsito de indio a ladino, Richard Adams encuentra:²²

21 Adams, R. N., "La transformación social en Guatemala", *Cambios Sociales en América Latina*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1965.

22 Adams, R. N., "La ladinización en Guatemala", *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, 1956; "Encuesta sobre la cultura de los ladinos", *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, 1956.



Benjamín N. Colby y Pierre L. van den Berghe, en su trabajo sobre ixiles y ladinos en Guatemala, proponen, en cambio, que, si la división entre ladinos e indígenas es profunda y obvia, la membresía de un grupo étnico puede ser quizá definida más exactamente, sin recalcar los criterios culturales, sino los sociales.

Estos actores afirman que, si las diferencias culturales entre indígenas y ladinos desaparecieran, con toda seguridad también desaparecería la línea étnica. Pero los ladinos y los indígenas no son simplemente portadores de diferentes culturas; son también miembros de un grupo con una estructura bien definida de interacción y papeles sociales delineados. La membresía étnica está definida tanto por una compleja matriz de lazos y roles sociales, como por la posesión de ciertos rasgos culturales. Cuando un indígena, por ejemplo, abandona su contexto social de parientes, amigos y vecinos, retiene características culturales y sigue siendo un “portador” de su cultura; pero hasta un punto considerable deja de ser miembro activo de un grupo étnico. La lengua materna es quizá el mejor criterio para la distinción, pero unos pocos indígenas ladinizados tienen también hogares bilingües. La situación desventajosa para los indígenas a consecuencia de la política gubernamental se marca en la oficialización única del español en donde el indígena sufre desventajas al tener que tramitar sus asuntos gubernamentales, o asistir a la escuela, donde se usa una lengua ajena. Antes, la distinción electoral entre alfabetos y analfabetos tuvo también este sentido.²³

Para los críticos de Adams, particularmente Herbert, la teoría de la ladinización ofrece los siguientes problemas:

a) La exposición más completa de la ideología de la ladinización representa las consecuencias lógicas de un razonamiento antidialéctico, más bien mecanicista, y una superficialidad de los criterios para definir al indio: traje, idioma, calendario, organización social, curandero, apellido, temazcal.

23 Colby, Benjamín N. y Van den Berghe, Pierre L., “Ixiles y Ladinos”, *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala, 1977.

b) La construcción de las categorías de “indígena tradicionales”, “modificados” y “ladinizados” tienen un valor descriptivo muy limitado y ninguna fecundidad explicativa. La descripción del “mosaico” de pluralidad de comunidades y culturas forman parte de la actitud colonialista clásica, al agudizar las diferencias para dominar.

c) Más grave le parece el respeto al tabú racista, cuando un sin fin de observaciones del mismo autor demuestra la existencia de la discriminación. La poca atención a la formación histórica del grupo ladino lo condujo incluso a la desaparición del ladino urbano, precisamente el dominador, de allí que todas las relaciones de poder colonial aparezcan eliminadas, quedando el paso abierto para crear ese fetiche conceptual que representa su *continuum*, que permite describir una supuesta avenida ancha y cómoda que hace al “indígena” dejar de ser “indígena”. Planteamiento teórico alejado de la verdad y contradicho por las mismas observaciones del propio autor: “la sociedad se opone a la ladinización”; “el ladino sigue considerando indígena al indígena que se ladiniza”; “el cultivo del café destruye la cultura indígena pero no lo convierte en ladino”; “cuando hay acercamiento demasiado amenazante del indígena hacia el ladino, éste se apoya sobre diferencias raciales para mantener su posesión superior”; “cuando las costumbres no son suficientes para identificar al otro grupo, los ladinos usarán la raza para mantener la diferencia”; “la movilidad al interior al grupo es difícil, necesita una movilización física”; “cuando el indígena reúne todas las condiciones para ser ladino es casi ladino pero no completamente”; “la ausencia de deseo es mutua para evitar la mezcla”; “el individuo que cambia en su propia comunidad es un caso extraordinario”; “la ladinización personal implica cambiar de lugar y varias generaciones”. Pero compartiendo esas observaciones, dice Herbert, ¿cómo mantener la ilusión del *continuum* de la ladinización frente a tantas observaciones que lo contradicen y cuando la razón de tal contradicción a nivel personal es difícilmente explicable? Sin embargo, nos parece que a veces la

podemos vislumbrar: “el paso del indígena al ladino es difícil porque implica la disolución de la sociedad indígena...”.

d) Herbert dice que analiza la propuesta de Adams por la:

posición dominante que ocupa en la ciencia social guatemalteca, en vista de su influencia en varias instituciones (educación, universidad, instituciones de desarrollo social, de investigación, divulgación, partidos políticos); esta posición se debe a que es la perfecta adecuación de esta sistematización contradictoria con las contradicciones del ladino dominante[...].

En la ponencia presentada en el VIII Congreso Latinoamericano de Sociología, celebrado en San Salvador, El Salvador, en septiembre de 1967, con fundamento en una investigación de campo realizada en la zona quiché, intitulado *Apuntes sobre la estructura nacional de Guatemala y el movimiento de ladinización* observó que: “resulta imposible entender el significado del concepto ladino” e “indígena” sin hacer referencia no sólo al nivel de la sociedad global, sino también a una perspectiva histórica”. En ese sentido, para Herbert, es obvio que los conceptos ladino-indígena son traducción terminológica exacta de una sociedad colonial y su fiel reflejo. A hora bien, el problema es saber si esa connotación original permanece igual, o se transformó y ¿cómo se transformó? Una fuente de confusión nace cuando, al manejar estos conceptos, se olvida su raíz histórica. Para el autor citado, estos conceptos son la expresión más clara de una discriminación causada por una dominación colonial.²⁴

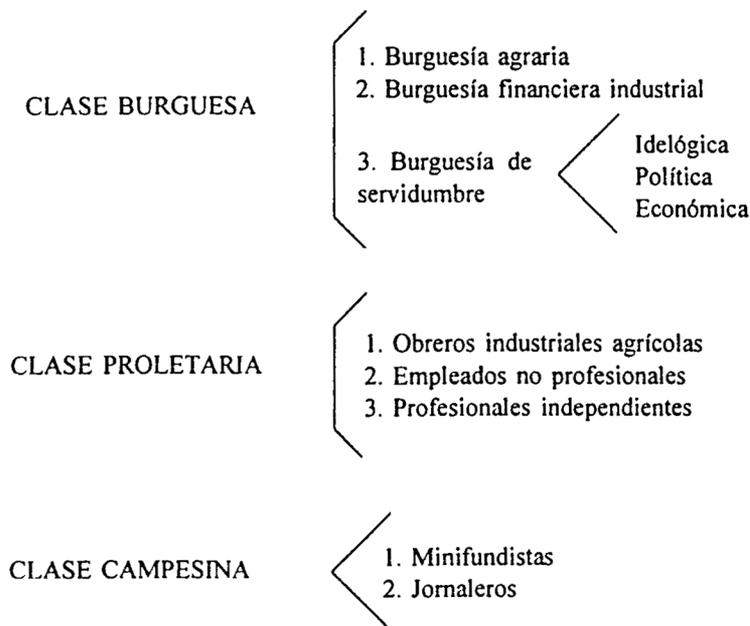
²⁴ Vid Guzmán Böckler, Carlos y Loup Herbert, Jean, *Guatemala: una interpretación histórico social*, México, Siglo XXI, 1970; “Apuntes sobre la estructura nacional de Guatemala y el movimiento de ladinización”, *Revista Mexicana de Sociología*, México, octubre-diciembre de 1967; “Una comunidad frente al capitalismo de una estructura colonial”, *IX Congreso Latinoamericano de Sociología*, México, noviembre de 1969; “Apuntes sobre la estructura nacional de Guatemala y el movimiento de ladinización”, *VIII Congreso Latinoamericano de Sociología*, San Salvador, El Salvador, septiembre de 1967.

Humberto Flores Alvarado dedicó una investigación encaminada a formular una crítica fuerte en contra de lo que denomina el “adamscismo como manifestación de la ideología dominante”, en la que plantea:

1. Que el vocablo hace alusión directa a Richard Adams.
2. Que hace referencia a aquellas consideraciones antropológicas racistas, tumultuosas y contradictorias que todavía campean dominantes y dogmáticas en la antropología y sociología contemporáneas.
3. Que el adamscismo es la ideología dominante socio-antropológica, que ha aportado la mayor parte de los conceptos claves para la supuesta explicación de la sociedad guatemalteca y que son producto de ese análisis los términos no indígenas, indígena ladinizado, ladinización y otros.
4. Que el adamscismo es la ideología de la clase burguesa dominante en nuestras sociedades o, para ser más preciso, es la manifestación local de la ideología dominante de la burguesía imperialista y, al igual que la religión, es el opio de los pueblos. El adamscismo es el somnífero que se le da a nuestro pueblo y el amancebador de los intelectuales criollos burgueses que lo profesan.
5. Sus postulados básicos se encuentran en varias obras editadas por el Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG) que, en ese sentido, se erigió en su casa editorial o su oficina de publicidad regional.
6. Elaboró una serie de cuadros para determinar la influencia de Adams en los intelectuales guatemaltecos, que resulta interesante presentar.²⁵

²⁵ Vid Flores Alvarado, Humberto, *El adamscismo y la sociedad guatemalteca*, Guatemala, Piedra Santa, 1973; *Proletarización del campesino de Guatemala*, Guatemala, Rumbos Nuevos, 1971; *Antropología: ensayo de historia cultural*, Guatemala, Rumbos Nuevos, 1964.

CLASIFICACIÓN DE HUMBERTO FLORES ALVARADO



Severo Martínez Peláez desde una perspectiva marxista, parte de que el indio es un producto colonial, esto es, que el indio fue el resultado histórico de la opresión colonial a lo largo de tres siglos y que perdura hasta hoy. “La opresión hizo al indio”. Se trata, desde su perspectiva, de encontrar en el proceso histórico la explicación del “problema del indio” y no en los rasgos diacríticos o en la descripción del indio o de lo indio. El culturalismo nos dice cómo es el indio, nos lo describe, pero no nos da la explicación del por qué es así. Observemos con sus propias palabras más razonamientos sobre el “problema del indio”:

El problema en abstracto, desvinculado de su desarrollo, visto en visión estática, fotográfica, radiográfica, monográfica (como gusta hacerlo la antropología reaccionaria), aparece como “una suma de carencias orgánicas y culturales”. Ahora bien, esa “suma” no se ha operado en sí y porque sí en la “naturaleza” del indio, sino que se ha ido sumando a lo largo de cuatro siglos de historia, incluida la más reciente.

Sobre el culturalismo norteamericano señala que: “al presentar el problema del indio como un problema de cultura, y al dejar en el misterio la explicación de esa cultura, oculta las raíces económicas y estructurales del problema y empuja el pensamiento hacia el ancho campo de las conjeturas racistas”.

El autor concluye en su obra que la supresión de los factores de opresión del indio traería consigo consecuentemente la transformación del indio en un ser diferente, sin su carácter colonial estamental, sino de clase; es decir, como proletario. Esto último no implica, en modo alguno, que la solución al “problema indígena” sea su ladinización —nos advierte—, puesto que ladinización sugiere una misteriosa metamorfosis lo que es falso desde su interpretación por las siguientes consideraciones:

1. “porque el indio que logra ladinizarse... lo hace porque ha resuelto ciertos problemas económicos que lo retenían en su situación anterior, de manera que la ladinización no es ni puede ser la causa, sino que es siempre una consecuencia de cierto mejoramiento económico...”.

2. porque “el concepto de ladinización sugiere que el indio ladinizado pasa al mundo de los afortunados, y esto tampoco es cierto...”.

3. porque “el malhadado concepto de ladinización reposa en la gran mentira de que la sociedad [guatemalteca] se divide en dos ‘grupos culturales’, de indios y ladinos, ocultando por confusión la verdadera estructura de clases de nuestra sociedad...”.

4. porque “el concepto de ladinización sugiere un cambio fácil, una pirueta que los indios podrían realizar siempre que tuvieran la decisión y el ánimo de hacerla, disimulando con ello las enormes barreras que le impiden al indio proletario, —por indio y por proletario— salir de su difícil situación”.²⁶

Según Claudia Dary, hasta los inicios de la década de los ochenta, la antropología norteamericana, europea y guatemal-

26 Martínez Pelaéz, Severo, *La patria del criollo*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1970.

teca de corte culturalista realizada por los “ladinos” aún persistía en la temática. Seguramente por que las tendencias y corrientes antropológicas imperantes hasta entonces privilegiaban el “estudio” de manifestaciones culturales ajenas a la propia cultura, al análisis de “los otros”, que generalmente resultaban ser pintorescos, extraños, curiosos... tal es el caso de los ensayos indigenistas y folkloristas.²⁷

Sobre la dicotomía indio/ladino y el reconocimiento de un tercer grupo, los garífunas (anfroamericanos) residentes en la costa atlántica, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales con sede en Guatemala organizó un seminario con el tema “Estado y Nación”, en el que participaron profesionales y ciudadanos de los tres grupos étnicos. Uno de los temas fue el de la “autoidentificación” y de su discusión se pueden recoger interesantes reflexiones, perfiladas en dos posiciones antagónicas: por un lado, quienes alineados en una situación indigenista [sic] proclamaron un indígena y un ladino abstractos, y ven al ladino como el heredero automático de la “invasión”, y al opresor detentador de los privilegios del sistema: “nadie sino el maya ha sido el sujeto de la opresión y explotación”. En el extremo opuesto, se hallan quienes solamente ven en la situación la posesión y propiedad de los medios de producción entre dos clases en abstracto: “Todo es una lucha de clases y podemos ya borrar de nuestra interpretación ese enfrentamiento entre indígenas y ladinos”. En medio, una gama riquísima de interpretaciones que no logran ser encadenadas fácilmente en arcos taxonómicos y que vienen tanto de indígenas como de ladinos, de académicos como de no académicos.²⁸

A nuestro parecer, la sociedad guatemalteca, por razones históricas y políticas, conforma un país pluricultural y pluriétnico, en la medida que tanto el propio mundo indígena como el ladino acusan en su interior diferencias culturales.

²⁷ “Ladino: apuntes para la historia de un término”, *Ethos, Boletín del Instituto de Estudios Interétnicos*, Guatemala, Universidad de San Carlos, abril-mayo de 1994.

²⁸ Solares, Jorge, et al., *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993, pp. 14 y 15.

Pero el crudo proceso de esa división étnica tiene antecedentes fundamentalmente coloniales, en un país en donde los niveles de discriminación económica, social y cultural son evidentes en el marco de un control político-militar. Ello nos lleva a señalar que Guatemala resulta, desde esa perspectiva, un país ocupado donde se da el ejemplo más grave de las prácticas del colonialismo interno y de un Estado etnocrático difícil de aceptar por quienes no han vivido esas realidades.

VI. EL MUNICIPIO

La primera observación que puede hacerse al municipio guatemalteco es que los beneficios del desarrollo económico nacional, así como el ejercicio del poder local son negados a los indios. Ello es ostensible, como lo advirtió Alejandro D. Marroquín en su balance del indigenismo guatemalteco,²⁹ en la medida en que los indios son víctimas de abusos y opresiones de carácter político, y hoy directamente militar por las denominadas Patrullas de Autodefensa Civil que instauraron las dictaduras castrenses y que se mantienen por decreto. Desde este punto de vista, siguen vigentes las observaciones hechas por Robert Redfield hace cuarenta años: “los Estados Nacionales contienen grupos étnicos cuyos miembros no se sienten ciudadanos de la nación; su mundo es el municipio o la comunidad”. Los indígenas del altiplano occidental guatemalteco nos manifestaron que ellos no saben porque son guatemaltecos y que sus comunidades habían sido alteradas drásticamente en cuanto a la estructura de poder local.

Nelson Amaro, en su trabajo de campo en Guatemala, se preguntó: ¿por quién el indígena pelearía hasta la muerte? y se respondió: parece ser que el indígena pelearía por su municipio. Le pareció curioso cómo se mantienen vivos en el mundo indígena las huellas de la conquista y relata: “en el mes

29 Marroquín, Alejandro, *Balance del Indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972, pp. 119-147.

de septiembre de 1968 llegamos a San Marcos de la Laguna, llegamos un equipo de quince personas. El rumor que circuló era que nosotros veníamos de España. Cuando preguntamos a un indígena por qué pensaban eso, respondió que en el pasado los españoles habían llegado como nosotros. Esta imagen sin lugar a dudas ha sido transferida al ladino como heredero del mundo hispánico. Por eso, ellos, los indígenas, se llaman a sí mismos "los naturales", los que han nacido en este territorio. Los demás son por esa misma razón "los extranjeros".³⁰ Sin embargo, quizá su universo sea más pequeño, si pensamos en su mundo aldeano que hoy se ha comenzado a exterminar a través de mantener el más férreo control militar. Un testimonio vivo de esa tragedia nos la brinda el profesor rural Víctor Montejo, hoy refugiado, sobre la aldea Tzalala y el propio libro autobiográfico de Rigoberta Menchú.³¹

Pero, volviendo a la categoría municipio utilizada por la antropología cultural norteamericana, encontramos que Sol Tax (su principal analista) consideró los municipios guatemaltecos como las unidades socioculturales independientes y asignó a su estudio un valor esencial para el conocimiento etnológico del país.³²

Su primera preocupación fue crear una tipología de los municipios. Así denominó "pueblos vacíos" a los que tienen un centro urbano, con o sin residentes permanentes.

Una variante de este tipo ocurre cuando, debido a la introducción de factores raciales y políticos externos, el pueblo es grande y tiene importancia considerable para otros municipios (por ejemplo, una cabecera departamental). Éste es todavía un "pueblo vacío" en lo que respecta a los indígenas locales, pero

30 Amaro, Nelson, "Algunos rasgos de mentalidad en Guatemala. Un análisis sicosocial", *El reto del desarrollo en Guatemala*, Guatemala, IDESAC, 1970, p. 210.

31 Montejo, Víctor, *Testimony: Death of a Guatemalan Village*, Curbstone Press, 1987; *Testimonio: muerte de una comunidad indígena en Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1993; Menchú, Rigoberta, *Autobiografía*, México, Siglo XXI.

32 Sol Tax desarrolla su propuesta fundamentalmente en "The Municipalities of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, vol. 39, núm. 3, 1937 y en *Penny Capitalism. A Guatemala Indian Economy*, traducida al español por el Seminario de Integración Social Guatemalteca en 1964 (36); Goubaud Carrera, *op. cit.*, pp. 23-27.

con su gran población de ladinos difícilmente tiene esa apariencia. El pueblo grande, sin embargo, también afecta la residencia de los indígenas, ya que proporciona ocupación permanente a un número de ellos, quienes, en consecuencia, vienen a vivir allí regularmente.

Un municipio en que prácticamente la gente vive en el pueblo lo denomina un “municipio con núcleo poblado”. Una variación del tipo de “núcleo poblado” es aquél que el pueblo contiene toda la gente y ella trabaja en los campos circundantes, pero los hogares en el pueblo están distribuidos sobre una área considerable, de modo que hay espacio para un limitado cultivo de frutas, legumbres y otros productos.

El tercer tipo de municipio es una combinación de los otros dos. Quizá la mitad de la gente vive en el pueblo y trabaja en los campos cercanos de los alrededores, pero la otra mitad lo hace en sus terrenos y viene al pueblo (donde puede que posean cosas) solamente en las ocasiones acostumbradas. Un municipio de estos tres tipos puede tener otros poblados pequeños, aldeas o caseríos, como sujetos al pueblo; estos poblados pueden tener sus propias iglesias, juzgados menores y aun mercados; pero, en general, la gente de estos lugares depende del pueblo, aunque en grado menor, en su economía y en su organización política religiosa.

Sol Tax, al referirse a los pobladores de los municipios (“la gente que vive” [sic]), señala fundamentalmente dos tipos de personas: el indígena, que presume ser descendiente directo de los habitantes precolombinos de Guatemala y el ladino, que supone que es una mezcla en tiempos remotos de indígenas y españoles. La distinción se basa en la lengua y la cultura, más bien que en el tipo físico; los indígenas hablan algunas lenguas nativas, usan trajes típicos, tienen apellidos indígenas y viven como indígenas. Un ladino tiene apellido español y su lengua materna es el español; usa trajes al estilo europeo, usa zapatos, vive en una casa con ventanas, comúnmente sabe leer y escribir y tiene, en general, un mejor nivel de vida que sus vecinos indígenas. Criterios que, según el autor

no se pueden aplicar de manera universal, aunque con base en todos ellos se puede, por lo general, formular un juicio seguro.

Pero lo fundamental para Sol Tax es que los municipios funcionan como unidades sociales, desde el punto de vista de los indígenas mismos, por lo que cada municipio constituye un grupo único, unido por la sangre y la tradición, que difiere de todos los demás en su historia, lengua y cultura. Señala como excepciones lo que denomina municipios parejas (Chichicastenango y Quiché, Santa María Chiquimula y Patzité, Santa Catarina Ixtahuacan y Nahualá). En cada pareja, los habitantes de estos municipios hablan el mismo dialecto, celebran el mismo santo patrono, etcétera.

El peso del municipio como unidad social lo ilustra con el caso de la aldea Patanatic (una colonia de Totonicapenses asentada hace varias generaciones en el municipio de Panajachel) en que sus pobladores señalan que son “totonicapeños”, equiparándolo, por consiguiente, con el caso de los “judíos” o “gitanos” por razones de identidad grupal.

Para Sol Tax, los ladinos en el altiplano mesoccidental son principalmente ciudadanos; son quienes hacen grandes a los pueblos y habitan completamente los “pueblos vacíos” y se les encuentra en buena parte en los núcleos poblados.

En su momento, este investigador encontró en cada municipio una jerarquía de cargos seculares, cuyas funciones iban de alcalde a juez de paz, hasta la de un conserje y mensajero, y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos importantes del municipio. Los dignatarios son teóricamente “electos”, aunque en realidad siguen un orden, principiando con los cargos más bajos y ascendiendo por grados; en el ascenso, hay una alternancia entre las jerarquías secular y religiosa, de suerte que las dos están en verdad eslabonadas. Eventualmente, al pasar todos los cargos, el individuo se convierte en un principal, un patriarca de la comunidad, eximido de prestar servicios adicionales en el pueblo. Hay casi tantas variaciones de este esquema, en cuanto

a detalles, como municipios existen. La realizada advirtió siete esquemas sobre el particular.³³

Para el indigenismo guatemalteco que recoge los aportes de Sol Tax, la comunidad social indígena es el municipio, pero naturalmente, según la antropología cultural, los municipios entre sí tienen diferencias básicas, habiendo ubicado seis grandes rasgos de diferenciación:

1. Diferencias lingüísticas. Dentro de las grandes divisiones clásicas que se han hecho de las lenguas indígenas de Guatemala, que posiblemente existan en los doce idiomas indígenas clasificados y que son ininteligibles entre sí. O sea, cerca de doscientas diversidades dialectales.

2. Diferencias en indumentarias, sobre todo en la mujer.

3. Diferencias económicas en los sistemas de trabajo, y más que todo, en la especialización industrial.

4. Diferencias en la organización social, tales como el régimen de la propiedad, el sistema de la familia, el régimen del matrimonio, de la herencia, y de la organización política administrativa.

5. Diferencias en las organizaciones religiosas, como ocurre con las cofradías, los bailes religiosos, las fiestas, etcétera.

6. Diferencias somáticas. Si efectivamente existieren estas diferencias, ellas sólo se podrían constatar mediante el estudio antropométrico detallado. Lo importante es que, para el indígena, estas diferencias físicas entre los habitantes de un municipio y otros municipios son reales.

Se agrega que es de esperarse que estas diferencias de municipio a municipio, y la hegemonía cultural dentro de cada municipio le den al indígena las bases para el sentimiento de una solidaridad social dentro de su propio municipio, que raras veces encuentran en otra parte.³⁴

33 Entre los analistas del municipio guatemalteco se encuentra, además de Redfield y Sol Tax: Oliver la Farge, D. S. Byers, Ruth Bunzel, Flavio Rodas, Ovidio Rodas Corso, Benjamín Paul, Juan de Dios Rosales, Antonio Gaubaud Carrera, Melvin Tumin, Jhon Gillin, Charles Wawley, Morris Siegel, J Steward Licoln, Jeannette Mirsky.

34 El Instituto Indigenista guatemalteco se propuso como proyectos inmediatos "establecer las características de la cultura indígena en determinados municipios para aportar bases para el programa de la nueva Escuela Normal Rural Regional en

Las respuestas frente a la antropología cultural norteamericana en América Latina se inicia en México con los aportes de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, quienes se encargan de romper lanzas contra los enfoque culturalistas y dan nacimiento a la teoría del “colonialismo interno”. Desde la propia antropología, esa respuesta se halla en los planteamientos de los llamados “magníficos”, que reúnen al colectivo que más tarde participan en las Reuniones de Barbados.³⁵

En cuanto a la influencia antropológica cultural norteamericana, es importante anotar que el indigenismo guatemalteco fue el más influenciado, lo que marca diferencias con el mexicano. En primer término, porque en México se lleva a cabo un proceso revolucionario frente a la denominada “vía oligárquica” y elaboró en el camino una “visión propia” en la medida en que, como señala José del Val, la aplicación de programas en el marco de la comunidad hizo ver, en la práctica, que no era posible inducir el cambio cultural, pues, al asumir a la comunidad indígena como entidad aislada, ésta, no obstante su autosuficiencia y su etnocentrismo, en modo alguno

colaboración con el Ministerio de Educación. *Vid. Boletín del Instituto Indigenista Interamericano*, México, vol. V, núm. 4, diciembre de 1945. La Dirección General de Cartografía del gobierno de Guatemala, cuando preparó el *Diccionario Geográfico*, basado en las influencias de la antropología cultural partió del criterio que: “al mencionar a los municipios en el *Diccionario Geográfico* figura la población dividida entre indígenas y ladinos, haciendo constar que esto no se debe a discriminación alguna, ya que en Guatemala es uno de los pocos países donde no existe efectivamente, sino que dicho dato ‘tomado’ del Censo General de Población en 1950 servirá para los que deseen hacer estudios especializados sobre la materia. Bien sabido es que las Cortes españolas dictaron medidas favorables para los indígenas y que, en 1823, a solicitud del prócer Siméon Cañas, el Constituyente abolió la esclavitud, primer país de América que lo realizó. En efecto, en nuestro país es común encontrar dos clases de gentes: ladinos e indígenas. Hay muy poca diferencia física entre unos y otros, y generalmente se llaman indígenas o indios a los que usan como lengua familiar sus idiomas primitivos, visten trajes típicos y practican algunas características. Ladinos son todos los que hablan el castellano como idioma habitual”. *Diccionario Geográfico*, Guatemala, Gobierno de Guatemala, Dirección General de Cartografía, 1961, p. IX.

35 González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Era, 1965; Stavenhagen, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969; Bonfil, Guillermo, et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970.

actuó con independencia. Por el contrario, sólo era un satélite, uno de tantos satélites de una constelación que tenía un centro fuerte de articulación, en todos los casos representado por una comunidad urbana mestiza. Este extremo, para Del Val, provocó una reformulación teórica de la acción indigenista y de la definición del sujeto específico de las acciones. Se definió entonces la región intercultural como el espacio en que las acciones indigenistas se desenvolverían, perdiendo importancia los estudios de niveles de aculturación, de definición de lo indio y de los análisis del *continuum* folk urbano.³⁶

En Guatemala, el enfrentamiento con la antropología cultural se manifiesta primero en el quehacer político, en tanto que el proyecto del segundo gobierno de la revolución, encabezado por el coronel Arbénz Guzmán, implementa la reforma agraria, que afectó los intereses económicos norteamericanos y su control político, entre ellos los de la visión antropológica que va a enfrentar como rival el desarrollo de un derecho social: agrario, laboral, de seguridad social y autodeterminación, lo cual afectó al sector oligárquico aliado de los norteamericanos y a la Iglesia conservadora.

En cuanto al municipio, su incipiente derecho social le dio otra característica que rebasa la política colonial de los “pueblos de indios”³⁷ y la sumisión a los llamados jefes políticos e intendentes creados por las dictaduras liberales cuyo mayor desarrollo se fomentó en tiempos del último “hombre a caballo”, el general Jorge Ubico. En este sentido, la Revolución de 1944 le concedió a los municipios autonomía y los alcaldes fueron electos de forma directa y popular. Estos proyectos autonómicos también le fueron concedidos, entre otros, a la

36 Val, José Manuel del, “El indigenismo”, *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica, 1993, p. 251.

37 Para el estudio de los “pueblos de indios”, *cfr.* Martínez Pelaéz, Severo, *op. cit.*, y Sifontes, Francis Polo, *Nuevos pueblos de indios fundadas en la periferia de la Ciudad de Guatemala 1776-1879*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1982.

Universidad de San Carlos de Guatemala, después de muchos años de control policiaco por parte de la dictadura, de donde surgió parte de la dirigencia del movimiento popular de octubre de 1944.³⁸

³⁸ El municipio actual en Guatemala tiene como antecedentes jurídico-políticos el constitucionalismo español, concretamente las Cortes de Cádiz, en las que tradicionalmente se centra el punto de arranque de nuestro moderno régimen municipal en Iberoamérica. Régimen influenciado por el modelo francés. El régimen autonómico, como hemos advertido, es fruto de la Constitución de 1945.