

RACISMO Y ANALISIS HISTORICO EN LA DEFINICION DEL INDIO GUATEMALTECO.

**SEVERO
MARTINEZ
PELAEZ**

Este trabajo fue presentado al Primer Encuentro de Historiadores Latinoamericanos celebrado en México en 1974 bajo los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de aquel país, evento al que asistió el autor como Delegado de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Con el título Qué es el Indio, apareció en la Revista Alero de la Universidad de San Carlos, número 1, 3ª. Época. Por su interés científico y polémico ha sido adoptado como lectura como lectura y discutido en diversos cursos de ciencias sociales en varias facultades de la Universidad, lo que ha dado lugar a ediciones mimeográficas reiteradas y a veces precipitadas. Previendo dicho interés no va a decaer, sino antes bien tiende a aumentar, el IIES decidió incluir en el número 45 de la revista Economía del (año XIII, julio-septiembre 1975) y hacer por separado un trabajo amplio para incluirlo en la colección “Investigación para la Docencia” con ello se pretende poner este material mas a la mano de profesionales y estudiantes de la Facultad de Ciencias Económicas y de otras unidades académicas donde es utilizado. El autor introdujo en esta oportunidad algunas ampliaciones y aclaraciones que juzgó necesarias. Podemos mencionar tanto decir que ofrecemos por tanto decir que ofrecemos una versión mejorada.

¿Qué es el indio? He ahí una cuestión que ha cobrado gran actualidad. No es fácil contestarla en pocas páginas pero vale la pena intentarlo, porque se trata de un asunto sobre el que se han divulgado graves errores históricos recientemente en Guatemala. Mencionare algunos adelante.

Personalmente creo que solo la Historia puede responder a la pregunta planteada. Mejor dicho: la respuesta tiene que ser histórica si ha de ser explicativa y no meramente descriptiva. Hay una gran diferencia entre decir quien es el indio (mostrarlo), o cómo es el indio (describirlo), y decir por qué es indio (explicarlo). Para ciencia, explicar un fenómeno es explicar las causa que generaron al indio guatemalteco solo pueden encontrarse en el proceso histórico de la sociedad guatemalteca. La oscuridad que envuelve al concepto es consecuencia del escaso desarrollo de la ciencia histórica en nuestro medio.

Primero pongámonos de acuerdo en que no ha habido indios desde la eternidad, que esa realidad humana que llamamos el indio tuvo un comienzo. Parecerá una cruda simpleza, pero hay buenos motivos para comenzar desde allí. Del indio se habla como si hubiera existido y hubiera seguir existiendo siempre. Tal deformación del juicio proviene de la deshistorización del indio operada en la mentalidad de los terratenientes coloniales, y convertida en supuesto pedagógico cuando tomaron el poder después de la Independencia: “el indio siempre ha sido indio... el indio siempre será indio”, así reza el principio criollista.

Pero cualquier deshistorización de la realidad social implica su falseamiento y es fuente de absurdos. Desde un punto de vista puramente ideológico, de la lucha de clases, hay que reconocer que los criollos procedieron con acierto: porque presentar al indio como un ente sin historia era una sutil manera de negar sus posibilidades de desarrollo y superación, un modo de ocultar las potencialidades humanas que yacían en él frustradas por la opresión. Todo lo cual favorecía la perpetración de la propia clase criolla, explotadora de indios por definición – como lo he explicado con amplitud en otro lugar-ⁱ

El truco es perfecto: se presenta al indio como una realidad definitiva, y no como una condición históricamente determinada a la que ingreso un conglomerado humano en un momento dado. Se escamotea así el hecho fundamental de que los indios son seres humanos a quienes la dominación colonial les imprimió ciertas características, y que, incorpora a situaciones distintas, necesariamente tomarán otras características y dejaran de ser indios. La concepción del indio como un ente invariable implica que se le concibe como un ser distinto del resto de los humanos, pues a éstos se les reconoce como esencial su capacidad de cambio progresivo. La ideología criolla deshistorizó al indio en el afán general de deshumanizarlo.

Es asombroso comprobar como el truco sigue dominando en nuestros días incluso a muchas mentalidades que quieren adoptar posiciones revolucionarias respecto del indio, pero que, cogidas en la vieja vida falacia (por falta de sentido histórico), hacen las más ingeniosas predicciones acerca del futuro del indio en el sentido de que tiene que seguir siendo indio. Estas mentalidades también piensan al indio como una substancia inalterable, lo cual no impide que al mismo tiempo quieran defender sus posibilidades de desarrollo y hasta asignarle tareas de dirección exclusiva en las revoluciones del futuro. Semejante contradicción de fondo da lugar a grandes despliegues de retórica proindígena, minados desde su base por premisas falsas. Así, por ejemplo, se dice que “el indio es el colonizado”, pero luego se pasa a que el colonizado va a liberarse, a descolonizarse, a desalinearse... sin dejar de ser indio. Esto último resulta inadmisibile, porque lo verdadero del primer juicio radicaba precisamente en la identificación del indio con el colonizado, y en este otro se supone que puede dejar de ser el indio –con lo cual se da por supuesto que ya era indio antes de ser colonizado-. Lo que ocurre es que en el juicio “el indio es el

colonizado” no se esta queriendo decir que la esencia del indio radica en ser un hombre con las características que le imprimió una colonización -lo cual sería absolutamente cierto-, si no algo por completo diferente: que el indio ha sido objeto de determinadas presiones ejercidas sobre su ser por unos extraños, los colonizadores, y que el destino del indio es sacudirse esas presiones y volver a ser como era antes de la colonización, puesto que ese su ser precolonial pertenece allí, esperando el momento de la “desalienación”, el retorno a la “autenticidad”. Estamos, como se ve, frente a una especulación que pretende grandes vuelos, pero que, infortunadamente, no pasa de ser un aleteo en el interior de la trampa criolla; se está queriendo refutar a los ganadores del indio sin haber superado todavía la más elemental de las falacias implantadas por ellos, la falacia deshistorizante. No es extraño que por ese camino extraviado se desemboque de nuevo en el racismo (aunque se trate de un racismo al revés, favorable al indio, pero tan irracional y reñido con la ciencia como cualquiera otro). Porque si el indio ya era indio antes de ser colonizado, si siguió siéndolo mientras ha estado colonizado, y si va a continuar siéndolo después de su liberación, entonces definitivamente la condición de indio no es una realidad históricamente determinada, sino intrahistórica, inmutable, racial...

Conviene hacer un esfuerzo para entender que los conquistadores no se encontraron con indios, aunque hayan usado es palabra para designarlos. Al momento de la conquista no se había configurado la realidad humana que llamamos el indio y por cuya esencia estamos en preguntando. Para llamar la atención sobre este hecho escribí en algún lugar que Pedro de Alvarado no vio jamás a un indio; murió cuando todavía no había indios.ⁱⁱ En efecto: el conquistador halló la muerte cuando el régimen colonial no estaba todavía estructurado ni había comenzado a transformar a los nativos en indios. Alvarado no ni pudo imaginar un indio en pueblo de indios, con el ayuntamiento y cofradías, con tierras comunales administradas por Alcaldes; un indio con sombrero y chaqueta y pantalón, que usa cordonaduras, botones y hebillas, que en telas de lana borda caballos, leones, castillos y águilas con sedas de colores; un indio que reza a los Santos de la Iglesia Católica (en la versión de los imagineros españoles) por la prosperidad de su maíz cultivado con que tañe sones en marimbas de procedencia africana y chirimías de origen arábigo. Los nativos a quienes Alvarado y sus compañeros comenzaron a conquistar – llamados por el conquistador “los naturales” en sus cartas-ⁱⁱⁱ eran por completo otra realidad human. Veámosla en trazos breves.

Los nativos vivían en poblajes muy extensos: grandes territorios cultivados y habitados en forma muy dispersa, en que las chozas se hallaban junto a los sembrados, distantes unas de otras y comunicadas por una red de senderos.^{iv} En el lugar principal, generalmente una ciudadela rodeada de barrancos vivían los “señores”, las “casas grandes” de que habla el Popol Vuh:^v digamos una aristocracia muy restringida, con autoridad civil, religiosa y militar. En pequeñas aldeas, distribuidas también dentro del gran territorio del poblado extenso, vivía una gente más numerosa pero menos poderosa que los señores, una aristocracia intermedia, llamémosla así, a quien los documentos identifican como “los cabezas del capul” o “los caciques” personajes en quien la gente común reconocía cierto grado de autoridad.^{vi} En las chozas dispersas vivían las masas las masas de población “los maseguals”, trabajadores libres organizados en familias monogámicas que cultivaban sus parcelas. Se sabe que los maseguals entregaban a los caciques una tributación, la cual era total o parcialmente trasladada a los señores.^{vii} Es dudoso el carácter de dicha tributación, porque mientras el anónimo autor del Popol Vuh insiste en declarar que el pueblo tributaba con gusto a sus señores, sin coacción ni violencia,^{viii} otras fuentes dejan suponer que los señores ejercían presión para recaudar y aun castigaban a quienes cambiaban la residencia para regirlos.^{8a}

Los documentos no aclaran si las parcelas que cultivaban los maseguals eran de propiedad comunal, aunque esto es lo mas probable si nos atenemos a lo que ocurría en los calpules megicanos del mismo periodo –siglo XVI- y al régimen adoptado después por la dominación española: seguramente esta respeto y aprovechó una tradición indígena al establecer la propiedad comunal en las tierras de los pueblos coloniales. Una sola de las fuentes es explícita al declarar que los señores tenían ciertas tierras trabajadas por esclavos o arrendadas a gente común,^{ix} y,

aunque tampoco expresa que tales tierras fueran de propiedad privada, deja claro que eran un medio de producción poseído con fines de explotación humana. El desconocimiento del régimen de propiedad de la tierra^x hace muy difícil averiguar si aquellas sociedades habían entrado ya de lleno al régimen de clases sociales y explotación pero aun sin conocer aquel dato puede afirmarse, sin temor de equivocación, que las diferencias sociales eran muy marcadas entre los tres sectores indicados. El esquema que se construye con la información histórica disponible pone ante los ojos una sociedad que se hallaba a un paso del régimen de esclavitud (entendiendo por tal el régimen en que lo principal de la producción es realizado por trabajadores esclavos).

Este último es particularmente evidente cuando se comprueba que las sociedades mas desarrolladas y populosas, así por lo menos la de los quiches y la de los cakchiqueles, comenzaban a formar pequeños imperios a base de aterrorizar con la guerra a otros pueblos y exigirles tributos. Dichas guerras, unas de sometimiento y otras de represalia por intento de rebelión conllevan siempre a la captura considerables cantidades de prisioneros que eran sometidos a la esclavitud.^{xi} La mayoría de iban a pasar a manos de los señores –lo cual explicaría parcial el lujo de la nobleza nativa sin recurrir necesariamente a la explotación de sus súbditos directos-, y otros iban a dar a mano de individuos comunes o maseguals.^{xii} Es evidente que los esclavos jugaban un papel todavía muy secundario en la producción, puesto que de otro modo no se les hubiera sacrificado en tandas importantes en ocasión de fiestas religiosas. Sin embargo, los sacrificios también tenían una significación económica, porque servían para escarmentar y aterrorizar a los pueblos tributarios, según lo observo Fray Bartolomé de Las Casas.^{xiii}

Una agricultura que giraba en torno al cultivo del maíz, el cacao, los frijoles, las calabazas y el algodón, era realizada con instrumentos de madera y piedra. Esta última aparece representada en el instrumental de producción por masas, filos, cierras y puntas logradas por pulimentación y desportillamiento. Aunque algunos objetos de ornamento parecen haber sido fundidos en oro y cobre, no hubo realmente una metalurgia asociada a la producción de instrumentos de trabajo. Tampoco hubo ganadería, desventaja muy notable que determino la existencia de cargadores y cazadores de oficio, así como un bajo consumo de proteínas animales.

Sobre una base tecnológica definida por el uso de instrumentos y objetos fabricados principalmente con madera, piedra, barro y fibras vegetales, vivían aquellas sociedades una existencia agitada y presidida por un conjunto de creencias mágico-religiosas que no nos interesa reseñar aquí. De lo uno y lo otro dan noticias los documentos indígenas escritos inmediatamente después de la conquista y las crónicas de los primeros frailes, ya que, dicho sea de paso, no disponían los nativos de algo que pudiera llamarse escritura.^{xiv} Las plumas finas, las piezas de oro y cobre repujados, y las cuentas de jade, constituían al parecer los símbolos de la riqueza. Los tejidos de algodón y fibras de agave o maguey formaban el material de la indumentaria cotidiana.^{xv} Esta indumentaria debe haber sido muy sencilla en los varones y casi nula en los climas calidos: un faldellín pasado entre las piernas y ceñido en la cintura, una pieza cuadrangular sujeta al cuello para cubrir la espalda y, en pocos casos, sandalias de fibra. Había una marcada diferencia entre la vestimenta de los señores y caciques y la de los hombres comunes, y era lo mas notable en la de aquellos la presencia de estampados a color sobre las telas de algodón entre los maseguals o trabajadores comunes era corriente el uso de bastos tejidos de agave en la indumentaria. El atuendo de la mujer estaba constituido básicamente por una falda enrollada que llegaba a la orilla y el “huipil” piezas que se conservan en lo fundamental en muchos lugares y que desde luego hay que representarse desprovistos de ciertos motivos decorativos y materiales y colores que fueron introducidos por la colonización (lana, seda, castillos, leones, etc.).

Se trata solamente de recordar con pocos datos el cuadro general de la vida de los nativos antes de la conquista (con algún énfasis en su estructura social, que es poco conocida) con el propósito de contrastarlo en seguida con el cuadro, también muy general y de grandes rasgos, de la realidad de los indios en el régimen colonial. Todo ello con la intención de demostrar que el paso de una situación a otra significo una profunda transformación histórica, una transformación humana esencial, y no simplemente, como suele suponerse al margen de la ciencia, una serie de

accidentes externos ocurridos a un ente infrahistórico que permaneció en el fondo igual a sí mismo y sigue siendo el mismo.

Después de un corto período en que los conquistadores ejercieron su tiranía directa sobre las sociedades indígenas casi intactas –periodo que no duró más de treinta años- sobrevino la gran reorganización de las colonias encaminada a ponerlas bajo el dominio efectivo de la corona española. Las formas de explotación implantadas por los conquistadores fueron suprimidas –esclavitud de indios en estancias, repartimiento y encomienda en su primera versión etc.-^{xvi} y los conquistadores mismos fueron desplazados y substituidos por funcionarios de carrera venidos de España: religiosos, de justicia, de Hacienda y militares. Todo en el plan monárquico se orientó a un fin primordial: convertir a los nativos en tributarios del rey y organizarlos para tal efecto –lo cual se consiguió y se mantuvo así hasta el final del coloniaje-.^{xvii}

Aquella reorganización de mediados del siglo XVI exigió, empero, el desmantelamiento total de los antiguos poblados extensos, sede de la vida prehispánica, y la creación de los pueblos de indios –también llamados en aquel período “reducciones”- que fueron el molde de la nueva vida colonial que se iniciaba.^{xviii} Las incidencias dramáticas del paso de la vida en poblados extensos a la vida en pueblos coloniales no pueden detenernos aquí.^{xix} Nos interesan muchísimo, eso sí, ciertos rasgos de la organización material, económica y social de esa nueva unidad básica dentro de la cual habría de transformarse el nativo en el indio: pueblos de indios.

Hubo setecientos setenta pueblos a lo largo de todo el Reino de Guatemala (Centroamérica y Chiapas), de los cuales aproximadamente trescientos se ubicaban en el territorio que hoy corresponde a la República de Guatemala.^{xx} En esos pueblos, el transcurso de tres siglos (pues a los dos y medio que transcurren desde su creación hasta la Independencia hay que agregar otro medio siglo en que continuó en ello la vida colonial casi inalterada), un régimen de explotación y una serie de mecanismos político-administrativos desarrollados al servicio de la misma, modelaron un nuevo tipo de trabajador y una nueva clase social con el elemento humano conquistado y reducido: el resultado histórico fue el indio.

Un pueblo era un conjunto de viviendas (chozas de tipo prehispánico en su mayoría) ordenadas apretadamente en torno a una plaza. Dicha plaza se convertía periódicamente, en un centro de intercambio regional de productos. La presidían desde dos de sus costados los edificios de las dos instituciones que representaban el poder y lo hacían efectivo en el seno del pueblo: la iglesia y el Ayuntamiento o Cabildo de indios. No debe olvidarse que la Iglesia colonial fue abiertamente estatal, monárquica, administrada por el rey. El estudio de la vida cotidiana en los pueblos revela que el cura doctrinero cumplía funciones de gobierno y vigilancia absolutamente fundamentales en el seno de aquellas concentraciones. Por motivo de su alta jerarquía local como representantes de Dios y del rey (y para el caso da lo mismo que algunos indios dudaran de dicha delegación, o que la venalidad de los curas los hiciera secretamente despreciables a los ojos de los indios)^{xxi} por motivo de su indispensable mediación entre indios y españoles como interprete de las lenguas y de las costumbres de unos y otros, por motivo de su profunda penetración en penetración en los secretos de la vida del pueblo a través de la confesión, por todos esos y otros motivos eran el doctrinero el más importante agente de la dominación española en el pueblo. Este hecho se revela particularmente en el estudio de las reiteradas ocasiones en que la opresión llevó a los indios a límite de desesperación que los hizo amotinarse –los motines fueron focos de violencia que chispearon en todo tiempo y en todas partes mientras duró la noche colonial-; la autoridad militar encargada de reprimir y escarmentar a los alzados recurrió siempre y pronto al cura en busca de información precisa: los cabecillas, los planes, la división interna, las conexiones con otros pueblos, la ruta de los prófugos, todo lo necesario para controlar y reprimir al pueblo amotinado.^{xxii}

Alguien quizá querría preguntarme: ¿Por qué referirme al cura solamente como agente de la opresión? ¿Por qué no agregar que el doctrinero estuvo junto al humilde lecho de los moribundos, que él los bautizo, los casó, que

reconcilió a los esposos desavenidos, que reconvino a los borrachos, que enseñó a los niños a rezar y a cantar en el coro de la iglesia bellos cánticos a la Virgen María, que en los primeros tiempos les enseñó a cultivar nuevas plantas útiles y a criar nuevos animales, que les sugirió diseños para sus telas y trajes (todavía hoy llevan sayos y capuchas franciscanas), que les enseñó bailes y representaciones loas, moros y cristianos, danzas y parlamentos del baile de la conquista, que llevo en fin, consolación y esperanza a aquellos antros de explotación...?

No se puede contestar a esa pregunta de mejor manera que agradeciéndole al interrogador el haber traído a cuenta todos esos aspectos importantes de la colonización. Porque todo lo mencionado se hizo en función colonizadora, convirtiendo al nativo en un tipo de trabajador con creencias y costumbres adecuadas para controlarlo y explotarlo sistemáticamente y en forma segura; un trabajador dócil, con su capacidad con su capacidad de violencia inhibida bajo el peso de la vigilancia religiosa y de creencias amansadoras; un trabajador mas productivo; pero no para su bienestar propio, sino para el enriquecimiento de diversos amos que tenían perfectamente controlada la canalización del plus producto. La colonización le dio al nativo ciertamente muchas cosas de orden material y espiritual, pero el análisis histórico demuestra que todas ellas, una a una, respondían al gran fin primordial del imperio: la explotación. Nunca se rebaso ese límite. Así, por ejemplo, se le enseñó al nativo el uso del machete y se toleró que criara algunos caballos (nunca hubo muchos caballos, porque la situación económica del indio no le permitía darle mantenimiento a ese útil animal), pero se le prohibió montar el caballo, porque indios con machete y caballo hubieran sido una amenaza constante de rebelión. Milicias a caballo se empleaban, empero, en la represión de los motines y rebeliones de indios, que fueron muy frecuentes.^{22a} para montar a caballo, un indio tenía que obtener permiso del más alto funcionario del gobierno colonial, el Presidente de la Audiencia, y tales permisos se dieron a pocos indios nobles que estaban decididamente al servicio del régimen.^{22b}

El ayuntamiento no fue menos importante que la iglesia. Al ser organizados los pueblos coloniales, los funcionarios que dirigieron aquella vasta empresa comprendieron, sobre la marcha, que se hacia indispensable una autoridad pequeña, barata, local, y concibieron la atinada idea de colocar los cabildos en manos de los caciques prehispánicos, quienes tenían un prestigio y una autoridad tradicional que podía aprovecharse.^{xxiii} Los caciques o “cabezas del calpul” ingresaron a la estructura social de la colonia, por tanto, a una posición diferente de la que ocupó la mas de nativos. Sólo estos nobles tuvieron acceso a los cargos del cabildo, y como dichos cargos se renovaban cada año por elección realizada entre los mismos nobles, de ahí que todos ellos se mantuvieran en estrecha colaboración formando camarillas de indios privilegiados en los pueblos –indios “principales” se les llamó también-, núcleos compactos y bien diferenciados frente a la masa de indios comunes, a quienes se siguió llamando maseguals. Para impedir que el número de nobles aumentase, la nobleza se heredaba únicamente al primogénito de cada cacique. Estas camarillas de indios, con un status económico y social propio, se conservaron perfectamente vivas y activas hasta el final del coloniaje y mucho tiempo después.^{xxiv} Los nobles no tributaban ni acudían al trabajo forzado de las haciendas, circunstancia que les permitió enriquecerse abusando de la autoridad, pues ellos eran los encargados de velar porque se cumpliera con los tributos y con el envío de indios, mecanismos que daban amplio margen para hacer fraudes, ejercer chantajes y coacciones, y recibir gratificaciones a cambio de colaboración con explotadores.^{xxv} Es interesante consignar que muchos motines de indios fueron desencadenados por los abusos de estos indios nobles investidos de autoridad.^{xxvi}

Los pueblos estuvieron dotados desde el principio de unas tierras comunales administradas por el cabildo,^{xxvii} en las que los indios comunes tenían parcelas en las que trabajaban de forma individual para subsistir y para tributar. La posesión precaria de dichas parcelas, que eran de todos y no eran de nadie, sumada a los precios muy bajos que se pagaban por los productos cultivados en ellas, ponían al indio en situación muy desventajosa para hacerle frente a la tributación –que era un producir gratuito para el rey-,^{xxviii} al repartimiento –que era un trabajar casi gratuito para los hacendados-^{xxix} a los servicios gratuitos de la iglesia,^{xxx} a los endeudamientos forzosos por compras de

mercaderías impuesta por el Corregidor,^{xxxvi} y a las exacciones de los caciques. Todo ello mantuvo a los indios sumidos en una espantosa pobreza,^{xxxvii} que por supuesto implicaba ignorancia, deterioro físico,^{xxxviii} y profundos sentimientos de inferioridad unidos a un odio de clase gigantesco y justificado.^{xxxix} 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.^{xxxv}

El régimen colonial de pueblos de indios convirtió a los nativos masegales en una clase fundamental de siervo. He demostrado en otro lugar cómo en el indio colonial se daban todas las características esenciales del siervo organizado de una manera peculiar.^{xxxvi} A los nativos caciques los convirtió en camarillas de indios no serviles, con autoridad y posibilidades de enriquecimiento, que tomadas en conjunto se incorporan dinámicamente a otro nivel de la estructura de aquella sociedad: la capa media alta rural, nutrida también por ladinos acomodados en pueblos de indios.^{xxxvii}

La independencia no cambió esa situación: el régimen de pueblos fue mantenido celosamente por la oligarquía criolla en el poder. El tributo fue substituido por otros impuestos. La demanda de mano de obra forzada disminuyó un tanto con la posibilidad de retener algunos indios en las haciendas, pero no desapareció por completo, porque en las temporadas de más actividad agrícola se siguió solicitando y recibiendo indios de mandamiento.^{xxxviii}

La reforma liberal introdujo importantes modificaciones en la vida de los pueblos, más no en beneficio de los indios sino para empeorar su situación: suprimió las tierras comunales bajo el pretexto de las ventajas económicas que conlleva la propiedad privada, pero legisló y procedió –especialmente en lo relativo a precios- de manera que las tierras comunales pasaran a manos de ladinos acomodados, indios ricos y terratenientes medianos grandes. En lo tocante a la condición laboral del indio, la Reforma vino a recrudescer su situación de siervo: legisló poniéndolo completamente a merced de los nuevos terratenientes que habían tomado el poder, los cafetaleros. El Reglamento de Jornaleros, que estuvo en vigor desde los primeros años de Barrios hasta los primeros de Ubico (1877-1934), así como la Ley de Vagancia de este último tiranuelo,^{xxxix} fueron instrumentos legales que se aplicaron con el máximo rigor para facilitarle mano de obra forzosa a los finqueros, para poder retenerla con el pretexto de deudas todo el tiempo que la necesitaran, y para despedirla y recuperarla según sus necesidades. Sólo leyendo el texto de esas leyes monstruosa,^{xl} o las descripciones de observadores extranjeros que vieron su aplicación aún más monstruosa,^{xli} se llega a entender en qué grado quedaron los indios, durante todo ese tiempo, a merced de las necesidades de la clase dominante.

La Reforma liberalizó el régimen de los municipios abriéndola a todos los vecinos según la ley, y comenzó la pugna –que todavía no ha concluido- de los ladinos para ir controlando dichos gobiernos locales pequeños pero importantes. Los nobles indios fueron privados de la autoridad y de los privilegios que habían retenido por más de tres siglos.

Por los motivos señalados, la masa india modificó muy poco durante los setenta años de las dictaduras cafetaleras las características adquiridas durante el período colonial: siguió siendo una clase social servil. Su situación tuvo ahora menos semejanza con lo que llamaríamos el **siervo clásico**, pues dejó de estar adscrito a su pueblo y de producir renta en especie (tributos), pero se vio más brutalmente compelido a trabajar sin posibilidades de libre contratación. La retención por deuda –deudas forzosas- en la ranchería de la finca tuvo el carácter de una adscripción feudal que afectaba a sucesivas generaciones de trabajadores, padres, hijos, nietos, mientras se mantuviera en los libros contables de la empresa el cargo de una pequeña deuda cuya cancelación era rechazada por el patrono mismo a sus empleados. No hubo posibilidades de desarrollo progresivo, de mejoramiento económico ni cultural, sino fundamentalmente lo que venía habiendo desde la colonia: trabajo forzado, azotes y

calabozo,^{xlii} pagas miserables al capricho de los terratenientes, aparatos de represión y de terror cada vez más eficaces para reprimir todo intento de protesta o rebelión y mantener “el orden”.

El indio es por consiguiente, un fenómeno colonial prolongando mucho más allá de la Independencia por la perduración de las condiciones económicas y las presiones de todo tipo que lo habían modelado originalmente.

El factor más importante en la formación y perduración del indio ha sido el trabajo forzado, en torno del cual y para el cual se desarrollaron todos los mecanismos no estrictamente laborales que contribuyeron a dicha formación. Todas las características culturales del indio, así las técnicas y costumbre 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,^{xliii} porque todo se configuró efectivamente en función de ese factor absolutamente básico.

En el segundo año de la Revolución Guatemalteca, en 1945, el Congreso de La República suprimió por decreto toda forma de trabajo forzado en Guatemala. La contrarrevolución de 1954 no lo implantó de nuevo. Desde entonces el indio no sostiene relaciones serviles de trabajo con los patronos, sino relaciones salariales. Este hecho es de importancia capital. Significa la supresión del factor que fue determinante en la aparición y la perduración histórica del indio –el trabajo forzado-. A partir de ese momento, el indio cumple una función económica distinta de la que cumplió durante cuatro siglos en la sociedad guatemalteca, y se inicia por tanto su asimilación al proletariado agrícola del país, a las clases de los asalariados.

Claro está que los efectos formativos de cuatrocientos años de servidumbre no pueden ser borrados por treinta años de salario que van transcurridos desde 1945. El paso de la explotación servil a la explotación asalariada significa, ya dije, un cambio fundamental en cuanto a la función económica y la ubicación de clase del indio, pero apenas significa un cambio muy pequeño desde el punto de vista de sus ingresos, lo cual tiene que redundar también en cambios mezquinos y lentos en el género de vida y en el desarrollo humano general. La proletarización del indio implica su paso a una clase menos ultrajada que el trabajador forzado, pero en definitiva también en oprimida – justamente la más oprimida de todas al desaparecer el siervo- lo que quiere decir que se mantienen condiciones de miseria en las cuales pueden perdurar por mucho tiempo, borrándose muy lentamente, las características culturales del siervo colonial, aun cuando tal siervo ya no exista en rigor.

Pese a todo, la supresión del trabajo forzado y la implantación del salario para el indio es un hecho profundo, que afecta no solamente al indio sino a toda la estructura social guatemalteca. Su significado puede precisarse del siguiente modo: un sector mayoritario de trabajadores guatemaltecos dejó de estar sometido a la coacción extraeconómica del tipo feudal y pasó al régimen de presiones económicas propio del capitalismo. La oligarquía terrateniente, tradicionalmente explotadora de trabajo forzado, se convirtió en la fracción más importante de la burguesía compradora de fuerza de trabajo. Estos hechos modifican las relaciones de todas las clases entre sí y alteran el carácter de la sociedad guatemalteca. Una visión global de esta sociedad en el presente exige, por supuesto, la consideración de otros factores importantes: principalmente las modificaciones que introducen la penetración del capital extranjero. Sin modificaciones embargo, ninguna visión será completa, ni políticamente operativa, si se ignoran o excluyen los hechos que estamos indicando.

El de mayor interés comprende la nueva relación a que ingresa el indio asalariado con el asalariado ladino. Superando lentamente los esquemas relacionales de tipo colonial –esquemas viejos y de mucho arraigo en la mentalidad de todas las clases- el salario esta llamado a unificar a los proletarios indios y no indios en una sola

conciencia de clase, puesto que se hallan ahora unificados en una misma función económica y forman de hecho una sola clase: vendedores de fuerza de trabajo. La observación de ese fenómeno en el escenario rural en que tiene lugar, el análisis de las modalidades que asume el encuentro de los indios proletarizados con los asalariados no indios, es un tema de primordial interés para la sociología y la antropología revolucionaria en nuestro país, porque la formulación teórica de las posibilidades y los medios políticos de acelerar esa unificación de conciencia es una exigencia revolucionaria de primer orden.

Las condiciones internas de Guatemala, y el ritmo y el ritmo de desarrollo de la Revolución en la América Latina, parecen depararle al pueblo guatemalteco unos años en que deberá elevar su nivel político –teórico y organizativo– con miras a la coyuntura que inevitablemente llegará para los países más pequeños y menos desarrollados del continente. En ese lapso, en que seguramente ocurrirán muchas cosas importantes, cabe suponer que la explotación asalariada acercará a los proletariados indios y ladinos, y que una labor consiente en dicho sentido podría acelerar el proceso. Cabe prever, asimismo, que los sectores reaccionarios harán exactamente lo contrario: buscaran los medios para entorpecer esa unificación. El procedimiento casi obvio será llamar al indio a encontrarse y encerrarse en sus tradiciones, exaltar su paupérrima cultura colonial revolucionaria de los pueblos, con algo “auténticamente nacional” frente a la experiencia revolucionaria de los pueblos, será presentada como “teorías exóticas”. Esa exaltación neo-indigenista, que puede incluso adoptar una máscara “revolucionaria”, no tendría otro finalidad que procurar un avivamiento del odio indiscriminado y colonial del indio hacia todo lo no indio, y por consiguiente una demora en la unificación de la conciencia de clase entre proletarios indios y ladinos. Se le dará un relieve artificial a la contradicción indio-ladino aprovechando el gran peso que ella tiene en la mentalidad de las clases guatemaltecas por inercia colonial, ocultando así la nueva situación del indio como asalariado, y la verdadera contradicción entre explotados y explotadores. En dos palabras: la línea reaccionaria tendrá que orientarse a desunir, y la línea revolucionaria a unir. Ahora bien: la línea revolucionaria tiene a su favor las circunstancias reales de la relación entre indios y ladinos proletarios, quienes cotidianamente se encuentran frente a un enemigo de clase común: el comprador de su fuerza de trabajo. Eso es lo básico, lo actual. La contradicción indio-ladino dejó de ser básica al desaparecer el trabajo forzado que los diferenciaba. Dicha contradicción perdura en las mentalidades, a nivel ideológico, pero está llamada a desaparecer por la acción unificadora de las nuevas circunstancias reales. Los juzgados y las inspectorías de trabajo conocen y de muchos casos en que indios y ladinos asalariados plantean, conjuntamente, pleitos laborales y pactos colectivos enfrentados a sus patronos. Esto no se veía antes. La labor política de unificación de la conciencia de los asalariados rurales, tiene a su favor el proceso histórico real. Labor divisionista neo-indigenista, es un nadar contra la corriente.

ⁱ **MARPEL CRIOLLO**. La negación del indio como necesidad de clase entre los criollos aparece estudiada en Capítulo Quinto. La deshistorización, en el apartado 2º. Del Capítulo Octavo. La definición de la clase criolla como latifundista explotadora de trabajo forzado de indios se desarrolla en varios lugares (véase índice sumario del libro).

ⁱⁱ Id. P. 615.

ⁱⁱⁱ **LIBRO VIEJO**, p. 274 ss. Carta a Cortés desde Uatatlán, abril de 1524, Carta desde Iximché, 27 de julio 1524.

^{iv} **XIMENEZ, I**, 72-73, 103-104, Descripción del poblado prehistórico entre quichés y cackchiqueles, **MARPEL CRIOLLO**, ps. 536-541 descripción y fuentes históricas.

^v **Popol Vuh**, ps.244-245

^{vi} Véase documento de nota 4.

vii

viii

8a
ix
x
xi
xii
xiii
xiv
xv
xvi
xvii
xviii
xix
xx
xxi
xxii
22a
22b
xxiii
xxiv
xxv
xxvi
xxvii
xxviii
xxix
xxx
xxxi
xxxii
xxxiii
xxxiv
xxxv
xxxvi
xxxvii
xxxviii
xxxix
xl
xli
xlii
xliii

