



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Tischler, Sergio

Rebelión indígena, comunidad y lucha de clases: claves en la obra de Severo Martínez Peláez

Bajo el Volcán, vol. 12, núm. 19, septiembre-diciembre, 2012, pp. 79-98

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28628335005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

REBELIÓN INDÍGENA, COMUNIDAD Y LUCHA DE CLASES: CLAVES EN LA OBRA DE SEVERO MARTÍNEZ PELÁEZ¹

Bajo el Volcán, núm. 19, año 12, septiembre 2012-febrero 2013, pp. 79-97

Sergio Tischler

Profesor e investigador del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
sergiovisq@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 26 de noviembre de 2012

Fecha de aceptación: 8 de enero de 2013

RESUMEN

En el artículo nos proponemos resaltar la importancia de la interpretación del connotado historiador Severo Martínez Peláez sobre la violencia, la rebeldía indígena y las características de la lucha de clases en el periodo colonial centroamericano, señalando sus aciertos así como sus límites a la luz de las experiencias de la lucha contemporánea del sujeto comunitario indígena en Guatemala en particular, y teniendo como iluminación más general el zapatismo. Se subraya la importancia de la perspectiva teórica del autor, centrada en el concepto de lucha de clases, al tiempo que se plantean temas que están fuera de su análisis y que consideramos fundamentales en las luchas actuales y en la reelaboración misma del concepto de lucha de clases en clave negativa y crítica, entre ellos el tema de la comunidad. Palabras clave: lucha de clases, Severo Martínez Peláez, rebelión indígena, violencia, comunidad.

ABSTRACT

This article aims at highlighting the importance of the interpretation of renowned historian Severo Martínez Peláez on violence, indigenous rebelliousness and the characteristics of class struggle in Central America during colonial times. It points out his contributions as well as his limits in light of the contemporary experiences of struggle, particularly of the communitarian indigenous subject in Guatemala, using zapatismo as a general backdrop. The article underlines the importance of the theoretical perspective of the author, centered in the concept of class struggle. At

the same time, it poses questions which are not included in the analysis of Severo Martínez Peláez and which we consider to be fundamental in current struggles and in the very re-elaboration of the concept of class struggle in a negative and critical key, amongst them on the issue of community.

Key words: class struggle, Severo Martínez Peláez, indigenous rebellion, violence, community.

1

Ciertos textos históricos son clásicos porque algo de ellos está vivo en la realidad actual, y más específicamente en el “tiempo ahora” (Benjamin, 2007) de las luchas que son el corazón de esa realidad. No deben su actualidad a la repetición servil de lo que dicen, sino porque permiten establecer un nexo entre pasado y presente sin el cual es imposible la comprensión crítica de nuestra existencia y la conciencia de la necesidad de la transformación de la realidad misma. A ese tipo de textos pertenece la obra de Severo Martínez Peláez, particularmente *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (1970), y el estudio inconcluso *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas* (1976).

En este escrito, queremos hacer una breve reflexión sobre la actualidad de la obra *Motines de indios* para entender algunos aspectos de la lucha de clases en el pasado colonial guatemalteco, así como ciertas claves de la resistencia indígena contra los megaproyectos del capital y otros proyectos del Estado en la actualidad. Como ejemplo está la reciente acción concertada de los 48 cantones de Totonicapán, Guatemala, el 4 de octubre de 2012. En un acto de resistencia, tomaron la carretera de manera pacífica, ante lo cual el Estado respondió con lujo de violencia, asesinando a seis personas e hiriendo a más de 30 manifestantes. Sin embargo, no es el único.

La vida cotidiana de las comunidades indígenas del altiplano guatemalteco está marcada por la violencia del Estado al servicio de los proyectos de inversión del capital, así como de las mismas empresas que tienen sus propias guardias privadas. Una situación que obliga a pensar en la continuidad más que en la discontinuidad de una forma de dominación sustentada en la muerte y el terror de décadas pasadas. Aunque en menor escala, la

represión actual parecería la reverberación de las grandes masacres en los años ochenta, pero también, yendo más a la profundidad histórica, de la violencia colonial. Para sustentar tal aseveración, no hay que perder de vista que uno de los principales motines de indios del periodo colonial fuera el de Totonicapán en 1811, tal como lo indicó Severo Martínez Peláez (1976: 59-60. A partir de este momento se citará MP).

En este trabajo no sugerimos una lectura superficial y lineal de la violencia, ni tampoco atribuimos que la protesta indígena del presente se ajusta a las mismas causas que determinaron y desencadenaron los motines en el periodo colonial. Nada más lejano, como veremos. Sostenemos que negar cualquier forma de continuidad entre la violencia colonial y la dominación actual es una manera de ocultar procesos de larga duración que han moldeado la historia guatemalteca. De igual manera, esto se puede decir para las luchas de las poblaciones indígenas. Y es éste el tema que más nos interesa destacar. En ese sentido, quizá es necesario decir de entrada que en relación a éstas hacemos énfasis en el concepto de *actualización*, el cual permite destacar el momento activo o el “tiempo ahora” de las luchas contra la dominación como el modo en que se elabora una temporalidad rebelde. Nos parece que este concepto de temporalidad es una llave para entender las luchas indígenas y su forma comunitaria como expresiones de la lucha de clases. No está demás decir que, sin dicha apreciación de lo que es la historia (la dialéctica entre pasado y presente), el concepto de lucha de clases puede llegar a entenderse en términos funcionales y mecánicos, cuestión que Walter Benjamin (2007) vio con agudeza cuando planteaba hacer una historia a contrapelo. Pero vayamos al análisis de Severo Martínez.

2

El argumento principal en *Motines de indios* es que estas expresiones de rebeldía fueron parte de una “realidad cotidiana en la vida colonial centroamericana” y la “manifestación más notable de la lucha de clases en ella” (MP: 9). Entre las causas de los motines, el autor destaca la que

denomina “causa primordial”, la cual fue el “régimen colonial” mismo (MP: 23). Para aclarar esto, desde la misma entrada al análisis, plantea:

No es que tomemos por causa lo que fue el marco histórico de nuestro asunto, no es así. El contexto del sistema fue la causa en el sentido más estricto, porque los motines fueron reacciones violentas contra la explotación legal y contra las exacciones ilegales vinculadas a la misma, y no puede haber la menor duda de que la explotación y las exacciones no eran accidentes ni anomalías del sistema, sino pertenecían a su esencia misma (MP: 23).

Siguiendo ese argumento, el texto nos lleva a la entraña misma del régimen colonial. Así como Marx nos muestra las entrañas del capitalismo en la fábrica, Severo Martínez muestra cómo en los “pueblos de indios” podemos encontrar las principales claves de la explotación y dominación coloniales. Sin descartar otras categorías de trabajadores explotados (ladinos rurales pobres, trabajadores permanentes en las haciendas, y otros), “eran los indios comunes la más grande fuente de riqueza que el sistema colonial exprimía” (MP: 23-24). De allí, que el motín era una manifestación violenta de rechazo a la explotación colonial que tomaba la forma de tributos, encomiendas, repartimientos de algodón y mercancías. Como dice el autor:

Las grandes causas, de muchos y grandes motines, se relacionan con tres grandes mecanismos de explotación colonial: la tributación, el repartimiento de mercancías y el repartimiento del algodón para hilar. El alto grado de exasperación que llegaron a suscitar, derivaba de que en dichos sistemas actuaba sobre el pueblo de indios, extorsionándolo, una cadena de explotadores que venía desde el rey (representante de las clases dominantes de la colonia: nobleza y burguesía comercial metropolitana) hasta los esbirros indios locales, representantes mínimos del rey; una trama de tolerancias y concesiones alimentada por una formidable trama de intereses económicos. La más brutal opresión del indio se dio ahí donde coincidían los intereses del gran explotador metropolitano y el explotador local, donde todos eran cómplices (MP: 45).

En su análisis, los motines no eran actos de rebeldía planificados y dirigidos a cambiar el régimen colonial, sino “explosiones aisladas” (MP: 46) de “muy corta duración” (MP: 63) contra las autoridades locales (MP: 51-52), dirigidas a “suprimir las manifestaciones más agudas de la opresión” (MP: 50). Los indios amotinados eran conscientes de que su iniciativa estaba “condenada de antemano a represión y castigo” (MP: 50), y que su violencia no tenía las menores posibilidades de éxito frente al aparato represivo colonial (MP: 50-51); sin embargo, los amotinados estaban dispuestos a pagar el precio. El hecho mismo de que los motines no fueran episodios accidentales es un indicador fundamental de las terribles condiciones de existencia de los pueblos de indios. La “violencia rebelde” (MP: 51), por su lado, implicaba un grado enorme de sacrificio colectivo.

La violencia india colonial, tal como aparece en los motines, que son su expresión más viva, suponía un alto grado de disposición al sacrificio, era violencia liberada para obtener resultados ínfimos y dudosos a precio muy elevado de represión. En algunos casos, los cabecillas motineros más comprometidos se nos presentan como verdaderos suicidas, puesto que no cabía esperar para ellos otra cosa que la pena de muerte o la evasión perpetua hacia la selva. No faltaba ocasión en que varios motineros aceptaban ese destino en el acto de suprimir a un esbirro. Obviamente no se trataba de suicidas, sino de hombres que daban o arruinaban sus vidas a cambio de suprimir un factor secundario de deterioro para la comunidad local (MP: 51).

Esa capacidad de resistencia colectiva es un hecho que es necesario retener para cuando intentemos una aproximación al tema de la comunidad y la lucha de clases en la Colonia, pero, por el momento, solamente lo subrayamos para pasar a la distinción que propone Severo Martínez entre motín y rebelión.

Como ha sido planteado, Severo Martínez sostiene que el motín fue la expresión más “notable de la lucha de clases” en la vida colonial centroamericana. Notable por su recurrencia, por ser parte de la vida cotidiana colonial cuya realidad más profunda hay que encontrarla en los pueblos de indios, organizados para la extracción sistemática del principal exce-

dente del cual dependió el régimen colonial. Pero también notable por su carácter fragmentado y aislado, lo que explica parte de las limitaciones de la organización de la “violencia rebelde”.

Para Severo Martínez la rebelión tiene características distintas. En primer lugar, no es un hecho recurrente sino extraordinario. En el periodo colonial se registró, según el análisis del autor, solamente una, la rebelión de los zendales en 1712, al norte de Ciudad Real (hoy San Cristobal de las Casas, Chiapas, y también región de la rebelión zapatista, lo que no es poco decir). Es a partir del estudio de esta rebelión que Severo hace las comparaciones con los motines, y establece lo que a manera de resumen exponemos como sigue, a riesgo de pecar de esquemáticos: a) las causas de la rebelión son básicamente las mismas que la de los motines; b) la rebelión tuvo una duración bastante larga comparada con los motines (cinco meses); c) involucró simultáneamente varios pueblos; d) existió el plan de eliminar el régimen colonial en el territorio donde ocurrió la rebelión de pueblos; e) involucramiento masivo de los indios (los documentos hablan de 3 000, 4 000 y hasta 6 000 en diversos encuentros) (MP:150); f) se ejerció la violencia contra las autoridades coloniales de manera más decidida y se instaló un gobierno de los alzados; g) existió la férrea voluntad de tomar la Ciudad Real con el objetivo de “matar a todos los vecinos” (MP: 152) y de enfrentar abiertamente al ejército colonial; h) es claro que “conmovió a la sociedad colonial” (“Todavía en los años de la Independencia se celebraban misas anualmente en acción de gracias por la derrota de lo zendales”, MP: 125); i), y el ejército colonial se tuvo que emplear a fondo para derrotar y “conquistar” de nuevo, así lo decían, a los zendales.²

Tanto los motines como la rebelión zendal, no tenían posibilidades reales de derrotar el régimen colonial. La explicación de esto, según Severo Martínez, hay que encontrarla en las debilidades de los indios como clase oprimida. Aquí, destaca la condición de siervos coloniales, lo cual implicó el conjunto de mecanismos de control y coerción que ejerció el poder colonial para garantizar la reproducción de los pueblos de indios como núcleos fundamentales del trabajo servil (MP: 48-49) Dicha condición de clase sería la razón fundamental para entender los límites de la

violencia rebelde para enfrentar con éxito el régimen colonial. El autor dice al respecto:

El régimen sabía que los explotados se mantenían muy cerca del límite de aguante, y que lo rebasarían de tiempo en tiempo, necesariamente, en sucesivas crisis de violencia por exasperación. Pero mencionadas crisis, acaecidas entre gente de una clase social profundamente *displementada* desde su surgimiento en el seno de la sociedad colonial, no podían generar más que *violencia rebelde muy débil, local, aislada, improvisada, apolítica*, fácilmente controlable con los recursos represivos organizados por el régimen colonial para ese fin (MP: 49. Los subrayados son nuestros).

La condición servil sería determinante en cuanto a su “displementación” material e intelectual “para desarrollar violencia rebelde” (MP: 51). Sin embargo, ésta se dio “en todas partes y en todo tiempo bajo la forma de motines” (ídem).

Muy resumidamente, ese es el análisis de Severo Martínez respecto al tema. En él hay cosas muy importantes, fundamentalmente el análisis de la violencia rebelde como expresión de la lucha de clases en la Colonia. Pero también, como toda interpretación novedosa, abre interrogantes. Aquí veremos averiguar lo siguiente: ¿No habrá algo más en los motines de indios que un acto desesperado y “displementado” de violencia dentro de los límites de la dominación colonial? Hacemos la pregunta, por dos razones. Por un lado, los materiales que el autor presenta y el análisis mismo permiten su formulación. Por otro, porque nos parece que si no existe la posibilidad de leer ese “algo más” (incluso entre líneas del análisis del autor) se corre el riesgo de interpretar la lucha de los de abajo (en este caso de los indios) de manera circular y funcional al sistema de dominación. En ese sentido, la pregunta se recentraría en el *plus* de las luchas y no tanto en sus imposibilidades. A continuación, intentaremos una brevísima lectura en dicho sentido; lectura que el mismo texto analizado permite hacer.

En el análisis que Severo Martínez hace de los motines de indios podemos encontrar indicios que hablan acerca de que el estallido de violencia no fue simplemente un asunto de desesperación colectiva ante las condiciones de explotación y opresión, sino algo más. Ese “algo más” se podría entender como una trama de relaciones colectivas de la que participa la totalidad o la mayor parte del pueblo, y que se expresa en la toma de acuerdos para la acción. Al parecer, si nos atenemos al análisis presentado, las fuentes escritas coloniales disponibles no dan cuenta de ello, y la memoria colectiva de los pueblos indios tiene registros diferentes a los escritos. En todo caso, disponemos de indicios de esa trama y de una perspectiva teórica que, más que enfatizar en la dominación, rastrea la potencia del sujeto negado (en este caso, del indio).

Entre los indicios, se pueden señalar varios aspectos de los motines y de la rebelión de los zendales. Podemos comenzar por la masividad de los motines. El autor señala que en la mitad de los motines estudiados “la movilización fue masiva, unánime” (MP: 63). En otros muchos, “hubo agitación de masas muy considerables que no involucraban a toda la gente del pueblo; gentíos de tres mil o cuatro mil indios concentrados en la plaza frente al edificio del Cabildo” (ídem). Finalmente estarían los motines (20%) “que sólo movilizó a una fracción de la población” (ídem). Por su lado, la rebelión de los zendales involucró a varios pueblos que organizaron combates donde participaron entre 3000 y 6 000 indios (MP: 150). Creemos que eso habla de un grado importante de organización práctica, que no hay que entenderla en el sentido de un grupo que subleva a una masa de indios, sino en el sentido de una forma comunitaria que es parte de la cotidianidad social indígena y que se refuerza en el acto de colectivización violento que es el motín o la rebelión.

Hay otros indicios. La misma secuencia de las acciones de los amotinados nos habla del ejercicio de la violencia contra las autoridades indias y españolas, así como contra los ladinos en pueblos de indios, en una suerte de momentánea destrucción del orden colonial local y la restauración de un efímero reinado gobernado por autoridades indias. En ese sentido, se

podría decir que estamos ante un impulso³ de autodeterminación comunitaria indígena y de un *principio esperanza* (Bloch, 2004) expresado en el mismo.⁴ Sin ese impulso, que es parte de una resistencia activa al orden de la dominación, se hace difícil entender al indio como sujeto colectivo en resistencia. La rebelión de los zendales da muestra de manera más clara de ese impulso, como se puede desprender de lo analizado por Severo Martínez al respecto, ya que su extensión en tiempo y espacio posibilitó el desarrollo de ciertas características que los motines no pudieron exhibir, dada su corta duración derivada de la rápida represión. Si los pueblos de indios eran verdaderas cárceles coloniales a cielo abierto, los actos de insubordinación, se podría decir, eran momentos de actualización de la dignidad colectiva donde se vivió, efímeramente, la redención comunitaria. Y eso es fundamental en la elaboración de una memoria rebelde.⁵

No tenemos el propósito de abundar más al respecto. El artículo no tiene la intención de proponer un análisis propiamente dicho, en él solamente se quiere indicar, partiendo de lo expuesto por Severo Martínez, el tema de la comunidad indígena entendida como categoría de lucha, es decir, crítica. En ese sentido, consideramos que los motines y la rebelión de los zendales fueron modos de actualización desde abajo de lo comunitario indígena como resistencia a la explotación y a la dominación coloniales.

Sin embargo, de ninguna manera la resistencia comunitaria es privativa del periodo colonial. Con variaciones, y en un contexto de dominación capitalista, la forma comunitaria indígena se ha reactualizado y es parte central de las luchas contemporáneas, como se puede observar en la historia reciente de Guatemala, México, Bolivia y de otros países latinoamericanos. En relación a Guatemala, pondremos dos ejemplos de actualización de la comunidad indígena como modo de resistencia a la dominación del capital. Hablamos de ilustraciones nada más, conscientes de que el tema es complejo y que requiere de un análisis particular que permita establecer los modos de la resistencia indígena en el contexto de otras luchas, así como las características que asumió y/o asume la dominación en distintas situaciones históricas de poder, cuestión que está fuera de este artículo.⁶ De otro modo, se puede propiciar una interpretación equivocada y de carácter transhistórico de la comunidad y la lucha social, cuando lo que

sostenemos es fundamentalmente el carácter histórico que tiene la lucha. Vayamos pues a los ejemplos, teniendo en cuenta esta observación.

En el contexto del auge de la lucha armada en Guatemala de fines de los años setenta e inicios de los ochenta, uno de sus rasgos fue el masivo involucramiento de la población indígena (para algunos autores éste tuvo las características de una verdadera insurrección⁷) que desbordó a las mismas organizaciones guerrilleras. Un caso que puede ilustrar aspectos particulares al respecto, fue el ajusticiamiento de Sebastián Guzmán, “Principal de Principales”.

En el Parte de Guerra del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) del día 13 de diciembre de 1981, organización que ejecutó el ajusticiamiento, hay un extraordinario relato de la vida y obra de Sebastián Guzmán como personaje central de una trama de lucha y poder en Nebaj. Primero se da cuenta de las actividades de este personaje a favor de la comunidad, por las cuales incluso llegó a estar en la cárcel en el periodo de Jorge Ubico como presidente del país. Posteriormente, en el documento se relata la manera en que el citado personaje llegó a ocupar puestos de poder muy importantes en la comunidad ixil de Nebaj, y cómo los usó para fines de explotación de la misma. Como parte de esto, se destacan los mecanismos por los cuales Sebastián Guzmán entró a formar parte de una red de intereses y complicidades con los finqueros del lugar, especialmente con los Brol. Uno de esos mecanismos fue el “enganche” de jornales ixiles para trabajar en las fincas. Ese proceso de aburguesamiento llevó a convertirlo en un enemigo de la comunidad y en un agente de la represión local.

El documento es muy minucioso en la descripción de la vida cotidiana del personaje, de su historia, incluso de los interiores de su casa en la plaza central del pueblo. Es evidente que la información le llegó al EGP de la misma gente que conocía de cerca su vida, y que estaba siendo explotada y reprimida. Ya para entonces una parte importante de la población ixil había determinado incorporarse a la lucha armada y llegar a un acuerdo con la guerrilla o, como dice un conocedor del tema para referirse a esa alianza, eran “como dos ríos que se juntan en una lucha común” (el de la comunidadalzada y el de la guerrilla⁸). “Sebastián Guzmán fue ejecutado en el centro de Nebaj. Su pueblo lo ajustició. Con su muerte se cierra una

etapa de explotación, intrigas y genocidio en el pueblo ixil. Es el resultado de una confrontación clasista entretejida en el macerado telar étnico” –dice el parte de guerra.

Se puede percibir con claridad que Sebastián Guzmán ya no era parte de la comunidad, sino una personificación del capital local. Y se podría decir que el ajusticiamiento de este personaje fue, en aquellas circunstancias de la lucha, un momento de actualización de la comunidad como lucha contra esa dominación; es decir, tenía un contenido preciso de clase. El componente étnico ya no lograba invisibilizarlo. La guerra ha de haber desatado cientos de esos actos. En todo caso, la insurrección indígena no se puede entender profundamente sin la compleja dialéctica entre comunidad y lucha de clases o, lo que es más específico, la actualización revolucionaria de la comunidad indígena en un contexto contemporáneo de la lucha de clases marcado siempre por la violencia.

El otro ejemplo se vincula con las luchas contra los llamados megaproyectos.

Contamos con el pronunciamiento del Municipio de Sacapulas (30 de mayo de 2012), departamento del Quiché, celebrando el primer aniversario de la consulta comunitaria que rechazó “las actividades mineras e hidroeléctricas proyectadas por el gobierno central para este municipio”. En él se plantea:

Fue de esta manera [la consulta] que se expresó la voluntad política de las comunidades y de la municipalidad de Sacapulas tanto en defensa de su territorio, de la biodiversidad y de sus recursos naturales, como rechazo a megaproyectos que alteren la vida de su población, de sus tierras y sus aguas.

En otro párrafo, dice:

Todas las comunidades de Sacapulas queremos dar continuidad a la defensa de nuestro territorio, de nuestras tierras, nuestras aguas, de nuestros recursos naturales, de nuestras propias familias y de toda nuestra población, así como continuaremos buscando y promoviendo un desarrollo propio y conveniente que necesitamos para todas y cada una de nuestras comunidades.

Como este pronunciamiento, hay decenas más que hablan del enfrentamiento entre comunidad y los proyectos de inversión capitalista y los gobiernos que los impulsan. Defendiendo sus territorios, objetivamente, en las actuales condiciones, la comunidad en lucha se ha convertido en el principal sujeto que antagoniza al capital. De allí, la desesperación y la violencia de los agentes del capital privado y del Estado que se expresan como cotidianeidad en los pueblos y las comunidades en resistencia, así como en los hechos que marcaron la tragedia en Totonicapán, con la cual abrimos el artículo.

En resumen, atendiendo a lo expuesto, no es difícil percibir una suerte de continuidad de la comunidad como forma de organización social y resistencia siempre en un contexto de violencia. Pero preferimos el término de “actualización”, tal y como se planteó al inicio. Lo preferimos porque hace énfasis en la lucha, en el impulso de ir más allá de la dominación, es decir, en la temporalidad rebelde que implica discontinuidad, corte con el *continuum* de la dominación (Benjamin, 2007). Que el momento del corte sea de corta duración, como en los motines, no implica que deje de ser una temporalidad rebelde donde se restituye la comunidad desde abajo, y donde se intenta la expulsión de las formas más evidentes de dominación. En esa dirección, parafraseando a Gramsci (1980: 367-381), es posible decir que allí se encuentra el “núcleo de buen sentido” de la comunidad. Ese tiempo puede ser también un proceso donde la cotidianeidad se halla marcada por una idea revolucionaria de lo comunitario, como en el caso de los Caracoles zapatistas. Aquí se presenta, de manera clara, que la comunidad es la comunidad de los de abajo, comunidad en lucha contra los de arriba, y más radicalmente aún: comunidad anticapitalista (esta es la contribución de un concepto crítico de lucha). Por eso, quizá, la idea de Walter Benjamin sobre la revolución, ya no como locomotora de la historia sino como “el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en el tren” (Benjamin, 2007: 49), tiene relación con esa suerte de transformación de la tradición (en este caso de la lucha comunitaria) en presente revolucionario. O, como lo ha planteado Francisco Gómez Carpinteiro, en una observación que hizo al presente trabajo: “La tradición aprende de la derrota. La tradición es un cuento sobre la revolu-

ción que se empezó a contar desde el primer acto de negatividad. Aunque de manera discontinua, ese cuento sobre la historia se sigue produciendo y encontrado sus audiencias”.

4

El tema de la comunidad campesina, como parte de un proyecto socialista, fue primeramente planteado por los populistas rusos, con los cuales Marx sostuvo un intercambio de opiniones (véase Shanin, 1990). En América Latina fue José Carlos Mariátegui quien puso el tema de la comunidad indígena (*ayllu*) en el Perú, en el centro de una estrategia hacia el socialismo. Para él, la proletarización (o la solución liberal) no podía ser una respuesta al problema indígena desde una perspectiva revolucionaria. Lo correcto, más bien, era potenciar los “elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas” (Mariátegui, 1979: 48) que se habían conservado en la comunidad. Su postura entró en contradicción con el marxismo ortodoxo de la Tercera Internacional, lo cual le costó su relativa marginación.

En la actualidad, el asunto ya no es de hipótesis al respecto. Es evidente que las formas comunitarias indígenas han logrado colocarse en el centro de las luchas en muchos países, como Bolivia (Gutiérrez, 2008), por ejemplo. Dentro de la variedad de luchas, destaca el zapatismo con su experiencia práctica y la reflexión teórica sobre la comunidad indígena como comunidad revolucionaria o rebelde, como a ellos les gusta llamarse. Con esto no queremos abrir una ventana a un tema de suyo importante y que no podemos desarrollar aquí; el propósito solamente es señalar una situación histórica donde el tema de la comunidad y la lucha revolucionaria aparece con mayor claridad que cuando Severo Martínez estaba analizando los motines de indios y la violencia colonial. Pero también esa situación permite que nos relacionemos críticamente con su obra, de manera que se vean potenciados sus aportes, particularmente el más fundamental, como fue colocar el concepto de lucha de clases y el cambio en el centro de la reflexión sobre la realidad colonial, especialmente en relación con

los pueblos de indios y el régimen colonial que dependía de su explotación y dominio. Al respecto, nos permitiremos hacer una breve reflexión.

Sin la categoría de explotación y el análisis del indio como siervo colonial, es imposible hacer una lectura de la forma comunitaria como lucha donde las determinaciones de clase están comprendidas. Nos parece que separar la noción de comunidad del concepto de lucha es un error que puede dar lugar a idealizaciones que desvían la posibilidad de entenderla como categoría crítica, es decir, como categoría de lucha por transformar el mundo. Si bien es cierto, en esto hay mucho por hacer, tanto teórica como prácticamente, los ejemplos aquí señalados, especialmente el zapatista, han abierto una perspectiva muy importante al respecto. Ahora bien, en términos teóricos, uno de los aspectos más importantes a tener en cuenta es el de la clase como *categoría negativa o crítica* (Holloway, 2002: 205-215; Bonefeld, 2001). Si Severo Martínez nos muestra la existencia de la clase como categoría de dominación (también de resistencia, pero, como se ha visto, una resistencia dentro de la dominación), el análisis desde la perspectiva negativa permite iluminar el *plus* de las luchas frente a la dominación, aunque éstas no hayan podido crear una “violencia rebelde exitosa”, como lo plantea nuestro autor. Teóricamente, implica desplazar el centro del análisis de la lucha de clases de la dominación al antagonismo. En el caso del indio como siervo colonial, se podría plantear de la siguiente manera: en la condición de siervo colonial la comunidad indígena existió en la manera en que fue dominada, es decir, negada,⁹ en cuanto a posibilidad de existencia autónoma y libre. En los motines (y en la sublevación de los zendales) existió el impulso por romper con el régimen que negaba la comunidad de la manera en que ha sido descrita en *Motines de indios*. Aquí tenemos el lado negativo de la clase, el lado que dice No a la dominación. Pero ese lado negativo no se puede entender sin el régimen de dominación que define positivamente a la clase (lo que es en tanto afirmación del dominio). Y ese es uno de los grandes aportes de Severo Martínez.

Para concluir, diremos que la relación entre clase y comunidad no es un asunto que se restrinja a la forma comunitaria indígena y la dominación, aspecto que, por razones obvias, ha sido el central en este pequeño escrito. Este asunto implica una relación más general del antagonismo social ligado a la existencia de las clases. En su aspecto afirmativo, la clase es negación de la comunidad humana; pero en su dimensión crítica es negación de la clase (negación de la negación) y redención (usando el lenguaje de Benjamin) de la comunidad humana. En otras palabras, “las clases se constituyen por medio del antagonismo” (Holloway, 2002: 215), son lucha, lucha de clases. De tal manera que la cuestión de la emancipación de la comunidad humana no puede ser planteada por fuera de esa lucha; es a partir de la forma negativa de la clase (del antagonismo desde abajo) que es posible disolver la clase en tanto relación de explotación y dominación. En nuestra sociedad, la capitalista, se establece como dominante un tipo de comunidad que en realidad es la expresión de la negación más radical de la comunidad humana, la comunidad abstracta del dinero. Marx plantea al respecto:

El supuesto elemental de la sociedad burguesa es que el trabajo produce inmediatamente valor de cambio, en consecuencia dinero, y que del mismo modo, el dinero también compra inmediatamente el trabajo, y por consiguiente al obrero, sólo si él mismo, en cambio, enajena su actividad. *Trabajo asalariado*, por un lado, *capital* por el otro, son por ello únicamente formas diversas del cambio desarrollado y del dinero como su encarnación. Por lo tanto el dinero es inmediatamente la *comunidad*, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos. Pero en el dinero [...] la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado (Marx, 1971: 160-161).

La lucha de clases, tomando lo anterior en consideración, se puede entender como un proceso de superación de la forma abstracta de la comunidad del capital por la comunidad concreta, humana, emancipada

de esa forma. Esa es la idea que expresa Marx al analizar la Comuna de París, cuando plantea que ésta fue la forma política descubierta por la clase obrera para realizar su autoemancipación (Marx, 1955: 546).

En otro contexto histórico, como se ha visto, la dinámica de los motines estudiados por Severo Martínez hace visible la terca negación de las colectividades indias a ser reducidas a mero objeto de explotación. El estudio de esas luchas hoy permite entender las resistencias al capital, así como ciertas modalidades contemporáneas de la lucha de clases en escenarios como el guatemalteco y el chiapaneco.

Puebla, noviembre de 2012

BIBLIOGRAFÍA

- AVANCSO (2002), "Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche', 1880-1996", Investigación realizada por Matilde González, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO), *Cuadernos de investigación núm. 17*, Guatemala.
- Benjamin, Walter (2007), *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Editorial Piedras de Papel, Buenos Aires.
- Bloch, Ernest (2002), *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, A. Machado Libros, Madrid.
- _____ (2004), *El principio esperanza* [1], Editorial Trotta, España.
- Bonefeld, Werner, "Clase y constitución", *Bajo el Volcán*, revista del Posgrado de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, núm. 2, 1^{er} semestre de 2001, Puebla, Mexico.
- Ceto, Pablo (2011), "Rebelión indígena, lucha campesina y movimiento revolucionario guerrillero. Reflexiones y testimonio", en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- Forster, Cindy (2011), "'Miles de machetes en alto': las luchas campesinas de la costa sur en el surgimiento de la revolución guatemalteca, 1970-1980,

- en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- García García, Glenda (2011), “Las guerrillas y los mayas: una aproximación a las formas de interacción sociopolítica entre las insurgencias y los kaqchiqueles de San Martín Jilotepeque (1976-1985)”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- González S., Leticia (2011), “Más allá de la montaña: la región ixil”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- Gramsci, Antonio (1980), “Relaciones entre ciencia-religión-sentido común”, en Manuel Sacristán, *Antonio Gramsci: antología*, Siglo XXI Editores, México.
- Gutiérrez, Marta (2011), “San Marcos, frontera de fuego”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- Gutiérrez, Raquel (2008), *Los ritmos del Pachakuti*, Textos Rebeldes, Bolivia, 2008.
- Gunn, Richard (2005), “En contra del materialismo histórico: el marxismo como discurso de primer orden”, en *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. 1, Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler (coords.), Universidad Autónoma de Puebla, México/Herramienta Ediciones, Argentina.
- Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2002.
- _____ (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta Ediciones, Argentina.
- Hurtado Paz y Paz, Margarita (2011), “Organización y lucha rural, campesina e indígena. Huehuetenango, Guatemala, 1981”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- MacLeod, Morna (2011), “¡Qué todos se levanten! Rebelión indígena y declaración de Iximché”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- Martínez Pelaéz, Severo (1970), *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Universidad de San Carlos de Guatemala.

- _____ (1976), *Motines de indios (la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas)*, Cuadernos de la Casa Presno, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1976.
- Marx, Karl (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* [1], Siglo XXI Editores, México.
- _____ (1955), *La guerra civil en Francia*. Obras escogidas, Tomo 1, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.
- Porras Castrejón, Gustavo (2008), *Las huellas de Guatemala*, Fundación PROPAZ, Guatemala.
- Shanin, Teodor (1990), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Editorial Revolución, Madrid.
- Vela Castañeda, Manolo E. (2011), “Petén 1967-1984: las bases agrarias de la insurgencia campesina”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coord.), Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.

DOCUMENTOS:

- Ejército Guerrillero de los Pobres. Parte de Guerra, enero de 1982.
- Pronunciamiento, 1º Aniversario de la Consulta Comunitaria, Municipio de Sacapulas, Departamento de Quiché, 30 de mayo de 2012.

NOTAS

¹ Agradezco a Francisco Gómez Capinteirolas observaciones hechas al presente trabajo.

² Véase Severo Martínez Pelaéz (1976: 125-157).

³ Para el concepto de impulso como parte del antagonismo social, véase Holloway (2011).

⁴ Como componente central de la lucha de clases, ese principio es destacado por Bloch (2002) de manera puntual al analizar la guerra campesina en Alemania del siglo XVI.

⁵ Al respecto, es pertinente citar la tesis de Walter Benjamin (2007: 24) que dice: “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la

lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores”.

⁶ Sobre el periodo más crudo de la lucha armada revolucionaria en Guatemala se han hecho importantes investigaciones que ponen de relieve la relación entre lucha guerrillera y comunidad. Al respecto, se pueden mencionar, entre otros, el libro *Se cambió el tiempo* (2002) escrito por Matilde González, y los artículos de Margarita Hurtado Paz y Paz (2011), Glenda García García (2011), Leticia González S. (2011), Pablo Ceto (2011), Marta Gutiérrez (2011), Morna MacLeod (2011), Cindy Forster (2011), Manolo E. Vela Castañeda (2011).

⁷ Porras Castrejón (2008: 88-89).

⁸ Citado en Leticia González S. (2011: 207).

⁹ La idea de la existencia en el “modo de ser negada” es tomada de Gunn (2005).



Discurso como presidente de la Asociación de Estudiantes de Humanidades ante la agresión
estadounidense contra el gobierno de Arbenz en 1954.
(Álbum de la familia Martínez Peláez.)