

CULTURA Y COMUNIDAD: EL LENGUAJE DE CLASE EN GUATEMALA

*Carol A. Smith**

Si se le pregunta a los indígenas guatemaltecos quiénes son sus opresores, a cuál clase social pertenecen y cuál es la estratificación de su sociedad, invariablemente hacen referencia a la polaridad estructural entre los grupos étnicos - indígenas y ladinos- y no a cualquier otra división que el analista foráneo podría percibir o quisiera imponer. Si se le plantean ejemplos concretos -las relaciones de un trabajador indígena con un acaudalado indígena artesano o terrateniente, o la situación de la vecina comunidad de pequeños propietarios ladinos cuyas condiciones económicas parecen idénticas a las de la comunidad indígena- el interrogado conservará su posición de que la etnia supera a la clase, que los opresores son los ladinos y no los capitalistas, y que el indio acaudalado es un miembro de la comunidad mientras que el pobre ladino no. Este artículo busca explicar por qué los indígenas guatemaltecos perciben de esta forma sus relaciones sociales. Para lograr este objetivo, es necesario analizar las condiciones materiales y objetivas tanto de los indígenas como de los ladinos, así como el significado histórico y sub-

* Profesora e investigadora. Universidad de Duke.

** La Revista de Historia agradece a Nancy Worfsfold R. la traducción de este artículo.

jetivo de estas categorías sociales y culturales. Debido al hecho de que las categorías objetivas y subjetivas no coinciden, es fundamental para lograr esta explicación analizar tanto elementos ideológicos como de conciencia de clase.¹

Al analizar estos temas, me interesa aclarar un tema político de trascendental importancia en Guatemala: ¿por qué los revolucionarios marxista-leninistas han fracasado, nuevamente, en su objetivo de movilizar a las masas indígenas? Además, es fundamental determinar el por qué de este fracaso, a pesar de los esfuerzos concertados de incorporar los intereses y objetivos indígenas a la lucha revolucionaria entre 1978 y 1982; a pesar del largo historial de organización y práctica revolucionaria (pues este es el tercer fracaso revolucionario guatemalteco²); a pesar del hecho de que las contradicciones económicas, políticas y culturales son mayores que las de otros países centroamericanos (dos de los cuales - Nicaragua y El Salvador- han sustentado organizaciones revolucionarias durante más tiempo; y, finalmente, a pesar de la evidente dedicación y capacidad organizativa del liderazgo revolucionario guatemalteco³ .

Antes de penetrar en esta problemática, es necesario considerar otras dos: 1)- ¿Por qué los campesinos mayas⁴ no se han diferenciado en clases sociales, sino que se mantienen unidos en comunidades corporativas de resistencia, a pesar de su participación, durante más de 100 años, en la altamente desarrollada economía de intercambio y de ser utilizada como mano de obra asalariada?; y 2)- ¿por qué la protesta política en la Guatemala rural toma matices étnicos (no clasistas) y se moviliza (generalmente limitándose) a comunidades étnicas locales en lugar de clases sociales? La cultura indígena no es un tema secundario en un país donde la mitad de la población habla lenguas autóctonas. La existencia de un buen número de indígenas con conciencia propia tampoco se puede considerar una casualidad. Los indígenas han mantenido su identidad durante cuatro siglos de lucha contra la adversidad, cuando la mayoría de los indios americanos han perdido esta batalla. Al hacerlo, han creado ciertas condiciones políticas y económicas particulares que han obstaculizado la transformación que los revolucionarios guatemaltecos han pretendido⁵ .

Estos temas se pueden considerar a la luz del examen de la utilidad de la categoría de "clase", según es utilizada en la mayor parte del discurso marxista y como ha sido empleada

por el liderazgo revolucionario guatemalteco al analizar las luchas y divisiones políticas actuales en su zona rural. Este problema se puede ubicar en el contexto del reciente debate entre los historiadores ingleses (E.P. Thompson, Perry Anderson y Gareth Stedman Jones) en cuanto a dos opciones: el uso del término de clase como un concepto transhistórico o, por el contrario, si se limita a las formaciones sociales capitalistas (específicamente occidentales)⁶. Al aplicarlo al caso específico, este debate nos obliga a cuestionarnos el fundamento epistemológico del argumento de los marxistas guatemaltecos en el sentido de que los indígenas tienen una conciencia "falsa" por el hecho de no tener una visión de clase revolucionaria que trascienda sus experiencias étnicas inmediatas y de sentido común. Si la categoría de clase es aplicable sólo al capitalismo del Occidente desarrollado, se podría entonces argumentar que el liderazgo revolucionario de Guatemala posee un conocimiento falso de la situación histórica de su país y de su potencial de llevar a cabo una revolución de características particulares en el intento de imponer categorías del capitalismo occidental (y del marxismo) a su propia realidad política.

Este argumento, a su vez, nos lleva a otro problema metodológico: ¿hasta qué punto se puede sacar cualquier tipo de análisis marxista del contexto social e histórico del cual fue producto como discurso? El debate Thompson/Anderson sobre clase lleva implícito el cuestionamiento de la utilización de *cualquier* categoría derivada del análisis del capitalismo en contextos no-capitalistas (o no-Occidentales). Este problema se ha manifestado de una manera concreta en las dificultades que los estudiosos han tenido a la hora de definir como clase a los campesinos del siglo XX, al desarrollar teorías sobre ideología o fetichismos para sociedades no-capitalistas, e incluso al establecer un punto de vista crítico (como por ejemplo con respecto al proletariado) a partir del cual la verdad o la relevancia del análisis político tanto de las sociedades no-capitalistas como de las no-occidentales se puede evaluar⁷. La mayoría de los estudiosos que han analizado las formaciones no-occidentales y no-capitalistas y que están preocupados por el problema de imponer las categorías de la sociedad capitalista, han optado por reducir todas las formas no-capitalistas a una sola instancia: la negación del capitalismo, dejando de lado las particularidades históricas básicas de todo análisis marxista crítico⁸.

A continuación intento presentar una salida a este dilema. El argumento se basa sobre todo en la obra de Pierre Bourdieu *Outline of a Theory of Practice*. Bourdieu construye una 'metodología' de análisis marxista implícito sobre poder político, oposición y lucha, en el cual no impone categorías universales de análisis, sino que intenta encontrar similitudes en la estructura social a través de la historia. Esta metodología nos obliga a considerar los elementos históricos residuales, tal como se expresa en el pensamiento y la ideología, además de considerar el constante reformulamiento de dichos aspectos residuales (como por ejemplo la cultura) a través de su interacción con una serie de circunstancias materiales dadas -como se expresan y cumplen en la práctica social. En este sentido, por lo tanto, la metodología es radicalmente historicista y no-teleológica, semejándose muchísimo a lo que Gramsci denominó 'filosofía de la praxis' ¹⁰. Al aplicar esta metodología al caso guatemalteco, he intentado explicar por qué el concepto de clase, tal como se ha definido para la sociedad capitalista, *no* es una categoría o concepto apropiado para analizar la lucha política en dicho país. Además, he intentado demostrar que los tipos de lucha así como los grupos en lucha existentes en Guatemala *indican* la formación de clase y la posibilidad de una revolución en Guatemala. En mi opinión, hasta que los revolucionarios guatemaltecos comprendan la base y el significado del 'indígena', los fracasos trágicos como los que hemos evidenciado sólo podrán continuar.

El debate sobre clase

En su muy conocido artículo 'Class Struggle without Class', E. P. Thompson se cuestiona la utilidad de aplicar el concepto de 'clase' del siglo XIX a los períodos anteriores de la historia occidental e (implícitamente) a las sociedades no-capitalistas y no-occidentales. Al mismo tiempo, nos exige conservar el concepto de 'lucha de clases', condicionado al hecho de que los grupos en lucha y los temas en disputa pueden ser muy distintos en otras épocas y lugares de los que esperamos encontrar en la Europa de los siglos XIX y XX. Para Perry Anderson, a Thompson se le ha ido la mano destruyendo la naturaleza de clase, mientras que Gareth Stedman Jones considera que no ha ido lo suficientemente

lejos. El presente ensayo defiende la concepción thompsoniana, aunque siguiendo un razonamiento un tanto distinto del que ha propuesto el mismo Thompson. La diferencia de mi concepción surge a partir del análisis de clase en un contexto no-occidental en el cual las relaciones capitalistas de producción existen pero no están totalmente desarrolladas.

Para Thompson:

"El concepto de clase, tal como se desarrolló en las sociedades industrializadas y capitalistas del siglo diecinueve, y tal como ha imprimido sus huellas sobre las categorías heurísticas de clase, no puede aspirar a la universalidad. En ese sentido, clase no es más que un caso especial de las formaciones históricas que surgen de la lucha de clases... La lucha de clases es el concepto anterior y más universal... puesto que la gente se encuentra en una sociedad estructurada de determinada manera (sobre todo, aunque no exclusivamente, en relaciones productivas),... identifican puntos de interés antagónicos, inician su lucha a partir de dichos temas, y en el proceso de lucha se descubren como clase y obtienen su conciencia de clase. Tanto la clase como la conciencia de clase siempre son la última (y no primera) etapa en el proceso histórico real¹¹.

Según esta formulación thompsoniana, las clases no pueden existir antes de la conciencia de clase; sin embargo, sí puede haber lucha de clases sin la existencia ya sea de clases totalmente formadas o de conciencia de clase; al mismo tiempo, la lucha de clases -la cual es 'universal y manifiesta'¹²- lleva a la formación tanto de las clases completamente formadas como a la conciencia de clase (aunque no queda claro si siempre lo hace o si sólo es posible bajo ciertas circunstancias).

Para Perry Anderson, el punto de vista radical de Thompson con respecto a clase -al equiparar la clase con la conciencia de clase-es 'fatalmente circular' puesto que no permite incluso juzgar la relación entre la posición objetiva de clase y el análisis subjetivo de esa posición si uno supone que cualquier grupo que se considera una clase necesariamente es una clase social. Para él: "Es mejor afirmar, como Marx, que las clases sociales no necesariamente tienen conciencia de sí mismas, no siempre actúan o se comportan en común, pero siguen siendo -material e históricamente-clases"¹³.

La crítica de Anderson se torna aún más importante a la luz de las observaciones de Gareth Stedman Jones con respecto al lenguaje de lucha de clases entre los primeros carteristas (la clase obrera "formada" según Thompson). Jones

resalta el hecho de que el lenguaje de protesta utilizado por los artistas no era clasista sino político. El argumenta que los artistas no eran una 'clase obrera' objetiva ni con conciencia de clase, antes ni después de su movimiento. Eran, por el contrario, una coalición multi-clasista, unidos en una lucha política debido a las condiciones económicas deterioradas, y con un análisis político particular (radical) común de estas circunstancias. Este radicalismo "no era la ideología de una clase específica. Sobre todo, el vocabulario utilizado era de marginación política, sin importar el carácter social de los excluidos"¹⁴. "El lenguaje del cartismo pareciera indicar que su surgimiento y caída se debe en primera instancia, no a la situación económica, a las divisiones en un movimiento o a la conciencia de clase inmadura, sino al carácter cambiante y a las políticas del Estado -el enemigo principal de los radicales y de cuyas acciones dependía su credibilidad"¹⁵. Siendo este el caso, Jones considera al ejemplo artista como una lucha de clases sólo si se supone que *debió haber sido* una lucha de clases (según el patrón de análisis del siglo XX), lo que nos permite distanciarnos del lenguaje actual y las demandas de esta lucha específica.

Para Anderson, si Jones tiene razón sobre el movimiento artista, entonces tendríamos que creer que la clase obrera inglesa, la cual se 'formó' a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, se 'desintegró' posteriormente. También tendríamos que reconocer el hecho de que las clases 'verdaderas' quizás nunca han existido, debido al hecho de que casi nunca (o nunca) ha habido una correspondencia entre las denominadas características objetivas de clase, la autoconciencia de clase y el análisis político o el conocimiento de la naturaleza de la opresión clasista surgida de la lucha de clases. En otras palabras, Thompson ha mantenido la línea marxista 'ortodoxa' con respecto al desarrollo necesario de la conciencia de clase proletaria (en oposición al de cualquier otra clase oprimida), al insistir en que el desarrollo del proletariado y su conciencia eran necesarios para la conceptualización de la sociedad en términos clasistas. Sin embargo, ha desechado la mayor parte del conocimiento 'ortodoxo' sobre la determinación objetiva y la relevancia de las clases en todas las sociedades, al negar la importancia transhistórica y universal del concepto de clase.

Del análisis de Jones sobre el concepto de clase, no quedan claras sus conclusiones. Si lo consideramos un represen-

tante de la posición extrema desconstruccionista de clase y poder (una posición representada, por ejemplo, por Foucault)¹⁶, tendríamos que concluir que el vocabulario marxista desarrollado para el análisis de las condiciones sociales del siglo XIX no podría utilizarse para analizar las épocas pasadas -o para comprender (e incluso preveer) el futuro desarrollo. La única opción que nos queda es descubrir y, en lo posible, delimitar los factores objetivos y subjetivos mutuamente condicionantes que limitan a todos los análisis dentro de un discurso determinado. En el caso bajo cuestión, podríamos utilizar dicho análisis -el dominio cultural/social de un discurso político general que no estaba, estrictamente, basado en la clase-para explicar el potencial revolucionario limitado de la clase obrera inglesa.

Estos temas en discusión nos conducen al corazón del dualismo inherente en el análisis marxista -por un lado la pretensión de una visión universal y la explicación de la experiencia humana (que la "historia de toda sociedad existente hasta ahora ha sido la de lucha de clases", y por el contrario la posición que considera que la naturaleza humana y la realidad social sólo pueden comprenderse dentro de una experiencia particular e históricamente condicionada en la cual "los hombres hacen supropia historia". El planteamiento de Anderson, en el sentido de que la clase es un concepto teórico pertenente a todo comportamiento social, no concuerda con la visión usual de conciencia resumida en la siguiente afirmación de Marx: "No es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, por el contrario, su ser social que determina su conciencia". En realidad, Anderson niega este punto de vista simple. Pero su argumento lo obliga a defender una visión del proyecto marxista un tanto sin sentido. Si no existe una relación directa entre la conciencia y el ser social, como afirma Anderson y la mayoría de los marxistas en la actualidad, ¿por qué mantener como un punto de vista básico un análisis de clase universalista que no puede ser verdadero al interior (cultural/cognoscitivo) de las concepciones de realidad social de todos los tiempos y lugares, ni puede ser relevante para explicar el cambio histórico y la lucha política en todo lugar y tiempo? ¿Será el objetivo simplemente el de cuantificar las diferencias entre el ser social del hombre basado en 'un modo de producción de vida material', y el 'proceso de vida social, político e intelectual en general' supuestamente 'condicionado' por el modo

de producción? O ¿será el objetivo el de conocer los casos específicos de cambio histórico y lucha política para, quizás, cambiarlos?

El punto de vista opuesto (desconstruccionista) que he atribuido a Jones, corta cualquier relación entre la vida material y la conciencia, al punto de que supone que los miembros de diferentes clases sociales (e incluso opuestas) comparten una visión de mundo, vocabulario político y estilo básico de discurso social idénticos. Para ellos, la gente es conscientizada a través del conflicto y la lucha política, pero esa conciencia que obtienen no necesariamente refleja sus circunstancias materiales; podría incluso llevarlos a una reinterpretación o reapropiación de una ideología que comparten con la oposición. El contenido de esta conciencia política no se basa en las circunstancias materiales diferentes sino en una cultura general, un discurso social determinado. De esta forma los desconstruccionistas evaden este dualismo incómodo descrito anteriormente, para caer en otros problemas: una oscura descripción (e incluso comprensión) del cambio histórico, una incapacidad para explicar la lucha política (a menos de que surja de una incompleta socialización dentro del discurso), la suposición de que se puede asignar el mismo significado al lenguaje político a pesar de las diferencias de contexto y de sus usuarios y un pesimismo político casi total. La conciencia surgida de estas suposiciones no sólo se desprende del condicionamiento de clase, no surge de un ritmo particular, ni puede cumplir una función 'consciente' en la transformación de las condiciones sociales y materiales de vida. Esta visión, además, nos da una visión bastante insignificante del proyecto marxista. Si esto es cierto, ¿por qué considerar siquiera a la conciencia de clase como un instrumento de lucha de clases?

Me parece necesario aceptar la incómoda solución al problema planteada por Thompson, analizando sus implicaciones para otros tiempos y lugares, especialmente donde y cuando el surgimiento de una clase obrera militante o semimilitante no es una conclusión previa. El problema no es tanto la indeterminación producida por la solución thompsoniana (que por el contrario podría ser positiva) sino su insistente suposición de que las circunstancias materiales particulares permiten sólo una interpretación subjetiva 'correcta'. Se puede permitir el surgimiento de varias interpretaciones (o conciencias) subjetivas sobre la realidad material sin suponer

que las circunstancias materiales juegan un papel insignificante en la determinación de la forma y contenido de una lucha política determinada¹⁷

Nuestra posición con respecto al problema de conciencia se basa en Thompson sobre todo en su intento de ligar la interpretación subjetiva de la realidad social y material que surge de una lucha política particular con las propias circunstancias materiales. La interpretación dominante logra esta posición al reforzar o reproducir estas circunstancias materiales que lo permiten. De esta forma, las creencias subjetivas se mantienen unidas a las circunstancias materiales, de una manera dialéctica y no según una correspondencia directa. De acuerdo con este planteamiento, la conciencia revolucionaria nunca es el resultado directo o único de ciertas circunstancias materiales (e incluso políticas) específicas. Por el contrario, surge de la interrelación de las prácticas materiales e ideológicas que se forman durante los conflictos políticos de una determinada relación de clase, cuyas alternativas políticas se evidencian sobre todo en las prácticas del otro. Todos estos procesos, a su vez, condicionan al mundo material.

Las clases que surgen de tales luchas podrían o no tener un sólo interés objetivo con respecto a sus circunstancias materiales, pero mantendrán un sólo interés antagónico con respecto a las clases que surgen en oposición a ellos. Estas clases no necesariamente corresponden con los que uno podría definir utilizando los conceptos universales de la concepción materialista de la historia¹⁸. Sin embargo, ni ellos ni sus intereses están aislados de sus circunstancias materiales particulares (históricamente dadas). De esta forma, el potencial revolucionario de una clase es dado por las circunstancias materiales. Pero su potencial no puede juzgarse a partir de una fórmula que divorcia a las circunstancias materiales de la interpretación subjetiva de dichas circunstancias. En este sentido, no se debe aceptar la idea de que solamente el proletariado carga con la responsabilidad de obtener una verdadera conciencia revolucionaria. Aun así se podría argumentar que sólo cuando el proletariado alcanza su conciencia como clase será posible una verdadera transformación revolucionaria de su (o nuestro) mundo.¹⁹

En la siguiente sección voy a ilustrar este concepto de 'lucha de clases sin clase', al describir: la forma en que los indígenas del Occidente guatemalteco utilizan el lenguaje de

cultura y comunidad para definir las fronteras de su conflicto político; cómo los indígenas se conceptualizan como una clase en su lucha contra el Estado guatemalteco y un sistema de dominación étnico; y la forma en que la conciencia de clase indígena influye sobre las circunstancias materiales de la vida en Guatemala. Después de analizar este caso, podremos volver a evaluar las cuestiones discutidas anteriormente en este contexto no-occidental y parcialmente capitalista, con respecto a: hasta qué punto se puede considerar a los indígenas guatemaltecos una clase; si a través de la lucha los indígenas han obtenido una conciencia razonable (y no falsa) de su posición y las causas de su opresión; y el potencial revolucionario de los indígenas militantes, los cuales no constituyen objetivamente una clase.

Clase y comunidad en Totonicapán

Antes de profundizar en las relaciones étnicas y de clase, es necesario analizar a Guatemala como un todo con el objeto de proveer un contexto general de las luchas locales y las interpretaciones políticas²⁰. Los ocho millones de habitantes de Guatemala se dividen en igual cantidad de indígenas y ladinos. Los indígenas son las personas que conservan vestigios de la cultura maya, aunque en la actualidad poseen poca semejanza con la civilización precolombina; los ladinos no son indígenas en el sentido cultural, aunque racialmente podrían serlo total o parcialmente. El país está gobernado por un Estado extremadamente represivo, de composición ladina exclusivamente, el cual se ha mantenido relativamente unificado y coherente, especialmente con respecto a los indígenas, desde la conquista. La economía siempre se ha basado en un control coercitivo sobre la mano de obra indígena, sobre todo en los productos de exportación. A pesar de que, recientemente, las plantaciones más grandes han utilizado sobre todo la mano de obra asalariada, el reclutamiento de la fuerza laboral aun se realiza a través de métodos indirectos de coerción. La economía rural indígena no puede considerarse capitalista, puesto que no se basa aun en la existencia de un proletariado 'libre'. Prácticamente todos los indígenas producen una cierta cantidad de alimento para el autoconsumo en pequeños terrenos propios, aunque esto generalmente constituye menos de la mitad del alimento que necesitan.

Prácticamente ningún indígena arrienda o comparte terrenos. El ingreso adicional lo obtienen de diversas fuentes: aproximadamente un 20% del trabajo asalariado en las plantaciones; un 30% de la producción de alimentos para el mercado; y un 50% de la producción y venta de artesanías para el consumo local²¹.

Nuestro estudio centrará su análisis en las creencias y prácticas con respecto a las divisiones sociales en una comunidad del Occidente guatemalteco, Totonicapán. Este enfoque exclusivo es necesario no sólo por razones de espacio, sino por el hecho de que el lenguaje indígena de división social se basa en la particularidad de las comunidades específicas, y no en oposiciones generales y abstractas²². Este hecho, del cual Totonicapán es un vivo ejemplo²³, ha sido el mayor obstáculo para la unificación de los indígenas que buscan los revolucionarios en contra del Estado guatemalteco. Por lo tanto, es fundamental analizar la naturaleza, el significado y la especificidad de las comunidades para comprender el potencial revolucionario en Guatemala. También es fundamental en cualquier discurso sobre la naturaleza de los objetivos revolucionarios adecuados. Los indígenas guatemaltecos no sólo han conservado su(s) cultura(s) autóctona(s) sino que han resistido la proletarización con mayor efectividad que la mayoría de los campesinos latinoamericanos. Cualquier persona o grupo que quiera comprender la Guatemala contemporánea no debe olvidar que, en última instancia, ese es el objetivo de los indígenas, los cuales aspiran a toda costa y con una tenacidad comunal casi infinita realizar.

Totonicapán se caracteriza por su gran tamaño (más de 60000 personas organizadas en 48 caseríos dispersos), sus indígenas militantes y su relativa riqueza. Unos 55000 de sus habitantes viven predominantemente en las zonas rurales, aunque representan la mayoría de los habitantes del pequeño pueblo, también conocido como Totonicapán²⁴. Los 3,000 ladinos de Totonicapán viven exclusivamente en el pueblo (el cual tiene una población total de 6000 personas), y controlan la burocracia local que representa al gobierno nacional. Los ladinos también laboran como profesionales y en el comercio al por mayor (al igual que algunos indígenas a partir de 1950 aproximadamente)²⁵.

Los indígenas de Totonicapán se encuentran en una situación económica relativamente privilegiada con respecto a

otros pueblos, similar a la de los indios en unas 20 de 150 comunidades de la región²⁶. Muy pocos de ellos son trabajadores estacionales en las grandes plantaciones de la bocacosta (el sustento económico de los indígenas más pobres del país). La mayoría son artesanos, los cuales utilizan una tecnología rudimentaria para producir artículos para el consumo doméstico (como por ejemplo ropa) a la venta por todo el país. La mayoría también practica la agricultura, aunque obtienen menos del 10% de sus ingresos de dicha actividad. Desde 1880, ya Totonicapán estaba totalmente mercantilizada (pues obtenían todos sus factores de producción del mercado) y habían utilizado la mano de obra asalariada tanto en la producción artesanal como agrícola desde antes de esa fecha. Como ya he argumentado anteriormente²⁷, la actividad económica en Totonicapán llenó todas las condiciones que Lenín pensaba que inevitablemente iban a 'enriquecer a pocos y arruinar a las masas', es decir, que iban a crear una permanente diferenciación de clases entre los campesinos. Sin embargo, no ha surgido un proletariado permanente en esta (ni cualquier otra) comunidad indígena en vista de que los trabajadores asalariados son jóvenes que desarrollan sus actividades artesanales independientes al momento de casarse o poco tiempo después y que pueden o no depender de la fuerza laboral asalariada. Al mismo tiempo, aproximadamente un 10% de las empresas artesanales de Totonicapán contratan a trabajadores asalariados indígenas regularmente.

Dos factores 'económicos' parecen impedir la diferenciación social en Totonicapán: el bajo desarrollo de las fuerzas de producción y los altos salarios locales. La relación entre ambos factores tiene que ver con el hecho de que los pequeños capitalistas obtienen un excedente insuficiente de su fuerza laboral para mejorar los medios de producción. Los sueldos de Totonicapán son aproximadamente el doble de lo que son en otras comunidades de la región (tanto indígenas como de plantación). El factor decisivo que evita la diferenciación no es económica: los productores de Totonicapán se niegan a contratar mano de obra que no sea local. Como ya he demostrado anteriormente, este hecho mantiene la escasez de la mano de obra y los altos sueldos, lo cual limita la producción comunal a una escala pequeño-artesanal y en consecuencia ha retrasado la diferenciación de clase²⁸.

¿Por qué no contratan los productores de Totonicapán mano de obra externa? A pesar de todo, si con un criterio

objetivo se les asigna una posición de clase, ellos son pequeños capitalistas puesto que extraen cierto excedente de la fuerza laboral. La explicación que me dieron se circunscribe a términos 'clasistas', pero no los que un 'análisis objetivo' identificaría. Ellos consideraban sus intereses de clase iguales a los de los trabajadores locales, un interés opuesto a una 'estructura externa de dominación de clase'. No podemos profundizar en su argumento aquí²⁹. En esencia, consideran que la entrada de trabajadores externos afectaría la solidaridad política de Totonicapán, la cual a su vez se basaba en su unidad cultural, que podría destruirse con la entrada de foráneos. La comunidad requería unidad cultural contra sus opresores, es decir, los ladinos que representaban la autoridad externa y el Estado. La mejor manera de luchar contra esta autoridad y el Estado era a través de la conservación de la solidaridad cultural (étnica) local.

Esta solidaridad cultural de Totonicapán es más mítica que real: no se basa en alguna tradición 'campesina'. Totonicapán no sólo está dividida en clases incipientes, las cuales poseen intereses materiales diferentes, sino que está dividida a la vez en muchas y dispersas comunidades locales y grupos de parentesco, congregaciones religiosas muy variadas, muchas facciones políticas y un sinnúmero de relaciones sociales competitivas. Además, las tradiciones culturales han variado significativamente a través del tiempo, pues cada generación ha reinterpretado el 'fundamento indispensable' de la tradición indígena. A pesar del hecho de que Totonicapán está dividida y constantemente reinterpreta su tradición cultural, sus indígenas han mantenido durante mucho tiempo un abrumador sentido de una 'comunidad de intereses'. El mito, con su lenguaje de identidad cultural es significativo en sí mismo. Este mito refuerza un sentimiento general de solidaridad indígena de clase (basado en la cultura y la raza) contra el Estado guatemalteco (ladino), considerado el opresor. En otras palabras, este mito forja la solidaridad política ante la ausencia de una 'verdadera' unidad cultural y tradición inalterada.

En cuanto a la 'realidad', Totonicapán ha mantenido con una relativa continuidad una resistencia contra el Estado, desde la Conquista, generalmente de una manera no-violenta. A menudo lograron obtener los derechos políticos por los que estaban dispuestos a luchar, a pesar de que sus demandas (por ejemplo: permitir que los jóvenes indígenas puedan

asistir al colegio local, o negarse a participar en la milicia local) raramente han sido por naturaleza 'revolucionarias'. El lenguaje del conflicto y lucha en Totonicapán generalmente ha enfatizado los derechos políticos en vez de la opresión económica. Se ha considerado a los opresores generalmente como los representantes del Estado o los grupos que han sido beneficiados con privilegios económicos por parte del Estado y no los explotadores económicos independientes. Puesto que ven la opresión en términos étnicos (culturales/raciales) y bajo términos políticos, los indígenas de Totonicapán consideran que su remedio necesariamente se encuentra en el terreno político en vez del económico. Este análisis 'político' refuerza el énfasis puesto en la unidad cultural de la comunidad.

Esta creencia en la unidad cultural (y su importancia) tiene efectos materiales sobre la estructura de clase local, pues refuerza la actitud con respecto a la potencial contratación de trabajadores externos. Puesto que están comprometidos con el mantenimiento de la unidad cultural -siendo el compromiso en sí la fuente de unidad en vez de cualquier tradición cultural invariable- los productores acaudalados de Totonicapán se niegan a contratar a la mano de obra externa más barata, a pesar del beneficio sustancial que podría significar. El resultado material de esta aspiración por continuar sus prácticas culturales e identidad comunal es que las clases 'objetivas' de trabajador y dueño en Totonicapán no han consolidado como clases reales o permanentes, conscientes o inconscientes. Los indígenas de Totonicapán (y de Guatemala en general) han mantenido su resistencia a la proletarianización, y en la realidad no se han proletarianizado en un sentido real.

La lógica del conflicto étnico

Los indígenas de Totonicapán no ven a todas las personas en el mundo externo como igualmente opresivos. Ellos relacionan la fuente de su opresión directamente con el Estado, y la ven en términos étnicos puesto que los representantes del Estado son ladinos exclusivamente. Ellos pueden pasar por alto el hecho de que muchos ladinos pobres no forman parte del aparato estatal, porque la etnia es relevante a sus

vidas sobre todo con respecto a las relaciones entre los indígenas y el Estado. De una manera similar, el Estado ignora el hecho de que los indígenas tienen muchas posiciones distintas en el sistema productivo, puesto que los consideran importantes para el proceso político sólo si los definen como un conjunto potencial (y no actual) de mano de obra libre, en tanto que se pueda evitar que tengan ciertos poderes y derechos políticos.

¿Cuál es, entonces, la base real de las relaciones étnicas en Guatemala y cómo influye sobre las clases? La evidencia histórica es muy clara en este caso. Si uno se basa en un criterio económico objetivo para definir la posición de clase, los indígenas guatemaltecos NUNCA han formado una sola clase. Pero todas las personas no indígenas SIEMPRE los han tratado como una sola clase, y siempre lo han sido en términos de relaciones. Incluso en la actualidad los científicos sociales y los líderes revolucionarios raramente se cuestionan la homogeneidad de clase de los indígenas, ya sean campesinos, 'semi-proletarios', un proletario disimulado o un proletario completo. En sus acciones políticas, el Estado guatemalteco consistentemente ha tratado a todos los indígenas como miembros de una sola clase subordinada y explotada, sin tomar en cuenta la posición económica particular. La base real de las relaciones étnicas es la interacción entre el Estado y la fuerza laboral potencial.

La base ideológica de la división entre los indígenas y ladinos, sin embargo, se basa en el racismo, un sistema de creencias que refuerza las diferentes condiciones materiales de ambos grupos. Los ladinos, ya sean miembros de la burguesía nacional (conformada por ladinos o por europeos) o del proletariado, consideran a los indígenas cultural y racialmente inferiores. Al mismo tiempo, todo guatemalteco sabe que virtualmente no existe diferencia racial entre el proletariado indígena y ladino, el último de los cuales es un indígena que más recientemente ha abandonado los indicadores culturales indígenas o se ha cambiado de vestimenta. (Sólo la burguesía guatemalteca, en realidad, puede afirmar una herencia racial no-indígena -y tampoco de una manera uniforme). Al tratar a las comunidades como unidades subordinadas y sin diferencias, como en el pasado, el Estado guatemalteco cae en ciertas suposiciones generales con respecto a los indígenas. La comprensión de estas suposiciones nos ayuda a entender como la etnia se ha convertido en el len-

los indígenas. La comprensión de estas suposiciones nos ayuda a entender como la etnia se ha convertido en el lenguaje de la lucha de clases en Guatemala.

En el pasado, los guatemaltecos asumían una simple correlación entre etnia y raza: que los grupos subordinados eran todos indígenas, los grupos 'medios' eran parcialmente indígenas y los grupos altos no lo eran del todo³⁰. El Estado también mantenía e incluso reforzaba esta relación entre raza y clase, lo cual impuso barreras a la asimilación cultural de los indígenas -reforzando consecuentemente la correlación 'real' entre raza y clase. La ideología actual enfatiza a la cultura sobre la raza: los indígenas son las personas que conservan su pasado, mientras que la mayoría de los ladinos pobres no lo hacen; los dos grupos podrían ser, racialmente, indígenas. Los indígenas requieren de un tratamiento especial (y uniforme), no por su inferioridad racial, sino debido al hecho de que el peso de sus tradiciones obstaculiza su participación activa en la moderna economía guatemalteca. Este último argumento -que los indígenas simplemente están atrasados culturalmente en lugar de ser racialmente inferiores es racista en su suposición de que solamente las personas de una menor capacidad conservan las costumbres indígenas.

Este argumento resuelve la contradicción de que los indígenas se pueden 'convertir' en ladinos -una transformación fomentada en la actualidad por parte del Estado. La solución se encuentra en un nuevo mito: que uno puede variar la posición de clase a través de un cambio étnico: -que los indígenas 'inteligentes' o capaces se pueden 'convertir' en ladinos y por lo tanto mejorar sus condiciones materiales. Este mito mediante el cual uno puede variar su posición económica a través de un cambio étnico es una poderosa justificación para el tratamiento especial de los indígenas y una relación particular entre los indígenas y ladinos. Al mismo tiempo, sin embargo, el cambio étnico es además una realidad material y por lo tanto refleja un cambio real en la posición económica -de hecho una transformación de clase. El ladino reciente no es más que un indígena totalmente proletarizado. Visto de esta manera, la condición material del ladino reciente se puede considerar peor que la del indígena, pues implica una total desposesión de las formas precapitalistas de comunidad y propiedad.

El proletariado ladino también acepta esta inferioridad racial/cultural de los indígenas y se consideran un poco

superiores a ellos en términos culturales³¹. La mayoría ha rechazado la identidad cultural indígena al creer que la fuente de opresión es racial y política. Ellos suponen que van a poder superar la opresión 'clasista' de los indígenas al 'convertirse' en ladinos y ser parte de su burguesía. En otras palabras, como la mayoría de los guatemaltecos, sin importar su posición de clase, raza o etnia, creen que la posición de clase es determinada por la raza, cultura e historia: los menos indígenas y más alejados históricamente de los mayas componen la burguesía (junto con la burocracia estatal); los grupos intermedios están en el proceso de transición histórica, y su ubicación en el orden social está determinada por su distancia de la herencia indígena; mientras que la mayoría de los indígenas y mayas permanecen en la clase subordinada más baja. Las creencias de los ladinos con respecto a la inferioridad indígena reproducen la posición material subordinada de estos últimos (a través del agente estatal y de la discriminación étnica, los cuales obstaculizan el mejoramiento de su difícil condición material), reforzando como consecuencia la creencia. Sin embargo, la correlación entre las creencias y las circunstancias materiales sólo puede existir en el contexto de un análisis político y no clasista de la sociedad. El énfasis puesto sobre la etnia (basado en última instancia en el racismo) refuerza tanto el análisis político sobre el de clase como las diferencias materiales entre los indígenas y ladinos, permitiendo a los ladinos 'desposeídos' sentirse superiores a los indígenas tanto en el sentido material como en el político.

Las actitudes de los indígenas con respecto a raza, racismo y cultura son más complejas³². La mayoría de los indígenas consideran que su cultura se basa tanto en raza como en tradición, aunque todos reconocen y comprenden que el proletariado ladino se compone sobre todo de sus descendientes directos. Ellos definen tanto a la burguesía ladina como al Estado (en lugar de todos los ladinos) como 'los' opresores, mientras que consideran al proletariado ladino como personas como ellas que 'han dejado de luchar'. (Los indígenas definen despectivamente a los ladinos como aquellos que carecen de unidad comunal indígena y tradición cultural). Por un lado, entonces, los indígenas creen que la conservación de su auténtica manera de vivir y símbolos culturales los exponen a una doble opresión económica, debido a su incapacidad de trascender ciertas limitaciones materiales

mientras sean indígenas; y política, puesto que el racismo y el poder del Estado refuerzan estas limitaciones materiales además de la indignidad de la discriminación social. Por otro lado, creen que uno puede luchar contra la opresión política y económica en Guatemala únicamente como una comunidad de intereses, y que tales comunidades se forman y mantienen suficiente unidad para la lucha política sólo a través de la conservación de esta fuente de doble opresión: la identidad cultural indígena. No sienten una unidad de intereses con el proletariado ladino sobre todo porque consideran que la fuente de su opresión es política (basada en el racismo y la opresión cultural), y no económica (basada en la explotación de clase).

Los revolucionarios guatemaltecos critican ambas posiciones -tanto la conciencia de clase y el separatismo de los indígenas como el racismo y el etnocentrismo del proletario ladino- pues consideran que ambos son casos evidentes de conciencia 'falsa' que dividen y debilitan a la lucha de clases 'real'. Ellos consideran que cuando el orden actual de clases en Guatemala es destruido y la opresión clasista eliminada, tanto el facismo como la opresión cultural desaparecerán. Pero en sus programas de unificación del proletario ladino y los indígenas en una lucha revolucionaria, le solicitan a los indígenas demostrar su unidad con la causa al 'convertirse' en ladinos en lugar de buscar que los ladinos se 'conviertan' en indígenas³³.

La lucha política en Guatemala

A partir del caso de Totonicapán y la discusión más general sobre la lógica del conflicto indígena-ladino, resta por analizar cómo el debate sobre clase tiene una relevancia directa con la crisis de la estrategia revolucionaria en Guatemala. Permítanos resumir las interrogantes centrales planteadas anteriormente: (1) A partir de las luchas políticas entre indígenas y ladinos, ¿es necesario considerar a estos grupos como 'clases'? (2) ¿Están los guatemaltecos en general encarcelados en un discurso 'falso' que pinta a las relaciones de clase como relaciones étnicas? (3) En su deseo por superar la división étnica, ¿han caído los revolucionarios guatemaltecos en una miopía similar (aunque inversa) que considera que en la lucha política las relaciones de clase son las

únicas relevantes (o 'reales')? (4) ¿Es la guerra social en Guatemala una 'lucha de clases sin clases' o están surgiendo las clases de dicha lucha? (5) ¿Cuáles son las implicaciones para la estrategia revolucionaria de considerar esto una 'lucha de clases sin clases'?

Para contestar estas interrogantes, el primer paso es el considerar el contexto general, tanto económico como político, de las luchas indígena/ladinas. He argumentado tanto en este como en otros artículos que no se puede considerar que en la Guatemala rural existen relaciones capitalistas de producción completas, ni siquiera en las plantaciones, porque la economía no se basa en la existencia de un proletariado libre (desposeído). La mayoría de los trabajadores rurales guatemaltecos, en particular los indígenas, están marginalmente proletarizados, pues su trabajo es parcialmente remunerado. Los trabajadores indígenas deben complementar sus sueldos insuficientes con otras fuentes de ingreso; además, la mayoría de los capitalistas rurales no pueden sustituir la fuerza laboral viva con la fuerza congelada (trabajadores sin capital) puesto que la mano de obra no es libre (desposeída). En estas circunstancias, los recursos económicos se gastan en el mantenimiento de un aparato político represivo que intenta crear una mayor cantidad de fuerza laboral desposeída y garantizar el mantenimiento de esta mano de obra extremadamente barata. La mayoría de los capitalistas rurales extraen un valor excedente absoluto en lugar de un valor excedente relativo. La existencia de un Estado extremadamente represivo tiene una relación directa con este sistema, pues ante la ausencia de un proletariado totalmente desposeído, solamente un Estado represivo puede liberar a la fuerza laboral barata cuando y donde se necesita²⁴.

El negar que esta sea una economía totalmente capitalista no significa que sea feudal. Tampoco sería una solución para nuestros problemas considerarla una economía feudal, con los dueños de las plantaciones como 'amos' y sus trabajadores (¿o solamente los indígenas?) como 'siervos'. A pesar de todo, la Inglaterra del siglo XVIII analizada por Thompson también estaba lejos de ser una economía capitalista completa, pero casi ya no era feudal. Para la problemática bajo cuestión, podría ser relevante considerar tanto a la Guatemala presente como a la Inglaterra del siglo XVIII como economías de 'transición'. En la actualidad es muy claro que la mayoría de las transiciones en las que los cam-

pesinos son proletarizados lenta pero implacablemente, tienen un desarrollo paralelo a un Estado centralizado y represivo (y a menudo inestable y vulnerable). No es de sorprender que la proletarización es interpretada por aquellos que la sufren como el resultado de la acción estatal y la represión política.

¿Cómo podemos analizar esta falsa concepción? ¿Cómo podemos continuar argumentando a favor de la relevancia universal del análisis objetivo 'de clase', si reconocemos que las sociedades como la Guatemala moderna y la Inglaterra del siglo XVIII no son totalmente capitalistas ni feudales? Ninguno de estos casos nos permite calzar a las clases sociales en el molde de un análisis de clase universalista. Tampoco nos ayuda a comprender la naturaleza de la lucha de clases en estas sociedades el comparar lo que existe con lo que se espera que exista bajo el feudalismo o el capitalismo totalmente desarrollado. Es mejor analizar las relaciones sociales que existen en la realidad, identificando los puntos de interés antagónicos y preguntándonos cómo estas relaciones tienen un fundamento material e ideológico.

¿Nos permitirá esto considerar a los conflictos políticos como luchas de clases por encima de las cuestiones políticas de coaliciones multclasistas relativamente incipientes? Thompson considera que sí, puesto que este es el proceso mediante el cual las clases 'reales' (objetivas) se forman (tanto en un sentido material como político) y toman conciencia propia como clase. Su argumento se fundamenta en el énfasis que le da al proceso histórico de formación de clase y sus relaciones -basando su caso en la teleología histórica- que una clase obrera inglesa *sí* surgió eventualmente (se proletarizó) y se convirtió en una clase consciente (aunque esto último es debatible). Si estos grupos que Thompson identificó *no* se hubieran proletarizado por completo -si hubieran derrocado al Estado y establecido una economía no capitalista (ya sea socialista o simplemente más atrasada)- dudosamente Thompson hubiera definido a la futura clase obrera inglesa como *una clase* durante el proceso de lucha.

¿Dónde nos deja esto a los indígenas y ladinos guatemaltecos? Evidentemente, en una situación muy distinta. Se podría argumentar que la lucha entre los indígenas y el Estado guatemalteco ha sido engendrada por las mismas presiones de proletarización, lentas pero incesantes, que los indígenas han intentado resistir de muchas maneras pero

sobre todo a través de la utilización de símbolos de identidad étnica con el fin de unificar a las comunidades de interés. Se podría argumentar que los ladinos más recientes representan a los indígenas 'perdedores' en esta lucha, es decir, aquellas personas que han perdido las bases materiales y culturales de resistencia a la proletarización completa. A partir de esta afirmación el liderazgo revolucionario en Guatemala ha concluido que la clase obrera 'en formación' es el proletariado ladino, pero se han percatado del hecho de que el ladino tiene una menor consciencia revolucionaria que los indígenas (en parte debido a su creencia en la posibilidad de movilidad social a través del cambio cultural, y reforzado en la vida diaria por las condiciones de mayor opresión económica y política que sufren los indígenas). A pesar de que eventualmente descubrieron que los indígenas poseían una mayor conciencia militante de su opresión que los ladinos pobres, los líderes revolucionarios consideraron a la militancia indígena peligrosamente sectaria, por su incapacidad de adquirir una solidaridad con el proletario ladino. Por lo tanto, es comprensible el hecho de que los líderes revolucionarios acusan tanto a los indígenas como a los ladinos de una conciencia falsa, dados sus supuestos sobre clase y conciencia de clase.

Permítanos considerar por un instante lo que significaría aceptar como cierto el conocimiento de 'sentido común' indígena³⁵ de que la fuente de su opresión en Guatemala es el racismo y las acciones políticas del Estado. Supongamos, además, que mientras la situación especialmente desventajosa de los indígenas guatemaltecos se mantenga, el proletariado ladino no sentirá una mayor solidaridad hacia ellos de lo que los indígenas actualmente sienten hacia los ladinos pobres, es decir, que al proletariado ladino le faltará una conciencia de clase generalizada. Finalmente, supongamos que la presente lucha entre los indígenas guatemaltecos y el Estado es revolucionaria y que, independiente de su resultado, va a transformar las relaciones de clase presentes (en un sentido 'objetivo'). ¿Podemos considerar a la Guatemala contemporánea como un caso de lucha de clases sin clases?

Yo considero que podemos y debemos por las siguientes razones. La posición del Estado consistentemente en contra de los indígenas ha producido una unidad de sus intereses en contra del Estado³⁶. Esta unidad es autoconsciente, fácilmente expresable y a menudo puesta en práctica, aunque se

manifiesta de una manera simbólica (ya sea cultural o étnica). A pesar de que frecuentemente expresa una concepción étnica comunal y no general, esta unidad puede y se ha expandido más allá de la comunidad bajo circunstancias donde la acción colectiva es factible y más efectiva que la respuesta local. Puesto que el Estado ha interpretado a la 'clase' en términos étnicos (o la etnia en términos clasistas) es razonable que los indígenas creen que su opresión está enraizada en el racismo y la cultura. El hecho de que hayan interpretado su realidad de tal manera que los intereses 'étnicos' superan a los 'de clase' (al punto de influir sobre las divisiones sociales dentro de las comunidades indígenas) refuerza la percepción del Estado con respecto a la identidad de clase indígena.

Por lo tanto, no nos debe sorprender el hecho de que prácticamente todos los guatemaltecos, tanto indígenas como ladinos, consideran que la división de su sociedad - cultural, social, económica y política- se encuentra entre los indígenas y los que no lo son, y lo interpretan como una división de clase. Esta interpretación crea una división de clase *de facto* -tanto en el sentido material y político como en las percepciones. El hecho de mantenerse indígena significa una resistencia relativamente exitosa a la proletarización. Esto es cierto en todas las comunidades indígenas; Totonicapán es, simplemente, una variante un poco más sofisticada de este tema general. 'Convertirse' en ladino es proletarizarse. Los que resisten la proletarización y los que han capitulado ante ella tienen intereses muy distintos con respecto a las otras clases y el Estado; una comprensión de estas diferencias podría utilizarse para sobreponerse al orden social actual y sus relaciones de clase. La lucha de clases en Guatemala siempre ha tomado la forma de un conflicto étnico. La base material a partir de la cual se iguala a la clase y a la etnia es tan falsa hoy día como lo fue en el pasado. Los indígenas y los ladinos continúan perteneciendo a diferentes clases, porque los símbolos de la etnia se han convertido en los símbolos de la resistencia a la proletarización. El conflicto étnico es la fuerza predominante para la preservación de estas diferencias de clase.

Es importante dejar claro el hecho de que no todas las formas de conflicto étnico implican una lucha de clases. Diferentes grupos pueden apropiarse de los símbolos de la identidad étnica debido a variadas razones que no necesaria-

mente implican una lucha de clases. Uno de los problemas de la mayoría de los estudios de relaciones étnicas es que le imponen a estas relaciones una forma universal -una posición que es indefendible. El caso particular del conflicto étnico que estamos analizando es un ejemplo de lucha de clases (sin clases) porque claramente involucra una relación material entre los grupos y afecta esas relaciones: es una lucha pues busca derrocar o transformarlas. El hecho de que este conflicto tenga además otros objetivos, tales como el fin de la opresión racial, no le resta importancia a la lucha de clases. Los indígenas ven su opresión como indígenas en términos de clase -como lo hace el Estado guatemalteco recíprocamente.

La mayoría de los marxistas asumen, al igual que los estudiantes de relaciones étnicas, una forma universal de la lucha de clases: las clases ya formadas ven su opresión en términos puramente materiales y luchan por transformar esas relaciones materiales que los oprime como clase. Esta posición tampoco es defendible. Como ha afirmado Thompson, las clases se forman en la lucha y empiezan a ver su opresión como clase en el transcurso del conflicto. La razón inicial de la lucha no necesariamente es material, pues en Inglaterra puede ser por derechos políticos. Pero si la base de la lucha tiene sus raíces en relaciones materiales relevantes a la clase, el proceso se convierte con el tiempo en una lucha de clases. En contraste con lo que afirma Thompson, se deben ver dichos conflictos como basados en la clase, aunque no resulten en la formación completa de clases 'objetivas'. Si este no fuera el caso, tendríamos que esperar el resultado antes de emitir el diagnóstico; si fuéramos revolucionarios, nuestra paciencia se podría acabar. Dejando de lado las implicaciones políticas, debemos considerar tales conflictos como luchas de clase (sin clases) debido a su efecto material sobre la formación de clases (y la conciencia de clase).

Asumir esta posición descrita anteriormente no requiere suposiciones teleológicas. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, existen pocas esperanzas de que los conflictos indígenas vayan a tener mayores efectos a largo alcance que el retraso de la proletarización. Pero precisamente debido a estos conflictos, el largo alcance puede estar muy lejano. Es más, tanto las relaciones de clase como la naturaleza del capitalismo en Guatemala podrían verse profundamente

estudiantes guatemaltecos prevén -una total proletarización y la extinción de la cultura autóctona. A pesar de todo, una buena cantidad de las revoluciones sociales más importantes han ocurrido en formaciones sociales en las que el proceso de proletarización estaba bastante incompleto.

Esto nos lleva a un cuestionamiento final: ¿Cuáles son las implicaciones revolucionarias de la lucha de clases actual en Guatemala? Esta pregunta tiene dos partes. En primer lugar, ¿se podría considerar una transformación revolucionaria un cambio social que busca simplemente el revestimiento de la opresión 'de clase' experimentada por los indígenas? En otras palabras, podría haber una transformación revolucionaria que ignore la opresión social que ha sufrido el proletariado ladino? En segundo lugar, ¿se podría considerar una transformación social que busque simplemente el revestimiento de la opresión de las relaciones de clase 'objetivas' en Guatemala una transformación revolucionaria? En otras palabras, ¿podría existir un cambio revolucionario que ignore la opresión racial/étnica que sufren los indígenas? Mi respuesta a ambas preguntas es afirmativa aunque el proceso revolucionario en ambos casos sería incompleta, puesto que ciertas 'bases clasistas' de opresión en Guatemala se mantendrían.

En mi opinión, el fin de la opresión de clase sufrida por los indígenas tendría implicaciones revolucionarias porque terminaría el proceso de proletarización en Guatemala; al hacerlo, transformaría totalmente las relaciones étnicas y de clase existentes. El modelo tradicional del capitalismo en Guatemala no podría sobrevivir si se cumplieran las demandas de los indígenas, pues estos terminarían el proceso de proletarización así como el control coercitivo sobre la mano de obra no proletaria. No queda claro lo que surgiría para sustituir al capitalismo tradicional guatemalteco en dichas circunstancias. Antes de eliminarse otras formas de opresión clasista, es dudoso que dicha transformación pueda ocurrir del todo. Sin embargo, las implicaciones revolucionarias de las demandas indígenas refuerzan el argumento de que el conflicto de los indígenas guatemaltecos es una lucha de clases, y con implicaciones revolucionarias. Este argumento se sustenta con la creencia de que las demandas y los análisis de los indígenas son una parte del programa revolucionario, aunque no se crea

que sean suficientes para una transformación revolucionaria.

Si el liderazgo revolucionario guatemalteco convence a los indígenas que luchen contra la opresión de clase solamente de acuerdo con un análisis que ve a todos los trabajadores guatemaltecos como proletarios y oprimidos por los capitalistas, la transformación revolucionaria también sería posible pero igualmente incompleta. No hay por qué creer que con la erradicación del capitalismo en Guatemala todas las otras formas de opresión -racial, étnica, sexual o la ejecutada por el Estado (ya sea un Estado 'revolucionario' o no)- desaparecerían. Ya hemos visto casos de sociedades revolucionarias que han erradicado las diferencias de clase 'objetivas' manteniendo otras formas de opresión, practicadas aun por el Estado³⁷. El análisis indígena de opresión estatal es pertinente tanto a una sociedad socialista como a una capitalista.

¿Qué podemos decir con respecto al hecho de que el lenguaje indígena de resistencia no tiene una visión clara de una sociedad futura? ¿Podemos aceptar como revolucionarias las demandas de una 'clase' supuestamente al margen de la historia? Aceptar este argumento sería reconocer que la proletarización es una condición necesaria para una transformación revolucionaria, una conclusión basada en la premisa de una visión evolucionista del mundo y sus transformaciones, dándole un privilegio absoluto a la vida material sobre su interpretación. El capitalismo le da una visión futura al socialismo, sólo por el hecho de que el socialismo es la negación del capitalismo. Pero todas las visiones revolucionarias son negaciones del presente en el sentido de que sueñan con una vida sin una particular forma de opresión, ya sea de clase, raza o sexo. El futuro sólo puede ser construido sobre las contradicciones y el lenguaje del presente, y no hay nada en el presente que debería privilegiar a la opresión de clase sobre todas las demás formas de opresión. El hecho de que los indígenas no hayan encontrado una tradición intelectual para defender su visión -una vida sin la opresión racial, cultural y el poder estatal- similar a lo que la tradición marxista le ha ofrecido al proletariado, no quiere decir que sus objetivos son menos revolucionarios o visionarios.

Se podría concluir, entonces, que es necesario eliminar cualquier forma de opresión clasista en Guatemala para que pueda surgir una sociedad verdaderamente revolucionaria,

sin afirmar que todas las demás formas de opresión deberían considerarse secundarias y derivadas. Si uno está de acuerdo con el argumento aquí planteado en el sentido de que el conflicto indígena en Guatemala es una lucha 'de clases', sería necesario reconocer el hecho de que ni siquiera la opresión de clase sería erradicada en Guatemala con la simple eliminación de la explotación capitalista. Si surgiera en Guatemala una sociedad socialista que ignorara las demandas de igualdad total para los indígenas o las mujeres dentro de la sociedad -sometiéndolos a una mayor proletarización para obtener el excedente necesario para construir una sociedad libre de miseria- la opresión de clase se mantendría. Este hecho es, por supuesto, la gran contradicción, el dilema y la tragedia de las sociedades socialistas modernas. La opresión política en nombre de la 'acumulación primitiva socialista' podría ser menos virulenta que las formas tradicionales de opresión clasistas, pero no necesariamente es más justificable. Si el marxismo se va a convertir en la verdadera teoría de la liberación en América Latina, deberá liberarse del dogmatismo que reduce a las antiguas culturas de resistencia e identidad étnica a simples categorías de clase objetivas y epifenómenos.

NOTAS

1. La versión original de este artículo fue presentado en el seminario de profesores de la Universidad de Duke, cuyo tema fue Marxismo y Sociedad, en febrero de 1985. Quisiera agradecer a las siguientes personas por sus críticas constructivas del mismo: Chuck Bergquist, Don Donham, Brackette Williams, Robert Williams, Margery Wolf y Al Zagarell.

En inglés fue publicado por New Left Books, 1987, pp. 197-217.

2. Para una descripción popular de la historia política reciente de Guatemala, el cual describe los actores principales y objetivos de los tres movimientos revolucionarios a partir de 1944, véase: Luisa Frank y Phillip Wheaton, *Indian Guatemala: Path to Liberation*. (Washington, D.C.: Epica Task Force, 1984). Para un análisis más reciente acerca de la situación actual en Guatemala, donde la mayor parte de la actividad insurgente ha sido neutralizada pero no totalmente controlada, véase a George Black, "Garrison Guatemala", En: *Report on the Americas*, NACLA (enero-febrero 1983); y "Guatemala - the War is Not Over", en *Report on the Americas*, NACLA (marzo-abril 1983).

3. Véase a George Black. "Central America: Crisis in the Back-yard", en: *New Left Review* 135 (1982). En su análisis contrasta a los grupos políticos y las luchas en Guatemala, El Salvador y Nicaragua y describe las diferencias fundamentales en el desarrollo estatal y de clase en los tres países.
4. Los indígenas rurales guatemaltecos difieren enormemente de los campesinos europeos tradicionales. Los indígenas rurales raramente arriendan o comparten la tierra; por el contrario, desde finales del siglo XIX, se han inclinado por la propiedad individual de pequeñas parcelas. En general, invierten menos del 50% de su tiempo productivo y obtienen menos del 25% de sus ingresos de cualquier tipo de actividades agrícolas, dedicándose sobre todo a la artesanía rural, al comercio a pequeña escala y al intercambio. (Para más información, véase la cita 23).
5. Una explicación de las circunstancias que conllevaron a la retención de la identidad étnica en el Occidente guatemalteco, en oposición a otras regiones centroamericanas, y como esto ha configurado muchas de las instituciones sociales y políticas de Guatemala, aparece en mi artículo "Local History in Global Context: Social and Economic Transformations in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984).
6. Véase: E.P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without class?", en *Social History* 3 (1978); Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (London, Verso, 1980), especialmente el capítulo 2; Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), sobre todo el capítulo 3. (El argumento de Jones aparece en forma resumida en "The Language of Chartism", en J. Epstein y D. Thompson, editores, *The Chartist Experience* (Londres, 1982), pp.3- 58).
7. Me refiero a la visión más "ortodoxa" del punto de vista crítico, elaborado originalmente por George Lukács como una posición epistemológica en su obra *History and Class Consciousness* (Londres: Merlin Press, 1968). Una posición más recientemente publicada es la de Ellen Meiksins Wood es su artículo "Marxism Without Class Struggle?", en *Socialist Register* (1983), pp. 239-271. De la misma autora, véase, además, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism* (Londres: Verso, 1986).
8. Karl Polanyi, en su obra *The Great Transformation* (Nueva York, 1944), nos ofrece una de las mejores y primeras afirmaciones 'negativas' sobre las diferentes bases sociales entre las economías capitalistas y no-capitalistas. A partir de entonces, ha surgido un debate entre los antropólogos con respecto a la manera más apropiada de describir a las economías no-capitalistas. Maurice Block analiza este debate en su

obra *Marxism and Anthropology* (Oxford, 1985), demostrando su existencia desde el pensamiento marxista anterior. En 'The Social Context of Technological Change in Four Malaysian Villages', en *Man*, N.S. 16 (1982), Joel Kahn nos ofrece una crítica muy útil de esta posición negativa.

9. El antropólogo Bourdieu presenta su posición general y metodología en su libro *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Se podría argumentar que su posición es similar a la de Antonio Gramsci, como lo han interpretado algunos intelectuales, como por ejemplo Ernesto Laclau en *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: Verso, 1977), pp. 138 en adelante, y Chantal Mouffe en 'Hegemony and Ideology in Gramsci', en *Gramsci and Socialist Theory* (Londres: 1979), pp. 259-288. Véase, además, a Laclau y Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres: Verso, 1985).
10. Véase a Bourdieu, *Op. Cit.*, pp. 72-95 y a Antonio Gramsci en *Selections from the Prison Notebooks*, editado y traducido por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (Nueva York, 1971), pp. 323-337.
11. Thompson, pp. 149, 151.
12. *Ibid.*, p. 151.
13. Anderson, p. 43.
14. Stedman Jones, p. 13.
15. *Ibid.*, p. 52.
16. Un planteamiento reciente sobre esta posición aparece en el libro de Barry Smart *Foucault, Marxism, and Critique* (Londres, 1983).
17. Véase Gramsci, pp. 365-366, 395-397; Bourdieu, pp. 82-87.
18. Este planteamiento ha sido adoptado por G.A. Cohen en *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton, 1978). Una posición más cercana a la mía ha sido desarrollada por Ernesto Laclau en *Politics and Ideology in Marxist Theory*.
19. Véase Gramsci, pp. 410-414.
20. Para una comprensión más completa del contexto que nos concierne, véanse los siguientes artículos de la autora: 'Class and Class Consciousness in Prerevolutionary Guatemala', *Working Paper 126*, Latin American Program, The Wilson Center (Washington, D.C., 1984); 'Does a Commodity Economy enrich the Few While Ruining the Masses?' en *Journal of Peasant Studies* 11 (1984); 'Labor and International Capital in the Making of a Peripheral Social Formation:

Guatemala 1850-1980', en *Labor in the Capitalist World-Economy*, C. Bergquist, ed. (Beverly Hills: Sage Publications 1984), pp.135-156; y 'Local History in Global Context: Social and Economic Transformations in Western Guatemala', *Op. Cit.*

21. Estos comentarios sobre las relaciones de clase 'objetivas' en el Occidente guatemalteco (donde vive la gran mayoría de los indígenas), se basa en lo siguiente. Entre 1976 y 1978, antes de la actual crisis revolucionaria, pasé aproximadamente dos años y medio examinando sistemáticamente las relaciones de clase, ocupaciones y producción en la región; encuesté a 13751 jefes de hogar (masculinos) en 31 pueblos, con respecto a su ocupación y producción. Un análisis completo de los resultados aparece en mi artículo, 'Survival Strategies Among Rural Smallholders: A Case Study of Guatemala', reporte presentado ante la Oficina Internacional de Fuerza Laboral, Departamento de Empleo y Desarrollo (agosto de 1985).
22. Para los indígenas, la comunidad se refiere al municipio. De los 325 existentes en Guatemala, aproximadamente 150 son predominantemente indígenas, y se localizan sobre todo en el altiplano occidental del país. El municipio es una institución administrativa carente de raíces prehispánicas; está compuesta de diferentes parcialidades (las cuales sí tienen antecedentes precolombinos) unificados por los españoles poco tiempo después de la destrucción de la conquista, con el objeto de controlar a la población nativa. La constante lucha indígena por lograr autonomía política y económica, a través de los canales provistos por la administración municipal, eventualmente forjó una 'comunidad de intereses' en el municipio. Véase mi artículo, mencionado en la cita #5, pp. 197-200
23. En el libro *Historia social de los Quichés* de Robert M. Carmack (Guatemala, 1979) se discute el activismo político de Totonicapán desde la conquista hasta los años setenta del presente siglo. No existe publicación alguna que intente explicar su falta de participación en los levantamientos indígenas entre 1978 y 1982. Mi hipótesis es la de que las áreas de insurgencia fueron aquellas más afectadas por las medidas de contrainsurgencia tomadas por el Estado, las cuales controlaron la amenaza ya percibida en las zonas indígenas antes de que se concretizara. En algunos casos (aunque no todos), las áreas insurgentes eran aquellas donde pequeños grupos guerrilleros tenían una actividad más abierta; la guerrilla pareciera haber escogido las zonas más remotas o por lo menos aquellas donde existía una fuerte dependencia del trabajo estacional en las plantaciones. (Véase a Mario Payeras, 'Days of the Jungle', en *Monthly Review* 35 (1983). Por lo tanto, los guerrilleros se esforzaron poco por organizar a los artesanos de Totonicapán, considerándolos una 'pequeña burguesía'. (Véase mi artículo, mencionado en la cita #5, pp. 219-224).
24. Administrativamente, Guatemala está dividida en 22 departamentos, cada uno de los cuales posee un centro administrativo a través del cual los burócratas estatales, invariablemente ladinos, controlan la política local. Los municipios son unidades administrativas más pequeñas cuyos representantes políticos eran asignados por el

gobierno central hasta 1950, pero en la actualidad tienen un poder bastante limitado. La comunidad de Totonicapán está compuesta del Municipio de Totonicapán, dirigido por el pueblo del mismo nombre, el cual es además el centro administrativo del Departamento de Totonicapán. Como entidad social, el municipio es predominantemente indígena. La población ladina urbana, la mayor parte de ella transitoria, tiene poco arraigo en el pueblo. Sin embargo, su presencia en la comunidad ha tenido consecuencias importantes para la identidad social indígena. Prácticamente todos los municipios indígenas de Guatemala tienen por lo menos un puñado de familias ladinas que marcan la frontera étnica tanto en el sentido local como general.

25. Las reformas políticas posteriores a la 'revolución' de 1944 le otorgaron a los indígenas un mayor acceso a las funciones económicas y políticas fuera de su comunidad. Para una descripción general de estos cambios, véase a Richard N. Adams, *Guatemala: Crucifixion by Power* (Austin, 1970). Un análisis de las consecuencias de estos cambios en las comunidades indígenas aparece en mi artículo, mencionado en la cita #5, pp. 210-219.
26. Una descripción más detallada de las diferencias entre las zonas de los municipios indígenas en el Occidente guatemalteco aparece en las obras mencionadas en las citas #20 y #21.
27. Véase Smith, 'Does a Commodity Economy Enrich...?'
28. *Ibid.* pp. 84-89.
29. Véase a Smith, 'Class and Class Consciousness in Prerevolutionary Guatemala', pp. 18-24.
30. Una historia breve de los puntos de vista guatemaltecos en cuanto a la relación entre raza y etnia se encuentra en Roxanne Dunbar Ortiz, *Indians of the Americas* (Nueva York, 1984)pp. 110-115. El debate sobre este tema entre los intelectuales guatemaltecos ha tenido amplias implicaciones políticas. Véanse especialmente a Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo* (Guatemala, 1971); y Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México, 1970). Todos los intelectuales guatemaltecos (ninguno de los cuales se auto-define como indígena) reconocen que en general existe en Guatemala una congruencia entre clase y etnia, pero consideran equivocadamente que los indios constituyen una sola clase 'objetiva' (ya sea campesino, trabajador o semi-proletario). Su mayor preocupación se refiere a los ladinos -la posición de clase y conciencia de los explotadores que además son explotados. El asunto está fuertemente cargado políticamente pues tiene que ver con el cuestionamiento sobre el grupo social, indígena o ladino, que representa a la identidad nacional 'real'. Por lo tanto, el debate enfoca la naturaleza y futuro de la identidad nacional guatemalteca más que las relaciones étnicas y de clase.

31. Un buen análisis de los puntos de vista contemporáneos con respecto a raza y cultura en Guatemala ha sido realizado por Joseph Pasini, "El Pilar", A Plantation Microcosm of Guatemalan Ethnicity', tesis doctoral sin publicarse, Universidad de Rochester. Pasini colaboró como sacerdote además de antropólogo en una extensa y tradicional plantación cafetalera. El describe en detalle las diferentes creencias sobre cultura y raza que tiene cada grupo (propietarios burgueses [europeos], administradores ladinos, trabajadores ladinos, trabajadores indígenas permanentes, trabajadores indígenas temporales y artesanos indígenas locales) que conforma la comunidad de la plantación. Los comentarios con respecto a las creencias indígenas sobre raza, tradición y comunidad se basa en mi trabajo de campo en Guatemala. Otros estudios antropológicos además de algunas de las descripciones de los mismos indígenas, confirman lo señalado. Véase, por ejemplo: Kay Warren, *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town* (Austin, 1978); John Hawkins, *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala* (Albuquerque, 1984); Ricardo Falla, *Quiché rebelde* (Guatemala, 1983); James Sexton, *Son of Tecun Umán: A Maya Indian Tells his Life Story* (Tucson, ARIZ., 1981); Elizabeth Burgos-Debray, ed. *I... Rigoberta Menchú* (Londres: Verso, 1984).
33. Las mejores fuentes con respecto a la posición adoptada por la oposición armada en Guatemala en cuanto a la cuestión 'nacional' o étnica y sobre la manera apropiada para integrar a los indígenas en una lucha revolucionaria, son las siguientes: *Polémica* (1981-), una publicación del Instituto Centroamericano de Documentación e Investigaciones Sociales (A.P. 174, San José, Costa Rica), la cual publica muchas de las declaraciones políticas de los cuatro grupos armados opositores; y *Compañero* (1980 la Revista Internacional del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo), la cual ha llevado a cabo una mayor cantidad de análisis públicos sobre la cuestión indígena que de otros grupos. (La traducción al inglés se puede obtener a través de Solidarity Publications, A.P. 40874, San Francisco, CA.). El mejor análisis sobre la izquierda guatemalteca, disponible en inglés, es el panfleto, *Dare to Struggle, Dare to Win*, Concerned Guatemalan Scholars, Nueva York, 1981. También es interesante el testimonio del guerrillero guatemalteco (miembro del EGP), Mario Payeras, 'Days of the Jungle' en *Monthly Review* 35 (1983). Desgraciadamente, estas últimas dos fuentes están bastante viejas; aun no existe algún análisis útil sobre la situación actual. Por ejemplo, Payeras, o Comandante Benedicto, y un grupo de sus compañeros, se han separado del EGP y han formado una nueva agrupación, en parte debido a la 'cuestión indígena'.
34. Véase Smith, 'Labor and International Capital...', pp. 146-152.
35. En términos generales, utilizo el concepto de conocimiento de 'sentido común' de acuerdo con lo que Pierre Bourdieu define como 'habitus' o conciencia práctica (Bourdieu, *Op. Cit.*, pp. 72-95) y lo que Gramsci define como 'sentido común' (Gramsci, *Op. Cit.*, pp. 323-337).

36. Véase Smith, 'Local History in Global Context', pp. 219-224
37. Con respecto a este tema, véase, por ejemplo, a Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* (Londres: NLB, 1978); y Michael Burawoy, *The Politics of Production* (Londres: Verso, 1985).