



AVISO LEGAL

Título: *Rebelión estamental y el origen del Estado finquero en Guatemala, 1780-1940*

Autor: Palencia Frener, Sergio Guillermo

Colaborador del libro: Brutus H. Marie-Nicole (diseñadora)

ISBN: 978-607-30-3481-4

Trabajo realizado con el apoyo del programa PAPIIT IN401316

Forma sugerida de citar: Palencia, S. G. (2020). *Rebelión estamental y el origen del Estado finquero en Guatemala, 1780-1940*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

REBELIÓN ESTAMENTAL Y EL ORIGEN DEL ESTADO FINQUERO EN GUATEMALA, 1780-1940

SERGIO PALENCIA FRENER



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Laura Hernández Ruiz

Encargado de Publicaciones

Gerardo López Luna

REBELIÓN ESTAMENTAL
Y EL ORIGEN DEL ESTADO FINQUERO
EN GUATEMALA,
1780-1940

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

25

REBELIÓN ESTAMENTAL
Y EL ORIGEN DEL ESTADO FINQUERO
EN GUATEMALA,
1780-1940

Sergio Palencia Frener



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2020

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del proyecto de investigación PAPIIT IN401316, etapas 28: “Guatemala en guerra. Historia, memoria y debates actuales”.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Palencia Frener, Sergio, autor.

Título: Rebelión estamental y el origen del Estado finquero en Guatemala, 1780-1940 / Sergio Palencia Frener.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe, 2020. | Serie: Colección historia de América Latina y el Caribe ; 25.

Identificadores: LIBRUNAM 2087511 | ISBN 978-607-30-3481-4.

Temas: Encomiendas (América Latina). | Guatemala – Historia. | Guatemala – Condiciones económicas.

Clasificación: LCC F1437.P35 2020 | DDC 972.8—dc23

Diseño de portada: M.A.V. Marie-Nicole Brutus H.

Foto de portada: Indígenas akatekos en la rebelión de 1981, Huehuetenango. Fuente: Ejército Guerrillero de los Pobres. *Informador Guerrillero*. Guatemala, Centroamérica, año II, No. 27, agosto 1983.

Primera edición: octubre de 2020

Fecha de edición: 3 de octubre de 2020

D.R. © 2020. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán
C.P. 04510, México, CDMX

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° Piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, CDMX
<http://www.cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc@unam.mx

ISBN 970-32-3580-8 (colección)
ISBN 978-607-30-3481-4 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

Índice de ilustraciones	11
Prólogo	13
Prefacio	27
Introducción: rastreando el horizonte	31

PRIMERA PARTE

Un bosque en movimiento. El significado de la crisis del régimen colonial y estamental, 1780-1860	57
Introducción	60
I. La Colonia: forma estamental del poder	63
1. Conquista, resistencia y esclavitud	64
2. Formas de dominación en la Colonia: encomienda y estamento	71
3. Propiedad territorial y trabajo excedente	80
4. Emergencia del ladino: expropiación privada y lucha campesina	90
5. Crisis de la forma estamental-colonial	98
II. Rebelión de la Montaña: estamento y mercado mundial ..	113
1. La forma estamental reconfigurada en el Estado independiente	114

2. Proceso de síntesis: valor y forma estamental	121
3. La Rebelión de la Montaña: crisis y lucha por el valor de uso comunitario.	131
4. Síntesis histórica del valor como forma finquera.	146
5. Estamento, forma estatal y capitalismo	157
6. Transición. En los albores de la guerra de expropiación, 1871	170

SEGUNDA PARTE

Embestida finquera. La finca como subordinación estamental, 1860-1940	173
Introducción	176
III. Comunidades indígenas y finca: formas y tendencias	179
1. Comunidad indígena: forma estamental y rebasamiento	180
A. <i>Ixim achi'</i> : producción orientada al valor de uso.	181
B. <i>Chinamit</i> y pueblo de indios: patrón organizativo	187
C. Ciclos temporales y experiencia comprimida	195
D. El cuerpo de la comunidad: mito, tensión y apertura.	203
2. La finca: forma social de subordinación.	212
A. El estamento y la producción de valores de cambio.	215
B. Proceso de subordinación finquera	222
C. Tiempo y espacio finquero.	229
D. El cuerpo desde la forma finquera	239
IV. Expropiación territorial y apropiación del excedente de trabajo.	251
1. Expropiación finquera de la tierra	252
A. Proceso de expropiación.	253
B. Ataque al cuerpo social de la comunidad	264
a. La servidumbre colectiva como nacionalización guatemalteca	267

b. Lucha de los nombres y los idiomas.....	271
c. Choque del valor de uso comunitario y el valor de cambio.....	275
2. Apropiación finquera del excedente de trabajo.....	280
A. Formas y flujo de apropiación. Distinción histórica.	282
B. Formas de coacción directa y el proceso de totalización capitalista.....	297
V. Forma finquera y lucha de clases.....	311
1. Tiempo y espacio finquero-nacional y resistencia comunitaria	312
A. El municipio finquero como espacio resistido	313
B. El tiempo del alcohol y la embriaguez apropiada ...	319
2. Personificaciones de las relaciones finqueras-serviles ..	324
A. El finquero y el Estado de la gran propiedad territorial	325
B. Personificaciones finqueras del flujo expropiador de la tierra	331
C. Personificaciones finqueras del flujo apropiador del excedente de trabajo.....	335
3. Enfrentamiento: la finca en la comunidad, la comunidad en la finca	342
A. La finca en la comunidad	349
B. La comunidad en la finca.....	354
4. Revuelta india contra la sujeción finquera-ladina.....	357
A. San Juan Ixcay, 1898: q'anjobales contra el proceso estatal de apropiación.....	359
B. Patzicía, 1944: kaqchikeles contra ladinos propietarios y explotadores.....	367
5. Transición. Dictadura cafetalera: entre Guatemala y Patzicía.....	379
Epílogo: hacia la revolución social.....	383
Bibliografía	397

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

FOTOGRAFÍAS

Imagen 1. Principales y ancianos indígenas, 1915	204
Imagen 2. Mujeres y niñas cortadoras de café, hacia 1915. . .	225
Imagen 3. Minerva le habla a Estrada Cabrera: “mirad vuestra obra”	244
Imagen 4. El ejército estamental, 1915. En el centro Manuel Estrada Cabrera	262

MAPAS

Mapa 1. Rebelión de la Montaña y Estado de los Altos, 1838..	136
Mapa 2. Producción cafetalera en Bocacosta, 1930	267
Mapa 3. Movilización laboral a las fincas, 1930	286
Mapa 4. Zonas de conflicto, motines, represión, 1898-1940. Vías férreas y puertos	358

PRÓLOGO

LA FORJA DEL FUTURO O EL RETORNO DE LA GUILLOTINA

Este ensayo de sociología histórica de Sergio Palencia Frener devela la conformación del capitalismo estamental en Guatemala, una de las sociedades más crueles y desiguales del continente americano. Es un libro de excepcional rigor teórico con un sólido aparato conceptual, que se aleja de las interpretaciones fáciles y las periodizaciones que han prevalecido en el estudio de la historia guatemalteca. El autor muestra la formación estamental de lo indio, lo criollo y lo ladino, y la resistencia del estamento indígena al poder del estamento finquero, a menudo invisible en los cortes clásicos de la historia académica convencional y en las verdades hegemónicas de la historia oficial.

Esta fascinante historia de la Guatemala estamental debe leerse en diálogo crítico con otros conceptos usuales en el debate sobre la dominación en América Latina, como jerarquías múltiples, “razas”, castas, clases, estratos, capas, nacionalidades, grupos étnicos, minorías, pueblos indígenas y pueblos ancestrales. En una sociedad

jerárquica en donde se aprecia mucho el abolengo, el linaje, la sangre limpia y el origen noble y aristocrático, es importante observar con mayor atención las jerarquías entre estamentos enfatizadas en este trabajo, y que la mayoría de las veces son impasables y siguen férreamente vigiladas por el liderazgo moral de la blancura de la elite, que decide el lugar que corresponde ocupar a cada estamento.

Este libro provee una narrativa histórica y herramientas conceptuales que, contemporizadas, permiten comprender el atraso político del estamento oligárquico guatemalteco blanco, criollo y ladino blanqueado. Se muestra el proceso económico-político que posibilita la reproducción de una sociedad aferrada a la admiración por la buena cuna, el apellido fuerte, la hidalguía de los cristianos viejos y la sangre fina reciclada por la gente decente y los grandes finqueros y potentados, que rechazan a los igualados y a todos los plebeyos, indígenas o mestizos estigmatizados como shumos o choleros, esos que forman la muchedumbre abyecta, el estamento neocolonial que debe ser mantenido a raya y que escasamente merece acceder al estatus ciudadano.

Palencia Frener analiza la génesis del Estado finquero desde el seno mismo de la sociedad colonial y la conformación del capitalismo estamental, que echó mano del racismo para garantizar el tránsito del estamento indígena (que vivía gracias a una producción orientada al valor de uso), a una república estamental establecida a partir de la expropiación masiva de tierras y trabajo indígena. El autor disecciona de manera minuciosa la formación del capitalismo estamental, cuya operación depende de colocar en situación de inferioridad a la mayoría indígena, estigmatizándola como masa vil y degenerada, urgida siempre de ser disciplinada por la fuerza y mantenida en un estatus servil que no precisa de escuela, vivienda digna y salario honorable en los términos de la democracia burguesa. El enfoque estamental de Palencia puede leerse entonces en función de los enormes beneficios económicos que el racismo ha reportado

al estamento finquero, y que ha motivado que se movilicen los sentimientos cristianos y los actos de contrición y filantropía falsa para simular que se le combate.

En Guatemala es fácil y barato reducir el racismo a la fábula entre buenos y malos patronos, o buenos y malos cristianos que, somatándose el pecho, intentan lavar la culpa por siglos de agresiones y brutalidades. Después de todo, los indios son haraganes y se les hace un bien forzándolos a trabajar a cambio de un mísero salario. Esa ha sido la bandera civilizadora del liberalismo finquero, y Palencia muestra con precisión cómo el capitalismo estamental construyó un Estado y un ejército garantes del poder oligárquico que gracias a los bajos impuestos y la extrema desigualdad obtienen altísimas tasas de ganancia que son en su mayor parte invertidas en el extranjero.

El andamiaje teórico de Palencia Frener anclado en la economía política regresa el análisis del racismo como factor estratégico para la reproducción del capitalismo en el contexto de la república estamental guatemalteca. En muchos lugares como en Guatemala, es usual reducir el racismo a un problema de buen o mal trato, buenos o malos patronos, o buenos o malos cristianos. Es frecuente escuchar frases que exhiben esta convicción entre patronos, por ejemplo: “Yo trato bien a mi gente”, “Aquí se le dio trabajo, se le alimentó y se convirtió en hombre (o mujer) de bien”, “Ahora vienen los comunistas a querer expropiar la finca y acusarme de que yo trato mal a mi gente”. Esta mentalidad del referirse a “mi gente” como en tiempos de encomienda se referían a “mis indios” muestra el posicionamiento finquero que considera el cuerpo de los indígenas una propiedad personal, cosificada y reducida a meros brazos, lo que a la fecha permea los espacios urbanos y la nostalgia por las relaciones serviles: el mandonismo, y el no aflojarle el grito a los mozos, que figurativamente permite al estamento blanco oligárquico tratar a los demás con la punta del pie. La arrogancia y

prepotencia, el estilo tetunte y patriarcal del finquero latifundista, se despliega para avanzar sus intereses, proteger a parientes y allegados, o hacer pequeñas concesiones a sus subalternos para reforzar lealtades que deben ser agradecidas una y otra vez. Los encargados de acuerpar esta defensa de las relaciones serviles y de la bondad patronal del estamento finquero son, por lo general, integrantes de una burguesía de servidumbre, gerentes, administradores y otros empleados de cuello blanco que pese a no disfrutar de las prebendas del propietario, ayudan a domesticar las conciencias y comparten el racismo, los valores de la supremacía blanca, el anticomunismo y los dogmas neoliberales fortalecidos en años recientes por el auge del neofascismo euroestadounidense.

El autor conecta el flujo de dominación de la encomienda colonial con la finca cafetalera y, a partir de ello, el lector puede ubicar las raíces de la omnipotencia matona de los junkers guatemaltecos contemporáneos, el prusianismo oligárquico en tierras tropicales con ínfulas aristocráticas que controla la alta burocracia y ha elegido a lo largo de su historia, arreglarlo todo “a morongazos”, como sostuvo poco tiempo antes de morir en 2018 Álvaro Arzú Irigoyen, el más tardío de los gobernantes de la blancura guatemalteca, quien rendía culto al criollismo chapín, promotor de la “democracia dirigida” y continuador explícito del legado autoritario de Pedro de Alvarado, Rafael Carrera, Manuel Estrada Cabrera y Jorge Ubico.

Palencia revisita las discusiones de los años setenta, cuando se pugnaba por identificar el momento preciso a partir del cual podría considerarse capitalista a la formación económico-social guatemalteca, y si para analizar el desarrollo del capitalismo en las sociedades periféricas a los grandes centros de poder imperial era válido hablar de campesinado, proletariado rural o, como después se discutiría en México, nacionalidades, grupos étnicos o pueblos indígenas. De forma más bien esporádica se hablaba entre los historiadores de estamentos como ahora lo hace Palencia, pero nunca en el contexto

marxista y anticapitalista ni con la originalidad que se presenta en este volumen. En el curso de Sociología Guatemalteca que impartió René Poitevin en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos 1979, dedicamos incontables horas a discernir el carácter fundador de lo que Palencia y Sergio Tischler Visquerra llaman el Estado finquero, y los rasgos feudales y precapitalistas de la formación económico social latinoamericana, a partir de la lectura de algunos teóricos de la sociología de la dependencia.

Se vivía la necesidad de ubicar rutas y estrategias para la liberación nacional y el desmantelamiento del colonialismo interno. Hay que decir además que en Guatemala, entonces como ahora, existía un reclamo no completamente público en contra de la vieja guardia de la insurgencia radical, y su incapacidad para instrumentar estrategias de lucha más astutas y sofisticadas. Ayer como ahora sufrimos de enormes deficiencias en la articulación de espacios contrahegemónicos que en todas las épocas de la historia han requerido de algo más que poder de fuego, y sí una comprensión precisa y concreta de las particularidades del proceso de conformación histórica de las estructuras de dominación. Por eso el libro de Palencia es un saludable eslabón intergeneracional, que nos ayuda a complejizar las preguntas y las respuestas sobre por qué el capitalismo junker guatemalteco llegó tarde a la revolución burguesa en 1944, como decía Poitevin, y cuando por fin ésta empezó a florecer, vino el hacha anticomunista a descabezar el incipiente esfuerzo reformista.

Es necesario advertir que se trata de un ensayo que no resiste lecturas superficiales o apresuradas. No es historia anecdótica ni mera denuncia del abultado monto de agravios que caracterizan a la historia de la nación criolla y el liberalismo guatemalteco. Es aconsejable, para leerlo con mayor provecho, visitar la comprensión conceptual de cómo se da la acumulación de la riqueza bajo el capitalismo, un tema anticuado para el elitismo académico conservador, para el cual es más prestigioso alimentar las telarañas

metateóricas que buscar la transformación de un orden caduco. A los veteranos les parecerá obvio regresar a la teoría del valor, pero a algunos lectores les será de utilidad refrescar las premisas de la mercancía-trabajo no pagado como fuente de ganancia para un modelo que jamás podrá ser democrático. Hay que decir además que este libro se apoya en las premisas de la heterodoxia anticapitalista, y decepcionará a quienes esperan encontrar en lo investigado y argumentado por Palencia, una repetición del justicialismo remedial y eurocéntrico, que apuesta por la construcción de la democracia pero sin dismantlar el Estado liberal y su partidocracia.

Es un libro disciplinado en su exposición y argumentación, con tramos que requieren de una lectura detenida para entender la urdimbre que el autor pacientemente elabora, y que continúa el empeño de trabajos pioneros como el de Carlos Figueroa Ibarra sobre El proletariado rural en el agro guatemalteco (1976), gran clásico de los años setenta del siglo xx que leíamos con fruición los interesados en una comprensión marxista del desarrollo del capitalismo en Guatemala, nutrida posteriormente por las investigaciones centroamericanas de Edelberto Torres Rivas y sobre el imperialismo alemán de Julio César Castellanos Cambranes. Palencia dialoga con trabajos como el volumen editado por Carol A. Smith (1990) sobre el Estado y los indígenas, y las contribuciones igualmente innovadoras del Estado liberal y la economía finquera de Sergio Tischler Visquerra, Arturo Taracena Arriola, Ralph Lee Woodward y especialmente con las investigaciones de David McCreery. Estos trabajos son ejemplo de la manera en que a fines del siglo xx los historiadores se adelantaron a los antropólogos para explicar los orígenes del autoritarismo y la violencia genocida en Centro América. Ahora, este libro de Palencia Frener viene a robustecer la nueva historia regional del capitalismo, el genocidio y el racismo en Guatemala, en la que figuran de manera especial, entre otros, los estudios de Matilde González-Izás, Irma Alicia Velásquez Nimatuj,

Edgar Esquit Choy, Aura Cumes Simón, Emma Chirix García, Ruth Piedrasanta, Rosa Torras Conangla, Carlota McAllister, Victoria Sanford, Julie Gibbings y Aaron Pollack.

Palencia critica la inutilidad de aferrarse a fechas calendáricas para establecer periodos en los procesos históricos y propone en su lugar poner atención a los flujos de dominación en el contexto de la lucha entre estamentos. Arranca con la historia de quienes suprimidos en su heterogeneidad fueron convertidos en indios vasallos, abrumados por las epidemias que llegaron antes que los invasores, y por las masacres, el pillaje, los aperreamientos y la violación de mujeres, todo por el ansia del oro que está presente por todas partes en los juicios de residencia que se le siguieron a Pedro de Alvarado.

El libro revisa los detalles de la rebelión de cinco años y medio de los cakchiqueles en contra de los españoles, sus tácticas de guerra (como los eficaces hoyos con estacas), y los usos del poder sobrenatural para combatir a las huestes invasoras. Se caracterizan las contradicciones entre la cruz y la espada, al interior de los propios conquistadores y los patrones de vida señorial, la esclavitud y el régimen de servicios personales que le fueron impuestos a la población y fueron parte del establecimiento de una forma de sociedad de dominio. El trabajo incursiona en las revueltas indígenas, los procesos de estratificación y los actos de poder de alcaldes indígenas que en contextos y épocas específicas se plegaron a los intereses del estamento criollo y finquero.

Examina la crisis del orden colonial, vista desde las reformas borbónicas en Guatemala y el resentimiento de las elites oligárquicas del resto de Centroamérica hacia la guatemalteca, la fragilidad de sus alianzas con la elite independentista mexicana y los traspiés de la administración liberal de Mariano Gálvez enfrentada a las comunidades indígenas, que entregó concesiones territoriales a compañías inglesas en Totonicapán, Chiquimula e Izabal y permitió la entrada de textiles de Inglaterra que aniquilaron la industria artesanal. En

el contexto de la anexión a México, la posterior desintegración del imperio de Agustín de Iturbide y las guerras por mantener la federación centroamericana, la simultaneidad de reacciones locales y populares y la negligencia de Gálvez, dice Palencia, contribuyeron a que se diera la Rebelión de la Montaña, encabezada por Rafael Carrera.

Palencia demuestra lo absurdo de fijar el punto cero del capitalismo cafetalero en la Reforma Liberal de 1871, y en su lugar sugiere poner atención a la revolución intersticial que va de la Rebelión de la Montaña liderada por Rafael Carrera a la movilización de las milicias de ladinos autodenominados “patriotas” que, con la tolerancia de Carrera, se ocuparon de iniciar el despojo territorial de las comunidades indígenas de los departamentos de San Marcos, Quetzaltenango y Huehuetenango. La interpretación de Palencia desmenuza la compleja especificidad de la territorialización colonial y la re-territorialización de Guatemala durante el periodo estudiado, y su revisita a la Rebelión de la Montaña es una referencia fundamental para comprender por un lado el origen del latifundismo ladino y por otro una incipiente y todavía inexistente sociología de la plebe, que nos ayudaría a ver más allá de la dicotomización del país en indígenas y ladinos. Nuestro autor interpreta la alianza de los conservadores con Carrera y el intento separacionista de formación del Estado de los Altos estudiado por Arturo Taracena Arriola, como modalidades contrainsurgentes, en las que resalta la figura del caudillo mediador Carrera, que evitó una guerra de castas, al estilo de las registradas en Yucatán y en la vecina Chiapas. Es un retrato de la república de indios adaptada, según la expresión de Taracena Arriola, versus la patria de los ladinos ladrones armados del occidente, “patriotas” y vendedores de alcohol que competían por explotar al estamento indio.

Otro aporte sobresaliente de este libro es la manera en que a partir de estos “patriotas ladinos”, se produce una estamentalización

nacional gracias a la creación y operación centralizada de un ejército profesional, con capacidad de respuesta regional, que permitirá al capitalismo finquero edificarse sobre la servidumbre por deudas, mandamientos, y otros mecanismos de trabajo no netamente asalariados. Palencia critica la concepción circulacionista del capitalismo de Castellanos Cambranes y de Torres-Rivas, ya avanzada en un trabajo también pionero de Sergio Tischler, que en su momento mostró cómo la renta pre-capitalista del suelo es el núcleo del sistema finquero guatemalteco.

Desde Carrera y su revolución intersticial empieza la expropiación que, después del recurso del censo enfiteútico y la autorización para la compra de tierras, permite el establecimiento de la gran propiedad privada, que es todavía fuente de orgullo para la identidad finquera que aglutina a criollos, inmigrantes extranjeros y ladinos, llámense liberales o conservadores. Lo ladino afín al Estado finquero se unificó con el poder estamental criollo para medrar a costillas de lo indígena a partir del despojo agrario en el occidente, mientras que en algunas zonas del oriente y el suroriente tuvo más impacto la coalición de intereses plebeyos unificados bajo Carrera, y en donde el despojo territorial estuvo acompañado del reclutamiento de efectivos para formar el ejército guardián del poder finquero.

Palencia desmonta estas y otras verdades oficiales sobre la Reforma Liberal finquera de 1871, aclamada en la historiografía oficial como la máxima culminación de la modernidad guatemalteca. Esa Reforma sigue siendo saludada como el gran clímax del estamento ladino devenido latifundista, y la memoria de su ejecutor, Justo Rufino Barrios, es recordada en numerosos monumentos y símbolos que en su momento tendrán que ser abolidos o colocados en museos. El legado racista y autoritario de esta Reforma es altamente valorado por la elite letrada que aplaude la modernización de la infraestructura agroexportadora y normaliza la institucionalización del trabajo forzado y los actos de terror rural del Estado finquero co-

mo factores propios de la integración de cualquier país a la división internacional del trabajo.

Palencia muestra el papel de los habilitadores y contratistas ladinos en la movilización del trabajo forzado indígena a las plantaciones cafetaleras y las reacciones indígenas a ese sistema laboral que conservó rasgos precapitalistas como la fuerza laboral no totalmente liberada de la tierra, que por ser estacional, su subsistencia no dependía de relaciones plenamente salariales, sino de la economía de subsistencia minifundista, mantenida por el trabajador y su familia. Los habilitadores y contratistas fueron en muchos aspectos operadores de la cohesión estamental que tiene sus antecedentes en el tributo colonial, la encomienda y el repartimiento. Ellos, en consonancia con jefes políticos y militares, estuvieron a cargo de ejecutar la coacción forzada al trabajo, el peonaje por deudas, los mandamientos, las compañías de zapadores, el trabajo semi asalariado en las fincas, el establecimiento de prisiones para hombres y mujeres, las fincas de mozos, las tiendas de raya y otros elementos que reconvirtieron la reproducción comunitaria basada en los valores de uso del estamento indígena, al capitalismo estamental finquero basado en el valor de cambio de la mercancía-café en los mercados ingleses, alemanes y estadounidenses. Habilitadores y contratistas continúan la labor depredadora de los ladinos “patriotas” y juntos son precursores de los chapines urbanos asumidos no indígenas, que con fervor cívico continúan celebrando los logros del nacionalismo cafetalero y agroexportador.

Este es un libro a la altura de estos tiempos de movilización popular en contra de la extrema desigualdad en el mundo. Palencia consigue evidenciar la utilidad analítica de releer la historia colonial y neocolonial como lucha entre estamentos y no sólo como enfrentamientos, negociaciones y contradicciones, entre clases sociales. Es un ensayo que historiza la organización de la resistencia en contra del capitalismo estamental, y en este afán desmantela

lugares comunes y desempolva explicaciones políticas antes consideradas inamovibles, sacándolas de la visión estatista y nacionalista que ya había sido criticada por Edgar Esquit en su llamado a restituirle su lugar a las historias locales y regionales. Desde esta perspectiva crítica entre lo particular local, y lo nacional estatal, tendría que examinarse, por ejemplo, ¿por qué el estamento oligárquico persiste en mantener una pintura de cuerpo entero del conquistador Pedro de Alvarado en el despacho que ocupa el alcalde de la municipalidad capitalina?, y ¿por qué tal aberración política sería imposible en las cabeceras del resto del país con alta densidad de población indígena? Es un libro que debe ser leído en sus énfasis locales y territoriales porque ayuda junto a otras contribuciones recientes a re-trazar hacia atrás la historia de la depredación y el despojo, y consiguientemente el monto y el lugar de las reparaciones que se le deben al pueblo, el “following the money” al estilo de los juicios que ya están en proceso en contra de los descendientes de los dueños de esclavos y plantaciones azucareras, algodóneras y tabacaleras en el Caribe y el sur de los Estados Unidos.

Hay también en este libro directrices para una teorización del genocidio como muerte social, cuyas bases se establecen a partir de lo que Palencia llama el flujo de la dominación finquera, que integra de manera forzada al minifundista que desde su sobrevivencia, ya sea como mano de obra semiesclava o parcialmente asalariada o como ejército de reserva, abarata aún más la erogación que hace el finquero al contratarlo como brazos, y agregar valor a la ganancia que luego se traducirá en la multiplicación de ese capital.

Aunque este trabajo sólo llega hasta 1940, en la antevíspera de la revolución de octubre de 1944, su hilo expositivo ayuda a entender la fuerza de la insurrección popular y la rebelión insurgente en la segunda mitad del siglo xx en contra del “odioso feudalismo” —para usar la expresión popularizada por McCreery que califica al capitalismo finquero guatemalteco—. Es un trabajo al servicio del des-

mantelamiento de la hegemonía de la blancura y la construcción de un nuevo poder popular, que ayuda a estudiar la modernidad capitalista sin los adornos del humanismo burgués que alienta el derecho a la diferencia cultural para legitimar desigualdades, y engordarle el caldo al paternalismo que predica “ayuda al indio”, “ayuda al pobre”, mientras intenta conducir a las masas desposeídas, irracionales y analfabetas por la senda del nuevo poder burocrático.

Tiene el lector en sus manos un texto fundamental para la sociedad que apuesta por una nueva nosotrosidad más democrática, con importantes líneas para entender el desarrollismo junker que hizo del Estado su instrumento político y de las fuerzas armadas su guardián incondicional. De cara al desmantelamiento futuro de la Guatemala estamental, este libro ayuda a plantear la cuestión sobre la disolución del ejército que continúa siendo el garante de la propiedad latifundista, el brazo armado del estamento finquero en contra de los indígenas, como asienta Palencia. Este libro es una historia agraria del ataque finquero a las comunidades indígenas y desde esa posición contribuye a ubicar preguntas en torno al futuro del ejército y del Estado finquero, dado el incumplimiento de los acuerdos de paz firmados en diciembre de 1996, y la reiteración de los agravios que dieron origen al conflicto armado.

Palencia provee un prisma histórico para ubicar opciones, alianzas, contradicciones y posibilidades y evaluar el desgaste y la permanencia de esas instancias y del capitalismo estamental guatemalteco. Vistas las cosas desde la calle y la coyuntura contemporánea, este ensayo deja más claro el sustrato de las contradicciones y posibles alianzas entre un amplio movimiento que incluye a organizaciones campesinas y de derechos humanos, agrupaciones de la exinsurgencia, numerosos comités, organizaciones, frentes y asociaciones comunitarias, el Movimiento Semilla y su reformismo estabilizador liderado por Thelma Aldana, el partido Winaq que aglutina a muchos profesionistas indígenas, y el enorme trabajo organizativo del Movimiento para la

Liberación de los Pueblos, liderado por Thelma Cabrera y que, juntos todos, convergen en el rechazo al autoritarismo, la corrupción y la caducidad de la Guatemala estamental, aferrada a la corrupción, la impunidad y el narcotráfico. Veremos qué tantos segmentos de la modernidad de la intelligentsia cosmopolita y reformista logran acoplarse con la república irracional de las “clases peligrosas”, usualmente asumida como compañeras de viaje, y si en los años venideros Guatemala puede retomar con profundidad las tareas de la revolución burguesa interrumpidas en 1954, y logra dismantelar el capitalismo estamental que estrangula al grueso de la ciudadanía.

Justo cuando el estamento oligárquico y el nacionalismo finquero se aprestan a celebrar la independencia criolla de España, este libro ganará el interés público conforme siga avanzando la memorialización internacional de fechas y monumentos, en plena pandemia y en el marco de la revolución política encabezada por el Black Lives Matter estadounidense. No sería novedad entonces que, en este escenario mayor y en un país como Guatemala, tan polarizado por la impunidad castrense, la rapiña y el atraso político de su cúpula oligárquica, las explicaciones históricas que puede uno encontrar en este libro favorezcan también la demolición de los símbolos asociados a la patria de los finqueros.

Entre tanto, este libro es un texto para la enseñanza universitaria y será leído con interés por los teórico-prácticos de la resistencia, la rebelión y la revolución en América Latina. Gracias a su anclaje anticapitalista, es un excelente insumo para una fenomenología y una hermenéutica de los estamentos coloniales y neocoloniales, libre de los esencialismos, homogeneizaciones y visiones monolíticas, frecuentes en los estudios culturalistas y en el racismo antirracista que defiende la sobrevivencia de lo ancestral mientras pueda convertirse en mercancía.

Palencia Frener, trabajador riguroso, exigente y acucioso, nos da pistas para responder a muchas interrogantes en este libro dirigido

a la comunidad universitaria y a los que, con o sin título académico, hacen del estudio y la investigación histórica un instrumento de comprensión y transformación de una realidad que sigue siendo en extremo oprobiosa. Vivimos una época en que se acrecienta el miedo a la furia popular y a la rebelión del estamento descalzo, y en la cual el rencor social acumulado mueve a muchos a colocar la guillotina en un lugar preferente del espacio público. Este fenómeno obliga a recordar las observaciones de Francis Fukuyama, ideólogo en retirada del pensamiento neoconservador, que critica la insensibilidad de la plutocracia, que no reacciona a las demandas populares, sino hasta que percibe a la plebe enardecida acercándose a sus opulentas puertas.

JORGE RAMÓN GONZÁLEZ PONCIANO, *Phd*
Investigador asociado
Centro de Estudios Urbanos y Regionales
Universidad de San Carlos de Guatemala

PREFACIO

Toda ausencia es atroz
y, sin embargo, habita como un hueco que viene de
los muertos,
de las blancas raíces del pasado.
¿Hacia dónde volverse?
JAVIER SICILIA, *El sobreviviente*

Ciertos lugares nos marcan e, incluso, nos enfilan hacia un horizonte. Este libro, como conjunto de pasos y experiencias, está a su vez constituido por varios. Como proyecto se inició durante mis estudios en Puebla, ciudad del altiplano mexicano. Allí, Sergio Tischler Visquerra o Carlos Figueroa Ibarra nos hablaban de sus vivencias con el historiador Severo Martínez Peláez. Para muchos guatemaltecos, la ciudad de Puebla abrió sus puertas durante la guerra y, para quienes optamos luego por estudiar el posgrado allí, nos posibilitó sentirnos parte de una tradición crítica en la región. Desde un apartamento en la salida hacia Atlixco fue donde comencé a estudiar la guerra en Guatemala entre los años 1972 y 1982. Pero el proyecto sólo entró en combustión cuando inicié trabajo de campo en la Sierra de los Cuchumatanes, en el altiplano guatemalteco.

Allí, en la aldea de Chimbán, conversamos con aldeanos que recordaron el levantamiento social de 1981. Por la mañana nos ha-

blaban de las fincas donde trabajaban ellos y sus abuelos, así como de la rebelión indígena que se desataría años después. Preguntamos si conocían a una de las víctimas del ejército, en 1981 mamín o guía espiritual de la aldea. Su nombre en akateko era Antil Torol. Las posteriores visitas en aldeas de Nentón o Nebaj, en distintas partes de los Cuchumatanes, nos referían, como horizonte de la guerra, al pasado que constituyó el eje de las fuerzas en enfrentamiento, lo que en la escuela histórica hobsbawmsiana se denomina “el largo siglo xix”. Fue pues en los Cuchumatanes, en conversaciones con ixiles, chujes, q’anjobales, ladinos, donde sentí la necesidad de enfocar el estudio en la conformación estatal guatemalteca, desde el eje de apropiación finquera, y las luchas de las comunidades en este territorio del centro de América.

El libro se fue constituyendo desde el presente como necesidad de reflexión histórica. Por eso, desde ya, este ensayo investigativo es un esfuerzo por repensar la teoría dialéctica desde la crítica histórica. Dicho de otra manera, rastrear las condiciones por las cuales un momento de la historia global, el capitalismo, adquirió formas específicas en el marco de una cultura finquera y una tradición de mediación o abierta lucha con las comunidades agrarias. De esto hablaremos más en la introducción. Este libro constituye la primera parte del original de la tesis de maestría, trabajada entre 2010 y 2012. Mientras finalizaba esta versión y me preparaba para defenderla en enero 2013, sucedió un evento que transformó mis prioridades en ese momento. El 4 de octubre 2012 el Ejército de Guatemala disparó contra manifestantes de 48 Cantones de Totonicapán, reunidos para protestar principalmente por el alto costo de la energía eléctrica.

Murieron ocho indígenas k’iche’ y 34 más fueron heridos en lo que luego se conoció como la Masacre de Alaska, considerada erróneamente por algunos como la primera luego de los Acuerdos de Paz de 1996. El violento proceso estatal, una vez más, se hacía

presente y actual. Esto repercutió de dos maneras en lo que concierne el presente estudio. Una, desde octubre 2012 me dediqué con mayor atención a investigar la Masacre de la Cumbre de Alaska, lo cual pude realizar por estar finalizando la tesis ese mismo mes. Dos, luego de presentarla como examen de grado en Puebla, para enero 2013, guardé el trabajo con la idea de retomar posteriormente el estudio de la Rebelión de 1972-1982. La Cumbre de Alaska, o Chuipatán, como la conocen localmente, me tomó por completo hasta finales de 2015. Lo menciono pues, como a muchos, me marcó profundamente al conocer y escuchar a las viudas y huérfanos. La historia de la violenta conformación estatal guatemalteca se nos hacía presente, entre heridas y libro.

En estos tres lugares —Puebla, los Cuchumatanes y Totonicapán— fue donde se realizó el contenido de algo que sentí como don y, a la vez, como compromiso. Empero, el que la lectora o lector hoy tenga en sus manos este ensayo como libro impreso es gracias al colega y amigo Mario Vázquez Olivera, quien fue uno de los primeros lectores del borrador. Al respecto, quiero comentar un poco. En junio de 2014, los profesores Mario Vázquez Olivera y Mónica Toussaint, desde el Seminario de Estudios Centroamericanos del Instituto José María Luis Mora y del Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe de UNAM, me invitaron a dar dos conferencias sobre mis estudios de la Guerra en Guatemala. Mario Vázquez leyó la tesis y me escribió motivándome a publicarla. Es así como la Universidad Nacional Autónoma de México publica esta edición, con el apoyo del proyecto *Guatemala en guerra. Historia, memoria y debates actuales* (PAPIIT IN 401316).

Agradezco también a Santiago Bastos, Ramón González Ponciano, Carlos Figueroa Ibarra, Sergio Tischler y Ricardo Falla, por su constancia y acompañamiento durante estos años.

De mi parte, espero que el libro pueda ser de utilidad para quienes, en su lectura, busquen cuestionar la historia oficial, construida

por estancos y ajena a la ausencia. En este sentido, la historia como carácter es a la vez descubrimiento, fugaz y alegre, de lo que nos hace pueblos en común. En el limen entre la pasión por lo que se asume y lo que se crea, hay un espacio habitado por el ánimo: la percepción de la oportunidad generacional de transformar el mundo.

Ciudad de Nueva York,
29 de abril de 2019

INTRODUCCIÓN: RASTREANDO EL HORIZONTE

EL NEXO OCULTO DE UNA ENORME LUCHA, SIGLO XIX

Este estudio rastrea una rebelión y una contrarrevolución en la Guatemala del siglo XIX. Es decir, coteja las implicaciones de la llamada *Rebelión de la Montaña*, de 1838 y de la *Reforma liberal*, de 1871. La primera inaugura lo que en la historia oficial se le llama el régimen conservador, a cargo de Rafael Carrera. La segunda inicia con Rufino Barrios como presidente del gobierno liberal. No obstante, nuestro énfasis no es ver una sucesión lineal de gobiernos, pugnas y regímenes. Aquí nos interesa entender el creciente enfrentamiento entre los pueblos indígenas y el proceso de apropiación del excedente de trabajo, sobre todo bajo la forma de la renta. Por eso el estudio inicia a finales del siglo XVIII en el periodo de lucha comunal y estamental contra la exigencia de pagar el tributo en moneda, la amenaza de invasión de sus tierras comunales y contra los trabajos forzados desde los repartimientos. Así, pues, partimos de la crisis del régimen colonial para entender un proceso mucho más profundo

de dislocación, quiebre y rearticulación de —lo que llamamos— la *forma estamental* de dominación en Guatemala.

Para esto hemos enfocado la lupa de cotejo y análisis en dos momentos históricos. Primero, el comprendido entre 1780 y 1860, periodo que se caracteriza por el inicio de la crisis colonial, las luchas contra la tributación y el acaparamiento de tierras, la independencia y la disputa por dirigir el gobierno como, en general, el proceso de centralización y construcción del Estado en la región. Segundo, el periodo entre 1860 y 1940, a través del cual comienzan distintas luchas contra el gobierno de Rafael Carrera pero, sobre todo, por hacerse del control estatal, militar y financiero de un nuevo proyecto de apropiación de renta agrícola: la finca cafetalera. Como vemos, ambos momentos históricos abarcan el paso de gobiernos o incluso regímenes distintos: de la Colonia a la Independencia, de la Federación a la República, de liberales a conservadores y viceversa. El reto entre una historiografía particularista y una sociología conceptual puede resolverse, según consideramos, a través de una teoría dialéctica que tenga como objetivo el moverse, no por los estancos de la historia oficial, sino por las rendijas que permiten captar la historia como lucha y movimiento, con horizontes abiertos en su momento de crisis.

De manera que, aclaramos, el siguiente trabajo es un ensayo de interpretación sociológica. Es posible que especialistas en las temáticas abordadas encuentren que se omite un estudio más detallado de datos, personajes o eventos sin duda importantes, los cuales requerirían una mayor atención. No obstante el esfuerzo conceptual requiere muchas veces iluminar unos procesos sociales, incluso en apariencia menos importantes que otros para, así, brindar una visión del conjunto que se quiere comprender. Si este trabajo promueve una discusión y permite el cotejo de hipótesis, considerará el autor haber cumplido con un importante propósito: el proceso de autoconsciencia social, el cual por supuesto tiene aguijonado un

debate político. Precisamente en este momento histórico, de incertidumbres y concentrada violencia social, es preciso, en todos los ámbitos, disputar el pasado por un presente necesitado de horizonte creativo. Con el fin de aclarar la especificidad de este texto, pasamos a una aproximación teórica en su relación con la exposición de estudio histórico, refiriéndonos a algunos de los debates contemporáneos para repensar las categorías del marxismo y la teoría crítica.

FORMA, FLUJO Y EXCEDENTE DE TRABAJO

Como ya acotamos, el objetivo del estudio es desentrañar el origen de la conformación estatal en Guatemala, así como entender la particularidad de las comunidades indígenas desde dicho enfrentamiento. Para esto hemos decidido captar históricamente la especificidad del orden social y el grado de enfrentamiento a las comunidades, diferenciando las relaciones de dominio y negociación de acuerdo al impulso de totalización que se vendría dando a partir de la violenta integración al mercado mundial vía la mercancía-café. Sin duda alguna la Revolución finquera-liberal de 1871 fue el parateguas oficial de la conformación estatal en Guatemala, similar a como sucedería en El Salvador con Zaldívar en 1876.¹

No obstante, aquí donde finalmente sale de las aguas lo evidente, venía constituyéndose como lucha social desde hacía, por lo menos, cuatro décadas. De manera que si bien son centrales las fechas oficiales de los inicios de regímenes, en esta investigación queremos rastrear los procesos de la lucha social que venían haciéndose, algunos sin el reflector de la historia escrita, en distintas áreas del país. De manera que la conformación estatal es, aquí, analizada como

¹ Cfr. Patricia Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador, 1880-1932*, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2006.

lucha y proceso contradictorio, enfocándonos en las transformaciones que se irán propiciando dentro de las formas de dominio, negociación, resistencia y abierta lucha.

Uno de los puntos centrales de los cuales partimos es el de la relación entre *conformación estatal* y *apropiación del excedente de trabajo*. Las pretensiones y ejecuciones por imponer un orden social conllevan, desde distintos momentos, un replanteamiento del control poblacional y territorial, a una centralización de referencia sagrada y burocrática con el fin de, sobre todo, instaurar una forma de trabajo y de relación con dicho orden social. En este trabajo proponemos acercarnos a la cuestión de la conformación estatal y de apropiación del excedente de trabajo desde la especificidad del momento histórico, de la configuración de la lucha de clases dentro de las posibilidades, y límites, de la producción social. La interpretación que realizamos toma, desde luego, importantes aportes teóricos e históricos, replanteándolos desde la particularidad guatemalteca. Hemos abordado la distinción histórica y la captación del movimiento de la lucha desde dos categorías de la teoría dialéctica, especialmente en su acepción marxista. Éstas son: forma social y flujo de dominación. Ambas las hemos trabajado anteriormente.² No obstante, queremos ahora especificar a partir de qué trabajos las hemos reflexionado y la especificidad que le damos en la presente investigación.

Partimos, como hemos dicho, de *la forma social y el flujo de dominación* en tanto conceptos marxistas. Si bien Marx venía trabajando el concepto de forma y flujo desde sus escritos de juventud [e.g. *La ideología alemana* (1979)], es en los escritos preparatorios a *El Capital*, los llamados *Grundrisse* (1980), donde genera una crítica al ca-

² Sergio Palencia, *Racismo, capital y Estado en Guatemala. Análisis de las relaciones de poder desde la teoría crítica*, Guatemala, ieh/Universidad Rafael Landívar, 2013.

pital y sus distintos momentos, productivos y de circulación, a partir del concepto de forma y flujo. Con toda claridad Marx nos presenta al capital como una forma social que, en sus distintos momentos de relación, adquiere otras formas de características específicas y generales. Para indicar que una forma del capital, por ejemplo, capital-dinero, pasa a la forma de capital-mercancía, Marx designa dicho cambio a partir del movimiento del mismo o, en menor medida, del flujo. Será, sobre todo, en el tomo II de *El Capital*³ donde mejor expondrá la relación entre forma y flujo a partir del movimiento del capital en el proceso de trabajo, el cual puede iniciar con el capital-dinero (D) y finalizar con el capital-dinero valorizado (D'), mediado por la valorización que le imprime la fuerza de trabajo al capital-mercancía (M). En todo caso, lo central de esta teoría dialéctica es que posibilita encontrar la unidad en la separación y la separación en la unidad. La fuerza conceptual de esta dialéctica es que permite derribar el carácter estático de las categorías y encontrar el núcleo relacional con los procesos fácticos, materiales, de transformación que las componen y rebasan.

Quien mejor puso en práctica esta crítica dialéctica fue Pasukanis en su libro *Teoría general del derecho y marxismo*.⁴ En ella se planteaba la pregunta demoledora de cómo un movimiento, de pretensiones o discurso revolucionario, podía construir sus transformaciones a partir de códigos, prácticas y formas burguesas de organización social. Es decir, ¿cómo un movimiento revolucionario —como el bolchevique— podía generar un Derecho y, por consiguiente, un Estado si este mismo era un producto social, histórico, de la producción capitalista? Semejante atrevimiento le valió a Pasukanis

³ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁴ Evgeny B. Pasukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor, 1976.

ser ejecutado por el régimen estalinista en 1937, al ser declarado saboteador trotskista. En realidad, lo que planteaba Pasukanis era la relación intrínseca entre la mercancía y el Estado, en tanto formas sociales propias del capitalismo, constituidas a partir de la separación entre la producción y la circulación. La forma mercancía y la forma estatal serían, más bien, un tercer término originado a partir de la separación entre productores y productos, generadas a partir de la escisión entre lo político y lo económico en la sociedad capitalista. Entendida la escisión de esta manera, sería imposible pensar la emancipación humana a partir del mantenimiento de la producción mercantil y el establecimiento del orden estatal. Mercancía y libertad práctica de la humanidad son antítesis.

Dicha teoría crítica fue marginal al pensamiento oficial del marxismo-leninismo y de otras corrientes revolucionarias. Sin embargo, a partir de las revueltas estudiantiles de mayo de 1968 en Francia y otras regiones del mundo, la pregunta por la lucha y la representación de la misma surgió vehementemente. Uno de los debates más serios al respecto se propició a partir de la teoría de la derivación del Estado en Joachim Hirsch, en su escrito *Elementos para una teoría materialista del Estado*.⁵ Este ensayo fue crucial para romper con la tradición althusseriana del Estado como aparato de una clase dominante y, al contrario, encontrar en el mismo proceso productivo capitalista su génesis y necesidad. Para esto Hirsch argumenta la necesidad de conocer la ley decreciente en la tasa de ganancia, con la cual buscará evidenciar cómo el Estado se posiciona asimismo como cómplice en el mantenimiento de las relaciones capitalistas y como resguardo en momentos de crisis. Mas dicha crisis, en Hirsch, es externa a la lucha de clases y obedece a la interpretación de los ciclos críticos del capital. Ante esto diversos

⁵ Joachim Hirsch, "Elementos para una teoría materialista del Estado", en *Críticas de la economía política*, núm. 12-13, julio-diciembre de 1979, pp. 3-76.

autores llamaron la atención de que la crisis de la forma estatal y del capital debía entenderse desde la lucha y no solamente como condición de despliegue objetivo.

Muy a pesar de sí mismo, Hirsch seguía siendo un estructuralista. Autores como Simon Clarke⁶ repetirían, en parte, esta separación entre el Estado como aparato burgués y aparato social, deslindando su conformación desde la producción capitalista. Dentro de este debate sería central el aporte de John Holloway.⁷ En el mismo se propone entender el Estado desde dos aspectos, el primero en tanto forma de relaciones sociales y, el segundo, en tanto forma de la totalidad global capitalista. De manera que su postulado se erige crítico tanto respecto de los argumentos de Hirsch como de los de Clarke, principalmente en lo que concierne la supuesta independencia relativa del Estado respecto al capital. Surge entonces la discusión de la unidad en la separación y la separación en la unidad, la cual pretende, precisamente, resolver el problema entre la particularidad y la totalidad, rompiendo la unilateralidad de la primacía del capital o del Estado para verlos ambos como procesos contradictorios que conforman la explotación más allá de una simple diferenciación entre lo político y lo económico. Vemos cómo, desde los análisis de Marx en *Grundrisse* y *El Capital*, el concepto de forma adquiere su especificidad histórica en la relación entre forma mercancía y forma estatal.

De todos estos autores sería Holloway quien rescataría al gemelo malquerido del concepto de forma, es decir, el flujo. En su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*⁸ utiliza el concepto de

⁶ Simon Clarke, "State, Class Struggle and Reproduction of Capital", en *State Debate*, Londres, Macmillan, pp. 183-203.

⁷ John Holloway, "La reforma del Estado: capital global y Estados nacionales", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 1, diciembre de 1992.

⁸ John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Revista Herramienta/Buap, 2002.

flujo social del hacer para referirse a cómo la actividad humana, capaz de crear, de proyectarse y de interrelacionarse, es parte de un movimiento social que es captado, reprimido, enajenado por la producción capitalista. De manera que el poder-hacer, desplegado en el flujo social, se ve impelido por el capital a convertirse en dominación, en un poder-sobre, categoría esta última ya planteada por Erich Fromm en su libro *Ética y psicoanálisis*.⁹ Si bien Holloway conceptualiza el flujo a partir de una capacidad material del hacer humano, nosotros decidimos directamente relacionarla con el concepto de forma desde la producción social-histórica. De modo que ambas surjan del análisis particular que estamos realizando en esta investigación. Matices, sin duda, pero matices que cambian el horizonte. En esta investigación concebimos el proceso de producción social-histórico como generador de formas que se instituyen pero que, a la vez, van transformándose a través de un movimiento del poder, en tanto flujo de dominación. La forma es producto de la escisión social y el movimiento de la escisión social es, a su vez, el flujo por recrear las condiciones de dominación. No concebimos, por lo tanto, a la forma como configuración neutral sino como conformación contradictoria desde la escisión sujeto-objeto. Su movimiento de producción del poder¹⁰ y de represión es el flujo de dominación.

VALOR DE USO Y VALOR:

EXPERIENCIA, TIEMPO, ESPACIO

Ahora bien, ¿qué especificidad histórica le damos a la forma relacional y al flujo de dominación en esta investigación? Como diji-

⁹ Erich From, *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964a.

¹⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.

mos anteriormente, el núcleo relacional entre el orden social y la apropiación de excedente es central para entender la forma de las relaciones sociales. En la historia del origen y conformación estatal en Guatemala, como de la subordinación, negociación o lucha de las comunidades, hemos partido del estudio de las condiciones específicas de la apropiación del excedente. Para esto hemos interpretado la producción social, sus principales mediaciones políticas y la forma distintiva del trabajo social para diferenciar, así, la lucha de clases y sus transformaciones. De acuerdo a los análisis históricos de la producción social en Marx,¹¹ se pueden constatar diferencias entre las sociedades basadas en la producción de valores de uso y las sociedades basadas en la producción de valores de cambio, es decir, de mercancías. El valor de uso de un producto social responde a la satisfacción de necesidades humanas, sean primarias o de otra índole. El valor de uso se realiza en la satisfacción o consumo específico, por lo que no reviste un carácter externo sino, más bien, está motivado por la reproducción social más o menos inmediata. El valor de cambio, por el contrario, hace del producto, en su valor de uso, un momento del intercambio social, relegándolo a una red de equivalencias que se basa en la separación entre el productor y el consumidor. Mientras el valor de uso es fin en sí mismo, el valor de cambio es un medio para otro fin.

Por supuesto, más allá de grandes bloques homogéneos dentro de sí, Marx establece cómo la sociedad basada en la producción de valores de uso reproduce la comunidad concreta mientras, por el contrario, la sociedad basada en la producción de valores de cambio tiene como fin el intercambio ampliado, es decir, produce para la comunidad abstracta del reino de las mercancías.¹² Esta concep-

¹¹ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. I, Éditions Sociales, 1980.

¹² Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. I, México, FCE, 2001, capítulo I.

tualización general necesita, como particularización concreta, del estudio diferenciado de las diferentes sociedades productoras de valores de uso, sea el esclavismo griego, la tributación romana, la servidumbre feudal. Asimismo, el que su reproducción social se base en la producción de valores de uso no quiere decir que un excedente del mismo o ciertas ramas productivas sean, enfáticamente, generadas en tanto mercancías. Sin embargo, tal como lo recuerda Marx en el estudio sobre los romanos en *Grundrisse*,¹³ la mercancía no se ha desplegado como forma general de la producción y, por lo tanto, no cambia cualitativamente la producción y circulación misma. Veamos algunos puntos centrales en el concepto de sociedades basadas en el valor de uso y valor de cambio para, posteriormente, referirlas a cómo hemos abordado la presente investigación a partir de allí.

Marx enfatiza cómo la sociedad basada en el valor de uso es, generalmente, agrícola, aunque tenga distintos desarrollos de la producción y comercio mercantil. En ellas no se ha establecido plenamente la separación entre lo político y lo económico,¹⁴ ya que el grupo dominante ejerce directamente su coacción sobre los grupos dominados. El trabajo se concibe como un deber impuesto por las clases dominantes y se naturaliza como inherente a las clases dominadas. Por eso la relación de coerción, de tributo y trabajos forzados se instituye directamente.¹⁵ Asimismo, el producto del trabajo social no se externaliza o independiza plenamente del productor, como más adelante con la mercancía, sino que es expresión directa

¹³ Marx, *Grundrisse*, cit.

¹⁴ Moishe Postone, "La lógica del antisemitismo", en Moishe Postone, Jacques Wajnsztein y Bodo Schulze, *La crisis del Estado-Nación. Antisemitismo, racismo, xenofobia*, Barcelona, Alikornio Ediciones, 2001, pp. 19-42.

¹⁵ Marx, *Grundrisse*, cit.; John Holloway, "El capital se mueve", en *Keynesianismo, una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*, Buenos Aires, Herramienta, 2004, pp. 105-124.

del trabajo social, pese a que este excedente le sea arrebatado por el poder centralizado o el señor regional, sea a través de tributo o servicios personales. De manera que el dominio se ejerce desde la apropiación de las condiciones naturales de la reproducción social, sea como propiedad del productor (esclavitud) o la sujeción territorial con base en la apropiación de la tierra (servidumbre feudal). El propietario se erige en señor a partir de la propiedad territorial sobre la cual basa sus medios de control, sujeción y apropiación de excedente. La centralización estatal se generalizará como confirmación del dominio regional y directo sobre poblaciones específicas. Al ser el comercio poco desarrollado, el control de la población requerirá una territorialización del poder y de la personificación del centro de producción, es decir, del terrateniente o señor.¹⁶ El tiempo y el espacio no son dimensiones separadas sino experiencias cíclicas de la reproducción social del poder, tanto en la representación ideológica como en la continuidad de los ciclos cósmicos-estacionales.¹⁷

Sin embargo, a medida que el crecimiento demográfico acompaña a la mayor producción social, también la propiedad comienza a devenir un momento de la producción misma. Se produce un doble movimiento de desplazamiento social entre el productor, el producto y los medios de producción. Está surgiendo la sociedad productora de valores de cambio. Por un lado la antigua servidumbre sujeta a la tierra empieza a irrumpir contra la propiedad y contra el señor, desligándose de las relaciones directas. Por otro lado, el mismo señor puede desligarse de su dependencia a la tierra y gleba específica para, así, internarse en la producción de valores de cambio.¹⁸ Se genera entonces, desde los mismos intersticios de la sociedad, una

¹⁶ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2003; Foucault, *op. cit.*

¹⁷ Cfr. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. 3, Madrid, Trotta, 2007; Guy Debord, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992.

¹⁸ Marx, *Grundrisse*, *cit.*; Holloway, *op. cit.*

producción con eje en la mercancía y en la urbanización como centro espacial. El dominio todavía se basará en la propiedad de los medios de producción y del producto social, pero ahora desde el estímulo al mercado como mediación general donde se encuentran y enfrentan los seres humanos, con su fuerza de trabajo, frente a las condiciones objetivas de su reproducción social.

De manera que la fuerza de trabajo, la propiedad y el producto devienen mercancía y, por lo tanto, instrumentos destinados a la reproducción de la sociedad mercantil, luego industrial-capitalista. La mediación del poder se revoluciona allí donde ya no son unilateralmente necesarios la coacción y el trabajo forzado, el castigo ejemplar y el dominio sobre el cuerpo,¹⁹ sino que se genera una productividad del orden hacia el orden, de la identidad hacia la identidad. Los vínculos directos de dominación y de paternalismo se disuelven, en su lugar surgen el frío vínculo racional del intercambio mercantil y de la figura del contrato como tercer término entre el propietario de capital y el propietario de la fuerza de trabajo. El espacio se emancipa del tiempo y éste se reduce, concentra, intensifica hasta reconfigurar la experiencia misma del espacio.²⁰ Los ciclos naturales y de la comunidad concreta, particular, se rompen. En su lugar la comunidad abstracta de la reproducción capitalista empieza a chocar con la producción de valores de uso aún autónomos.

HISTORIA CENTROAMERICANA-MEXICANA Y TEORÍA DIALÉCTICA

No es el espacio para realizar un contraste de bibliografía sobre rebeliones y luchas del siglo xix e inicios del xx en Centroamérica

¹⁹ Foucault, *op. cit.*

²⁰ Cfr. Debord, *op. cit.*; René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo xxi, 1986.

y México. En otro documento lo abordamos con mayor detalle.²¹ Sin duda en México existieron las condiciones de una variada y profunda historiografía, a raíz del ascenso del Estado cardenista y de sus instituciones de investigación. Los trabajos de Nelson Reed, John Womack Jr., Adolfo Gilly, Friedrich Katz, entre otros, son hoy en día considerados referentes historiográficos de las luchas populares del siglo xix y de la Revolución mexicana, a principios del siglo xx.²² En Centroamérica, como lo veremos en el desarrollo del libro, los estudios del guatemalteco Severo Martínez Peláez, del costarricense Solórzano, como de los estadounidenses Woodward, McCreery, Williams, son básicos en la comprensión del origen estatal y de las luchas de la Colonia y del siglo xix.²³

²¹ Véase Sergio Palencia, "Mesoamérica, concepto y lucha. Aproximación histórico-social desde la teoría crítica", en S. Palencia, M. Salazar y M. Zamora, *Del sujeto subalterno al sujeto cosmológico: un espejo para transformarnos*, Guatemala, IEH, 2014, pp. 1-105.

²² Nelson Reed, *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 1964; John Womack Jr., *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo xxi, 1993; Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1971. Friedrich Katz [comp.], "Introducción: las revueltas rurales en México", en *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo xvi al siglo xx*, México, Era, 1988.

²³ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970; Severo Martínez Peláez, *Motines de indios (la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas)*, México, Cuadernos de la Casa Presno/Universidad Autónoma de Puebla, 1985; Juan Carlos Solórzano Fonseca, "Rafael Carrera, ¿reacción conservadora o revolución campesina? Guatemala 1837-1873", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 13, núm. 2, pp. 5-36; Ralph Woodward Jr., *Rafael Correa and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1812-1871*, Georgia, The University of Georgia Press, 1993; David McCreery, "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, pp. 438-460; David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Stanford, Stanford University Press, 1994; Robert G. Williams, *Export Agriculture and the Crisis in Central America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Robert G. Williams, *States and Social Evolution. Coffee and the rise of National Governments in Central America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Cada uno de estos estudios han dado importantes aportes para la comprensión del periodo y de la conformación estatal. Los trabajos de Martínez Peláez, Gilly, Solórzano y McCreery han expuesto el material histórico desde los aportes de categorías marxistas, lo cual se evidencia en su énfasis en la lucha social y en los procesos que se constituían en el seno de los procesos de producción mercantil. No fueron comunes sus orientaciones investigativas desde una escuela histórica cada vez más desconfiada del contraste teórico. La conjugación de teoría dialéctica y material histórico fue, cada vez más, relegado a segundo plano. Unas veces con razón, dado el dogmatismo y las generalizaciones de un marxismo estructural e incluso soviético, otras con un desprecio injustificado ante las posibilidades que brinda la teoría dialéctica para el hilvanado fino del material histórico. El boliviano René Zavaleta, para la interpretación del Estado desde categorías weberianas y marxistas, fue una excepción a la regla, poco a poco generalizada en la academia regional.²⁴ El acabose del “socialismo realmente existente” fue interpretado por muchos como el fin de la teoría revolucionaria y se adecuaron al solipsismo del dato y, si mucho, de su conexión, como si el archivo hablara por sí solo, sin contraste, situación común en esa mezcla de posmodernismo y positivismo que inundó las cátedras de historia después de 1989. Creemos, no obstante, que la teoría dialéctica tiene mucho que ofrecer para repensar nuestra historia y, sólo así, hacerse parte del movimiento material-intelectual de la lucha revolucionaria. La intención no es la que orienta la teoría revolucionaria, como si el deseo se instaurara en tanto conclusiones del estudio sino, más bien, sólo la autoconsciencia del deseo puede hacer que el material mismo permita la emergencia y realización del sujeto en la historia.

²⁴ Zavaleta Mercado, *op. cit.*

Durante la década de 2000, ha surgido todo un movimiento por repensar la historia centroamericana desde la riqueza de distintas interpretaciones. Tales son los casos de los estudios de El Salvador y la Rebelión de 1932, en Thomas Anderson y Patricia Alvarenga, como de historia regional guatemalteca en Matilde González-Izás, Rosa Torras, Mario Vázquez, Edgar Esquit, María García-Vetorazzi y Aaron Pollack.²⁵ Desde sus propias especificidades los estudios históricos y sociológicos producidos durante esta última década son parte de repensar los procesos que nos han marcado como pueblos.

Empero, hasta el momento la historia regional de Guatemala y, en general, de Centroamérica y México, ha sido poco interpretada desde la teoría dialéctica. Una de las excepciones es Sergio Tischler,²⁶ quien abrió las posibilidades de comprender el vínculo entre la forma del Estado y la producción finquera desde el marxismo abierto, de una manera más clara y contundente que en los estudios, por ejemplo, de McCreery o Williams.²⁷ El libro de Tischler

²⁵ Thomas R. Anderson, *El Salvador, 1932*, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001; Patricia Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador, 1880-1932*, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2006; Matilde González, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche'*, 1880-1996, Guatemala, Avanco, 2002; Rosa Torras, "Así vivimos el yugo". *La conflictiva confrontación de Colotenango como municipio de mozos (1825-1947)*, Guatemala, Avanco, 2007; Mario Vázquez, *El imperio mexicano y el reino de Guatemala. Proyecto político y compañía militar, 1821-1823*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009; Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010; María García Vettorazzi, *Acción subalterna, desigualdades socioespaciales y modernización. La formación de actores y circuitos del comercio indígena en Guatemala, siglos XIX y XX*, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 2010. Tesis; Aaron Pollack, *By Way of Introduction to Central American Independence: A Brief Historical and Historiographical Overview, Independence in Central America and Chiapas, 1770-1823*, Oklahoma, of Oklahoma Press, 2019, pp. 1-36.

²⁶ Sergio Tischler, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC-BUAP, 1998.

²⁷ McCreery, *Rural Guatemala...*, cit., Williams, *op. cit.*

promueve una reflexión de la crisis estatal y finquera vista desde lo urbano, si bien con observaciones que brindan posibilidades para entender las relaciones de producción finqueras en lo rural. En este sentido, su meditación es parte de una prolífica tradición de los intelectuales comunistas guatemaltecos, con mayor atención sobre los procesos urbanos que los rurales y comunitarios, en la línea de los estudios sociológicos de Edelberto Torres-Rivas y de Alfredo Guerra-Borges.²⁸

En este libro queremos ahondar en las posibilidades de la teoría dialéctica en la interpretación y cotejo histórico, rastreando el enfrentamiento abierto entre la finca y las comunidades indígenas. Dicho de otra manera: penetrar el núcleo relacional a partir del cual se desplegó la economía mercantil y la construcción estatal en conflicto con las comunidades campesinas e indígenas del territorio definido nacionalmente. Dos son los ejes de este ensayo interpretativo: por un lado las formas que va adquiriendo la lucha social, siendo la forma repartimiento o mandamiento parte de la expresión de dominación del Estado de la segunda parte del siglo xix. Asimismo, la importancia de comprender los procesos constitutivos de la forma social desde el conflicto histórico de la producción de valores de uso y la especificidad histórica del valor en sociedades —en ese momento— no subsumidas a la lógica del trabajo abstracto, sino a la compulsión extraeconómica, bajo formas serviles de trabajo.

El uso de las categorías de forma, valor de uso y valor abre nuevas posibilidades para repensar la lucha social. Las interpretaciones históricas que parten de la separación entre lo político y lo económico no captan, a nuestro entender, el vínculo central de conformación

²⁸ Edelberto Torres-Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, Costa Rica, Educa, 1973; Alfredo Guerra Borges, *Guatemala: 60 años de la historia económica (1944-2004)*, Guatemala, Biblioteca Básica de la Historia de Guatemala, 2011.

de la forma del trabajo y la forma estatal. No obstante, cuando los estudios y análisis aprehenden parte del movimiento objetivo de la lucha histórica, rastrean la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio aunque no lleguen a un punto de autoconsciencia conceptual del proceso en conjunto.²⁹ En todo caso se nos planteó un reto cuando decidimos interpretar la lucha de clases en Guatemala desde el valor de uso y el valor de cambio, de cómo lo concreto de las relaciones sociales evidencian el nexo constitutivo de procesos que, en su momento, no determinaban una causalidad lineal sino diversos caminos. Por decirlo de alguna manera, el que Carrera dictara y negociara por más de treinta años no quiere decir que Rufino Barrios estaba destinado a sustituirlo. Lo que tiene como correlato el interrogarse por una historia lineal que, al aceptar el dato como independiente de las luchas y sus tensiones, sólo describen lo llegado a ser y no la amplitud de lo no-idéntico en la historia.

En este sentido, 1838 no necesariamente se sintetiza en 1871. La Rebelión de la Montaña no era un momento de la marcha del *progreso* hasta la instauración finquera sino, precisamente, caminos abiertos que tanto negaban como prefiguraban los conflictos que se desatarían. Por eso el carácter mismo de la exposición de este libro corresponde a la tensión entre lo llegado a ser y lo múltiple extirpado en la historia, entre la sujeción como hecho histórico y las revueltas acalladas o fracasadas. Una teoría dialéctica vuelta crítica histórica conlleva el quiebre de la temporalidad lineal y, sin embargo, el análisis concienzudo de los movimientos que objetivamente se dieron. Ésta es su tensión y su capacidad de apertura.

En la Guatemala entre el siglo xvi y finales del xix tenemos, ante todo, una producción basada en valores de uso. Si bien la pro-

²⁹ Ejemplo de ello han sido las investigaciones de Williams o Bulmer-Thomas, como en su momento se presentará.

ducción de cacao, añil o grana tuvieron, desde distintas relaciones, vínculos mercantiles con Europa, no generaron un proceso intensificado de cambio en las condiciones de producción y apropiación de excedente. El orden colonial fundacionalmente dividido entre indios y españoles se basó sobre todo en la recaudación de tributos, de servicios personales, repartimientos de mercancías y propiedades. Si bien hasta mediados del siglo XVIII las reformas borbónicas irrumpirían como parte de una serie de factores críticos, la Colonia fomentó pueblos de indios, productores relativamente autónomos de valores de uso y comercio regional muy poco generalizado. La dominación, en cambio, se constituyó a partir de la división estamental de la propiedad y del trabajo forzado, allí donde el indio era el vasallo mediado por un, inicial, control en tanto encomiendas y producto. A medida que avanzó la Colonia, la división estamental del poder en la sociedad entró en crisis a partir de la presión local sobre la tierra y la competencia de grupos desprovistos del derecho comunal a la misma.

En esta investigación utilizamos la categoría de *forma estamental-colonial* para designar una configuración de la lucha social, intrínsecamente relacionada con las prebendas y obligaciones coloniales en torno al uso y apropiación de la tierra, como del trabajo debido a los grupos dominantes. Edificado sobre la sangre de las comunidades conquistadas, la dominación estamental se expande como dominio personal, directo, sobre colectividades sociales designadas como vasallas de la Corona e, implícitamente, dominadas por autoridades y personificaciones coloniales. Es intrínseco a esta relación de poder, basada en la producción de valores de uso, el instaurar la propiedad de las tierras y el derecho al trabajo de las comunidades indias como dos momentos, si bien independientes, de la misma forma. Hemos tomado la categoría de estamento de la tipificación del poder por Max Weber, con la referencia al régimen militar, los puestos de dominio como puestos heredados o comprados, relacionados al do-

minio familiar, casi señorial, sobre los grupos diferenciados.³⁰ No obstante, si en Weber es una tipificación ideal del dominio, aquí la hemos transformado en categoría de lucha al insertar, históricamente, la particularidad tensa y contradictoria de la propiedad y el trabajo impuesto estamentalmente.

A partir, justamente, de la categoría de forma estamental podremos analizar los cambios suscitados a partir del quiebre con el orden colonial, la llamada independencia de la metrópoli. Deteniéndonos en la rebelión de 1838 y su momento de lucha, podremos ver la primera gran crisis del orden social luego de la Colonia. En todo caso el objetivo, en ese momento, será interpretar dichas luchas a partir del conflicto entre valor de uso comunitario y la incipiente conformación estatal, con fines de eliminar las prebendas y privilegios coloniales —incluidos a favor de los grupos dominados— para, así, reconfigurar las relaciones de poder. No obstante, la particularidad del poder estamental, históricamente adscrito al dominio sobre las comunidades indígenas, se transformará ampliamente a partir de las posibilidades de enriquecimiento que propiciaba la expansión del intercambio mercantil a nivel mundial. Sería de las manos de la mercancía-café y su éxito que se prepararía el ataque de subordinación estamental sobre las comunidades indígenas, campesinas, así como de la tierra. La conformación estatal, propiamente dicha, fue iniciada por el régimen de Rafael Carrera pero culminada con la Revolución finquera-liberal de 1871. En esta última el núcleo fundacional del Estado tendría como eje la gran propiedad territorial, productora de mercancías agrícolas, es decir, la finca. La expropiación de la tierra y la reconfiguración del orden local, amplificado desde el control centralizado, tendría íntima relación con el origen de las fuerzas armadas estatales, principalmente el ejército. Es de-

³⁰ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

cir, la acumulación de tierras y la subordinación de la comunidad campesina a la gran propiedad territorial (finca) tendrían como correlato de constitución objetiva la creación y profesionalización del ejército. Ya no como fuerzas temporales y de reclutamiento estratégico, sino como cuerpo social que se moviliza para imponer la propiedad privada, y asegurar el cumplimiento del trabajo forzado como deber estamental.

Para entender la interrelación entre la conformación estatal, la generalización de la finca como eje productivo y la subordinación de las comunidades se nos hace, a todas luces, indispensable relacionarla como particularidad de un proceso de expansión capitalista. Ahora bien, contrario a la idea de que el capitalismo instaura, de una vez por todas, la propiedad y la fuerza de trabajo como mercancías, aquí vincularemos la dominación estamental, su configuración histórica de la propiedad y del trabajo forzado, con la expansión de la producción de la mercancía-café en Guatemala. De manera que la totalización capitalista se inicia como vínculo externo de realización de la mercancía-café en el mercado alemán, inglés y estadounidense, pero todavía sujeto, aunque estimulando la expropiación territorial y la intensificación del trabajo forzado, de la renta precapitalista en producto y trabajo. No obstante, si antes los estudios historiográficos en Guatemala se contentaban con negar o afirmar los inicios del capitalismo con la Revolución liberal de 1871, aquí partimos del proceso más que de la definición de acuerdo a condiciones fijas. Al relacionar la conformación estatal con la forma del trabajo, así como su transformación de acuerdo a la acumulación de condiciones subordinantes, hemos preferido hablar del proceso de totalización capitalista desde la particularidad finquera en Guatemala. No es lo mismo el Estado sustentado desde el trabajo forzado de mandamientos que el que generaliza el peonaje por deuda. La coacción al trabajo y la necesidad, aunque mediada coactivamente, son dos momentos distintos. Por eso iremos estudiando

la totalización estatal en su relación, o contraste, con la finca, a partir del núcleo o distinción histórica de las formas de apropiación del excedente de trabajo.

REPENSAR LA LUCHA DE CLASES EN ESTUDIOS HISTÓRICOS

Como hemos venido mostrando, esta investigación no parte de una tipología sociológica de aspiración neutral, sino de contradicción y lucha. De hecho, en parte, aquí pretendemos interpretar los momentos clave en la conformación y cambios de la lucha de clases en Guatemala. Empero, ¿qué estamos entendiendo por *lucha de clases*? Si el lector quiere penetrar en la conceptualización de la misma será mejor que se interne en la lectura, análisis y contraste de la exposición del conjunto de la investigación. No obstante, quisiéramos plantear primero qué es lo que no estamos entendiendo por lucha de clases. A continuación, una breve reflexión sobre este concepto. Primero, no partimos de la determinación de la clase social por la posición de un grupo social respecto sus medios de producción. Significa esto cuestionar la lucha de clases como estructuras en conflicto de las cuales los individuos son derivaciones lógicas de una posición dentro de las mismas. Segundo, no consideramos que la lucha consciente deba terminar reproduciendo un discurso revolucionario de toma del poder estatal. Si bien históricamente esta afirmación fue parte del canon marxista-leninista y se constató en la dirección de las luchas a través de organizaciones partidistas o político-militares, aquí el concepto de lucha de clases no implica una conciencia determinada con fines, necesariamente, nacional-estatales, aunque parte de su experiencia efectivamente trate este problema.

Tercero, las categorías usualmente adscritas de la lucha de clases como proletaria, obrera, campesina, si bien diversas entre sí y de

distintas acepciones, no las utilizamos como categorías de identidad respecto a un fin. De nuevo surge la cuestión de la consciencia y la praxis. Aquí por momentos utilizamos, sobre todo, las categorías de proletarios y campesinos, pero el énfasis es quebrar la identidad entre la adscripción de clase, su consciencia y el método único revolucionario. Nos interesa más bien conocer cómo fue su lucha concretamente, por contradictoria y fuera de idealizaciones que haya sido. Por eso no iniciamos declarando los niveles inferiores o superiores de la lucha de clases, es decir, de un proletariado de sectores industriales más avanzado que el de un campesino localista. En este sentido la revolución la concebimos más como quiebre e inicio de camino que como proceso sintético con un método definido por el qué hacer. Cuarto, dado que lo central aquí es el camino del quiebre y del cambio humano, en lucha y contradicción, no ponemos como fin sintético al Estado para analizar, en sí, el proceso de transformación social. No obstante, esto no quiere decir que las luchas mismas no se enfrentasen concretamente a prácticas y organizaciones de represión como parte del movimiento del flujo estatal o finquero de dominación. Esto sería ignorar el sustrato mismo de la lucha concreta. Tampoco que las mismas luchas no tuvieran horizontes de toma estatal, de clarificar mojones en propiedad privada comunal, de condiciones de trabajo y de disputas, incluso, comerciales. Después de todo es el momento histórico en el cual se dieron esas luchas. Por eso lo central será ir discerniendo la especificidad histórica de la conformación estatal, de la forma de apropiación del excedente y cómo se enfrentaba al trabajo social. Quinto, el que se utilice el concepto de lucha de clases no quiere decir reproducir un esquema de subordinación y ordenamiento de lo que, actualmente, se consideran otras luchas particulares. Es decir, la lucha de las mujeres, de los pueblos indígenas, contra el ecocidio, de identidad, entre otros. El concepto de flujo de dominación y forma quiere, precisamente, romper con la homogenización que implicaba el méto-

do, lo supuestamente central y secundario de la lucha. Por ejemplo, veremos cómo la forma estamental-finquera se desplegaba como ordenamiento con profundas imposiciones patriarcales, de sujeción del macho propietario sobre las mujeres, pero también el desprecio y objetivación de la mujer como madre y la mujer como disfrute sexual, la primera como señora de la casa —con preferencia por la blancura y el apellido—, mientras que la segunda como indígena campesina, considerada parte de las prebendas del propietario terrateniente sobre el estamento o raza subyugada. Así pues, iremos mostrando algunas implicaciones de las formas de dominación y su movimiento en tanto flujo, sin embargo todavía está por hacerse el trabajo específico de cómo las mujeres, por ejemplo, vivieron el régimen finquero-liberal.

Luego pues, algunas reflexiones de cómo estamos conceptualizando la lucha de clases. Primero, sin duda alguna nos ha interesado estudiar a los autores que han abierto el concepto de lucha más allá de la línea programática partidista o instrumentalista. La brillante exposición de la forma en Pasukanis,³¹ del análisis entre la sangre y la valentía en Falla,³² la diversidad simbólica y material en Bajtín,³³ el psicoanálisis y teoría crítica en Fromm³⁴ o Adorno,³⁵ la irrupción del tiempo mesiánico en Bloch,³⁶ Benjamin³⁷ o Moltmann.³⁸

³¹ Pasukanis, *Teoría general...*, cit.

³² Ricardo Falla, *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla*, El Salvador, UCA, 1984.

³³ Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

³⁴ Erich Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964b.

³⁵ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

³⁶ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007.

³⁷ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

³⁸ Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2010.

Si bien reconocidos como marxistas algunos de ellos, esta misma corriente ha tendido a extirparles la fuerza de otras tradiciones más antiguas como los penetrantes lamentos de Jeremías, la descripción del aura y el detalle en Proust, la crítica al sábado en los evangelios, los cuentos indígenas en Guatemala. Esta variedad de autores rebasan el canon de un marxismo evolucionista, ilustrado y secular, de pretensiones científicas para, así, lanzarse a la invitación del manantial de la experiencia y cotejarlo, conceptualmente, con la riqueza y diversidad de la particularidad. De hecho, esta investigación tiene como fin *la lucha de la particularidad desde la dialéctica de la totalidad*. Su pretensión es comprender el movimiento del poder y dilucidar las distintas alternativas al enfrentamiento objetivo desde la particularidad.

Debido a esto nos hemos propuesto interpretar los momentos centrales en la conformación estatal y la lucha social. El contraste entre la centralización y la dispersión, de la reproducción del poder y su quiebre, de la identidad y la no-identidad, son constitutivos, tanto como enfrentamiento entre, por ejemplo, la conformación estatal y la comunidad indígena, como del conflicto dentro de la misma. En este sentido no planteamos una dicotomía entre el Estado y la comunidad, el primero como forma liberal y el segundo como forma comunitaria, ambos externos a sí mismos, tal como exponen Gutiérrez³⁹ o Linsalata⁴⁰ para el caso de Bolivia. Aquí veremos el *proceso de totalización como ataque de reconfiguración de las comunidades mismas*, pese a que éstas no necesariamente reproducen lo dictaminado por la instancia centralizadora. En todo caso

³⁹ Raquel Gutiérrez, “Forma liberal y forma comunal de la política”, en Álvaro García Linera *et al.* [coord.], *Pluriverso: Teoría política boliviana*, La Paz, Muela del Diablo, 2001.

⁴⁰ Lucía Linsalata, *El ethos comunal en la política boliviana. Una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo*, México, UNAM, 2009. Tesis.

historizar la teoría es la única manera de hacer inteligible la particularidad dentro de su contradicción o identidad con la totalidad. Dos momentos son, por lo tanto, centrales en cómo abordamos la cuestión del poder y de la lucha.

Primero, el proceso de totalización no equivale a pensarlo como movimiento autónomo de la estructura, como a veces nos lo insinúa Postone.⁴¹ Sin embargo, tampoco existe la relación límpida entre un sistema y un elemento o la libre movilidad de la particularidad, ambas hijas del funcionalismo o del posmodernismo. El proceso de totalización va de la mano con una centralización del poder estatal, una mayor injerencia sobre el control territorial, una ampliada expropiación de la tierra y apropiación del excedente. A la vez, tras una acumulación de las instancias subordinadoras (configuración de la propiedad, mayor producción social y crecimiento demográfico), el proceso de totalización transforma la *qualitas* misma de la forma del trabajo y el grado de explotación-apropiación de plusvalía. Luego, pues, el proceso de totalización se mostrará históricamente en las tendencias de centralización y las formas que adquiere la apropiación del excedente.

Segundo, dichas tendencias no se mueven en el aire sino que son momentos objetivos de un proceso, de expropiación o explotación social, donde se enfrenta la tendencia objetiva contra la particularidad bajo ataque. Aquí utilizaremos el concepto de personificación para entender cómo grupos o individuos sociales entran en pugna a través del proceso de trabajo, del ataque o la defensa de las posibilidades de reproducción autónoma frente a la creación de dependencia social, de la conformación estatal. La personificación, se podría decir, es el momento objetivo de enfrentamiento que su-

⁴¹ Moishe Postone, "Lukacs y la crítica dialéctica del marxismo", en *Marx Reloaded, Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007, pp. 73-99.

pone un grupo o individuo social para impulsar la subordinación social. Por eso es posible pensar la personificación como un momento del movimiento de la lucha de clases, desde la objetividad de la contradicción pero, también, con la posibilidad de emanciparse de las mismas. La dificultad de repensar el concepto de lucha de clases estribará en captar el momento objetivo de la identidad y su enfrentamiento con la no-identidad, de lo homogéneo contra lo no-homogéneo. En ambas será central retomar las reflexiones de Theodor Adorno en su *Dialéctica negativa*.⁴² En todo caso, estas reflexiones introductorias no pretenden acabar la discusión sino, justamente, propiciarla con el fin de repensar la transformación social e, incluso, el concepto de revolución hoy.

Como ya acotamos al inicio, este tomo corresponde a un estudio interpretativo de dos momentos históricos. A lo largo del mismo hemos considerado importante el cotejo conceptual entre lo particular de la historia guatemalteca, regional si se quiere, pero en el marco general de la tendencia totalizante del capital, sobre todo, en el siglo xix e inicios del xx. De manera que el estudio pueda proporcionar puntos de cotejo y debate en las luchas revolucionarias que tanto han caracterizado a esta región, hoy dividida estatalmente en países como México, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica. Este libro hubiese sido imposible sin el trabajo social de tantas y tantos historiadores, antropólogos, sociólogos que, por décadas incluso, se han dedicado con pasión y paciencia a la reconstrucción histórica de la región. Espero que este estudio interpretativo pueda promover conocimiento crítico y posicionamiento audaz desde los nuevos retos históricos.

⁴² Adorno, *op. cit.*

PRIMERA PARTE
UN BOSQUE EN MOVIMIENTO

El significado de la crisis del régimen colonial
y estamental, 1780-1860

Después de conquistar la tierra, lo primero que hacían los conquistadores era apoderarse de los hombres.

KARL MARX, comentario a la obra de Linguet¹

Un caballero que los vio desde el techo de su casa y que estaba familiarizado con las escenas de terror acontecidas en esta desafortunada ciudad, me contó que él nunca sintió tanto miedo y horror como cuando vio la entrada de esta inmensa masa de bárbaros; llenando las calles, todos con ramas verdes en sus sombreros, *parecían a cierta distancia un bosque en movimiento*. Armados con mosquetes rústicos, viejas pistolas, escopetas, con y sin gatillo; palos cortados con la forma de mosquetes, con gatillos de hojalata; garrotes, machetes y cuchillos atados en la punta de largas varas; "...y siguiendo la multitud habían dos o tres mil mujeres, con sacos y alforjas para llevarse el botín".

Comentario de un capitalino, escuchado por John Lloyd Stephens² ante la entrada de la Rebelión de la Montaña en ciudad de Guatemala, 1838.

¹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 732.

² "A gentleman who saw them from the roof of his house, and who was familiar with all the scenes of terror which had taken place in that unhappy city, told me that he never felt such consternation and horror as when he saw the entry of this immense mass of barbarians; choking up the streets, all with green bushes in their hats, *seeming at a distance like a moving forest*; armed with rusty muskets, old pistols, fowling-pieces, some with locks and some without; sticks formed into the shape of muskets; with tin-plate locks; clubs, machetes, and knives tied to the ends of long poles; and swelling the multitude were two or three thousand women, with sacks and alforjas for carrying away the plunder", John Lloyd Stephens Co., *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán*, Londres, Arthur Hall, Virtue & Co, 1854, pp. 186 y 187.

INTRODUCCIÓN

La conformación estatal guatemalteca se inició como proceso a partir de la Conquista y la llamada Colonización, llevada a cabo por la expansión española en el siglo xvi. Semejante a otras latitudes del continente, la imposición de los cánones españoles de dominación se expandió a través del control poblacional en el marco de una territorialización del poder. Dichas poblaciones nativas fueron definidas como *indios* e *indias*, a pesar de que cada una de las comunidades u organizaciones sociales contaba con su propia denominación, idioma, historia, conflictos y luchas. De manera que Guatemala, como proceso social, la entendemos en este momento histórico como particularización del proceso de conquista, control poblacional y centralización del poder imperial español, en el marco de la expansión del mercantilismo europeo. Estamos, pues, ante un conflicto histórico: una guerra de conquista y lucha de resistencia, no ante una categoría eterna.³ La conformación del orden social español se traduce en conquista y alianzas estratégicas, *divide et impera*, pero también en escaramuzas, refugios en la montaña, abierta rebelión regional.

³ El pensamiento que afirma la existencia de un Estado-nación como unidad mínima, abstracta y *a priori*, lleva en el fondo el olvido de su conformación inicial: la violenta instauración del dominio social. Hegel, en su *Filosofía del derecho*, considera que el origen histórico del Estado: “no concierne a la idea misma del Estado, sino que, con respecto al conocimiento científico, del cual únicamente se habla aquí, en cuanto fenómeno, es un asunto histórico, y con respecto a la autoridad de un Estado real, en cuanto ella se interna en las causas, éstas son tomadas de las formas del derecho vigente en él. La meditación filosófica sólo tiene que hacer con lo interno de todo esto, con el concepto pensado”. Georg W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 303 y § 258. Las cursivas son nuestras.

Durante todo el periodo colonial habrían grupos en lucha, en autonomía, incluso allí donde los españoles habían fundado pueblos. Y, sin embargo, el orden centralizado de la Colonia perseguía a estos grupos para imperar sobre ellos a través de sus instituciones, de su religión y trabajo. Allí donde se fue conformando el orden colonial, las comunidades indígenas, *indias*, debieron reproducir cánones sociales coloniales pero, también, lucharon por mantener formas históricas de sus propias relaciones sociales. Algunas de estas formas no eran soportadas por el orden colonial, especialmente aquellas prácticas no asociadas al dogma católico o a la residencia descentralizada. El punto a defender era la capacidad colonial para mantener el dominio y control sobre las poblaciones nativas, asociadas a territorios y a prebendas para los españoles u otros beneficiados por el régimen. De manera que si, en un inicio, la Conquista blandió la espada para afirmarse como superior y dominante, ahora la Colonia iba conformando un orden social basado en la *dominación estamental* española sobre los diversos grupos indígenas. La particularidad de la forma social en Guatemala responde, de hecho, a esta constante relación o choque entre el impulso centralizante y la relativa autonomía.

A medida que se establecía una generalidad de relaciones entre dominados y dominantes, la *forma estamental-colonial* marcó la especificidad del poder y la lucha en los territorios de lo que hoy se considera Guatemala. Sólo entendiendo este proceso se puede captar la conformación estatal de este país y las diversas relaciones que sostuvo con las comunidades indígenas. Por lo tanto, el objetivo de esta primera parte es captar la conformación, continuidad y reconfiguración de las relaciones de dominación en el resquebrajamiento del régimen colonial y la lucha posterior a la Independencia de 1821. El horizonte de esta parte es exponer la transformación de las relaciones estamentales desde el impulso del capitalismo mundial, en tanto *proceso de síntesis*. Lejos de ser una continuidad de domi-

nio, veremos cómo las primeras décadas del siglo xix estuvieron marcadas por negativas a pagar los tributos o cumplir los trabajos, una creciente movilización contra el expolio de las tierras comunales y el estallido de malestares que, en ciertos momentos entre 1818 y 1838, pusieron en jaque la misma reproducción del régimen estamental.

I. LA COLONIA: FORMA ESTAMENTAL DEL PODER

La Conquista y la Colonia constituyen dos momentos históricos centrales en la conformación de las relaciones de dominación en Guatemala. Su historiador más perspicaz, Severo Martínez Peláez, penetró esta realidad persistente en la sociedad. Así pues, buscamos comprender este momento histórico constitutivo de las relaciones de dominación en lo que fue el *Reyno de Guatemala*. Pero referirnos al poder que se impuso no significa solamente describirlo, sino conceptualmente atravesarlo, irrumpir contra lo que ha ocultado y evidenciar la tensión, los quiebres, las rupturas, los cuales fueron luchas de las *sombras* en las bartolinas coloniales, *piedras* lanzadas a las milicias desde los bosques, *cerros* alzados en resistencia. Es decir, mujeres y hombres rebeldes que aparecen lateralmente en la historia del poder. En este capítulo analizaremos la *forma específica de las relaciones sociales* configurada a partir de la Conquista y la Colonia, tarea necesaria para entender la génesis de la forma estatal que fue surgiendo desde sus entrañas. Para esto proponemos entender la especificidad histórica del poder colonial en tanto configuración de la *forma estamental*, a partir de la cual se establecerán las relaciones sociales desde el siglo xvi hasta mediados del siglo xviii, momen-

to en el cual entrará en una profunda crisis. La forma estamental implica un ordenamiento de la propiedad, la producción y el uso de la tierra, así como de las prebendas en tanto posibilidades de apropiación del excedente de trabajo. Estamos, pues, hablando de una sociedad dividida entre el estamento *español* y el estamento *indio*, referidos como relaciones en pugna y, a la vez, bajo la mediación de la Corona en la Península Ibérica. El objetivo es captar la particularidad de la dominación colonial y desentrañar los procesos que fueron transformando —sobre todo en el siglo xviii— la forma estamental del poder.

1. CONQUISTA, RESISTENCIA Y ESCLAVITUD

Al internarnos en el periodo histórico de la Colonia, es especialmente importante resaltar la manera como se fueron estableciendo las relaciones de poder. El punto de partida de este gran choque resulta ser el periodo de violencia constitutiva de la Conquista, en el cual los conquistadores españoles buscaron someter a los diversos pueblos nativos, atacando las organizaciones sociales indígenas e insertando un nuevo dominio de control territorial y poblacional. En un inicio los españoles aprovecharon los enfrentamientos históricos entre kaqchikeles y k'iche's, los dos principales grupos en conflicto por la expansión de su dominio en la región. Si bien no fue un apoyo unánime entre los kaqchikeles,¹ gran cantidad de gue-

¹ De acuerdo a la interpretación de Lenkersdorf, solamente los guerreros kaqchikeles de la ciudad (*tinamit*) obedecieron la orden de atacar a los k'iche's, mientras que los del campo (*amak*) se insubordinaron a la ciudad y la jerarquía allí presente. “No conocemos las consecuencias de la insubordinación mencionada, pero bien puede ser el preludio a la sublevación generalizada de los cakchiqueles contra los españoles, que estallaría pocos meses después”. Gudrun Lenkersdorf, “Tipos de rebeliones en el siglo xvi”, en María del Carmen Valverde Valdés [coord.],

rreros unieron fuerzas con los españoles para derrotar a los k'iche's. Además del conflicto entre las organizaciones sociales más complejas del área, los conquistadores llegaron a un territorio en el cual pueblos y comunidades indígenas enteras sufrían distintas epidemias acarreadas por los mismos españoles años antes de su llegada a dicho territorio, lo cual había diezclado la población.² La Conquista fue entonces antecedida por epidemias que causaron gran mortandad, lo cual afectó profundamente la organización social indígena que enfrentaría a los españoles y sus aliados indígenas del centro de México. A pesar de la violencia y sadismo de los conquistadores, encabezados por Pedro de Alvarado, el más feroz del grupo original de Hernán Cortés, los grupos indígenas buscaron distintas maneras de enfrentar la situación. Así por ejemplo, los aliados originales en la región, los kaqchikeles, lejos de recibir prebendas por su colaboración en la conquista de los k'iche's, fueron maltratados y explotados por los españoles, además de profanados sus templos y creencias. Es así como en julio de 1524, un día 7 Ajmaq en el calendario propio, muchos decidieron abandonar su ciudad y dispersarse en las montañas.

Según comenta la misma Lenkersdorf:³ “En sus Anales, los cakchiqueles atribuyen la sublevación a que confiaron en un ‘achi qax-toc’ (traducido como hombre ‘demonio’), quien se presentó como rayo y les prometió destruir a los españoles. No obstante, pese a que no vieron cumplida esta promesa, mantuvieron la rebelión a lo largo de cinco años y medio, hasta otro día 7 Ahmak. Los conqui-

La resistencia en el mundo maya, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007, p. 24.

² Para un aproximado de la catástrofe de las epidemias en la Audiencia de Guatemala previo a la llegada española al territorio véase el libro de George W. Lovell, *Conquest and Survival in Colonial Guatemala*, Kingston, Montreal, McGill Queen's University Press, 1985.

³ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 26.

tadores los persiguieron, y así comenzó la guerra. En las escaramuzas perecieron los hombres y caballos que cayeron en las trampas, *el mismo tipo de hoyos con estacas* que se reportaron años después en las rebeliones en Yucatán”. Esta fue una de las primeras rebeliones y resistencias indígenas documentadas hasta la fecha, en lucha contra los conquistadores españoles y el incipiente, pero explotador, sistema de servicios personales, violaciones a las mujeres, quema de los jerarcas locales insubordinados. Cabe resaltar, desde ya, tres puntos centrales de este levantamiento kaqchikel. Primero, los rebeldes indígenas deciden abandonar la ciudad y los asentamientos accesibles al control español, y se dirigen a las montañas. Segundo, el haber participado en las campañas contra los k’iche’s permitió a los guerreros kaqchikeles reconocer las debilidades de la caballería, de sus estrategias de guerra en lugares abiertos, desmitificar su supuesta divinidad, así como luchar a través de escaramuzas o emboscadas en los cerros o en los caminos que los atravesaban. Las trampas fabricadas por los kaqchikeles consistían en hoyos profundos con estacas al fondo, las cuales causaron gran daño tanto a los soldados a pie como a la caballería.⁴ Tercero, la sublevación está imbuida de experiencias e interpretaciones de la relación con la tierra, el agua, el viento, los animales y seres diversos que habitan la montaña. La sublevación no es un simple estallido de un grupo humano, sino la consonancia de la tierra y el cielo en rebeldía, de la palabra de un

⁴ Es interesante cómo en el *Lienzo de Quauhquechollan* la región correspondiente a los kaqchikeles está diferenciada con el dibujo de una trampa. He tenido la oportunidad de observar en Puebla el original del Lienzo y son diversos los lugares donde se coloca el símbolo de las trampas, algunos evidencian a quienes caían en las mismas. Téngase presente este uso de las trampas por parte de los indígenas desde las luchas contra la Conquista, precisamente porque en las rebeliones entre 1978 y 1982 también encontramos el uso de las mismas, aunque también apoyadas en técnicas vietnamitas de resistencia.

achi qaxtoc, un demonio, quien se presenta “como un rayo”.⁵ En la rebeldía indígena, como se nos presenta en sus luchas contra los conquistadores, no entra en juego solamente la subjetividad humana, sino la relación humana con su entorno en tanto *experiencia viva*, en íntima sintonía, en la cual se rebelan mujeres, niños, hombres, como también animales, árboles, cerros, rayos, demonios.⁶

Es así que la Conquista no puede verse como un periodo unilateral de imposición del orden español sino, más bien, como sucesivas luchas que derivaron o no en el sometimiento de ciertas poblaciones indígenas. Otros grupos, por el contrario, buscaron resistir en la montaña o bien alejarse a selvas fuera del control español. La Conquista, vista como absoluta e irrevocable, termina aliándose con la historia de la dominación, expurgando grupos y comunidades enteras que no fueron controlados por los españoles

⁵ Esta intervención de demonios, santos u otros seres de las creencias nativas y populares son importantes en las luchas históricas, tanto de parte de los conquistadores (castellanos: Santiago en su caballo) como en la resistencia (kaqchikeles: Achi qaxtoc; mayas yucatecos: Santa Cruz). El demonio hecho monstruo y colocado como infernal, pervertido, sugerente del mal, se ha tendido a construir desde instancias de dominación y control. Tal es el caso de la jerarquía eclesiástica católica. Si bien en una sociedad y momento histórico distinto, Platón refiere la tarea de los demonios como mensajeros de los designios divinos. Así por ejemplo en *El Banquete*, en el diálogo entre Sócrates y la extranjera Diotima, el demonio es un intermediario entre el cielo y los hombres. La tarea del demonio es “La de ser intérprete y medianero entre los dioses y los hombres, llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar a los hombres las órdenes de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les han ofrecido. *Los demonios llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra, son el lazo que une al gran todo*”. Platón, “Simposio (Banquete) o de la Erótica”, en *Diálogos*, México, Grupo Editorial Éxodo, 2006, p. 168. Las cursivas son nuestras.

⁶ Así también es común en los relatos del alzamiento y resistencia indígena contemporánea la experiencia de este acompañamiento de las montañas, los cerros, los animales, durante la crisis y la guerra. Tal sucedió con los indígenas q'anjobales al huir de los maltratos de la finca en el siglo XIX como, también, en los momentos más álgidos de la guerra en 1978-1982.

o que les costó muchísimo reducirlos a residencia fija. Es de notar que para 1527 los kaqchikeles rebeldes mencionan en el *Memorial de Sololá*⁷ como “este año tuvo algún descanso nuestro corazón” o bien “no nos sometimos a los castellanos”. Las campañas de conquista, lejos de establecer un orden fijo, sólo fueron el inicio de una situación donde distintas comunidades, aún violentadas a espada y cruz, entraron en nuevas configuraciones de lucha y resistencia desde el mismo establecimiento de las formas de dominación. Algunos grupos indígenas, como hemos visto con los kaqchikeles, no decidieron aliarse o acoplarse de una vez por todas a los designios y dominio español. La organización social misma se escindió entre aquellos que murieron en la lucha, que decidieron resistir en las montañas y aquellos grupos que se aliaron o aceptaron el dominio español, bien por mantener posiciones de nobleza histórica o por la furia de la Conquista. En este sentido la violencia de los conquistadores se desata a quien resiste o le obliga a dirigirse a áreas fuera de su control, imponiendo un orden social a partir del cual pueda establecer su dominio creando pueblos. Este proceso de sometimiento puede entenderse como el movimiento histórico del poder, como flujo de dominación, el cual va imponiendo relaciones en la medida de sus posibilidades o de la resistencia de quien busca subyugar. Ahora bien, es necesario resaltar que en este periodo inicial de establecimiento de dominio, encontramos una contradicción entre el mismo grupo agresor español, es decir, entre los conquistadores que realizaron las guerras de sometimiento y la potestad-gobierno reclamado por la Corona y el Rey.

En un primer momento, la Conquista y el ansia por acumular oro establecieron relaciones de explotación sin freno de los conquistadores contra los *indios*. Provenientes de una reciente experiencia

⁷ Simón Otzoy [trad.], *Memorial de Sololá*, Guatemala, Comisión Interuniversitaria Guatemalteca del Descubrimiento de América, 1999.

de guerra contra los moros y la normalidad de la relación señorial inculcada desde su niñez, los españoles reprodujeron estos cánones a través del supuesto privilegio ganado sobre los indios, categoría esta última que se utilizaría para homogenizar a todos los pueblos nativos, de distintos idiomas y organizaciones. Con la violencia de la Conquista, las masacres, el pillaje y la violación de mujeres, los españoles intentaron reducir a los indígenas a meros objetos de su ansia de oro y riqueza en general. Esta objetivación emergida de la violencia constitutiva desde las relaciones de Conquista devino en el sentido y experiencia de un poder absoluto sobre *los conquistados*, el cual se tradujo desde la obligación de servicios personales, de trabajo coaccionado, en aras de enriquecimiento y honor, hasta constituirse en amos y señores sobre los considerados objetos, llamados indios. La primera forma de dominación que impuso la Conquista española fue la esclavitud, es decir, los derechos absolutos sobre el conquistado como botín de guerra, el indio como simple *instrumentum vocale* para utilizar los términos romanos. Aquí la violencia crea su derecho, por lo que no necesita en principio de una representación que avale la legitimidad de dicha forma relacional. La esclavitud como relación social era aceptada para la época, pero constituía un doble peligro para el *dominium et imperium* de la Corona y el Rey sobre las Indias y su población. Veamos por qué.

En primer lugar, las condiciones de dominio dentro del Reino peninsular estaban regidas por la mediación, todavía señorial-feudal, entre propiedad de la tierra y servidumbre local, adscrita a un señor. La propiedad de la tierra se traducía en privilegios de poder sobre quienes en ella habitasen, por lo que el orden social proporcionaba la idea de que la propiedad de la tierra concedía derechos de dominación directa-personal sobre un grupo específico. Parecía, para el grupo dominante, que de la tierra emanaba la nobleza y el señorío, como naturaleza destinada a ser servil en unión a los sometidos al señor. Dicho de otra manera, *la propiedad de la tierra y el trabajo servil*

como una sola realidad dada. La esclavitud no era el centro relacional de las formas de dominación en la España de aquel entonces, si bien podría ser complemento, como se vería en el caso de los africanos esclavizados y llevados a las islas del Caribe y otras regiones del Imperio. En segundo lugar, la esclavitud podría fomentar relaciones de poder locales que desplazaran e incluso riñeran con la potestad de la Corona sobre los indios. En este sentido podrían acumularse grandes poderes en un grupo social esclavista, el cual podría rebelarse contra los designios reales. Esto no lo quería permitir la Corona, mucho menos cuando había legitimado su poderío en las bulas papales que donaban el territorio descubierto para la propagación de la religión católica y su jerarquía. Fueron decisivas en este sentido las denuncias de fray Bartolomé de las Casas, quien recopiló la brutal violencia, masacres y torturas españolas hacia los indios insulares y continentales. Pronto, a ese ritmo, no quedaría ningún hombre o mujer a quien evangelizar, aducía Las Casas. Incluso antes de los primeros periodos de Conquista continental, a modo de preparación para la misma, la Corona ya había decretado en las Leyes de Burgos (1512) la libertad del indio pero también la potestad del Rey sobre los mismos, justificada en la evangelización que debía ser aceptada. El instrumento legal de la Conquista fue el Requerimiento, el cual era leído en español ante las comunidades indígenas para determinar o no el enfrentamiento, estableciendo la potestad del Rey sobre los indios, su vasallaje, a través de este subterfugio legal que avalaba la dominación directa o el ataque en caso de resistencia.

Luego pues la esclavitud no era la forma de dominación que buscaba establecer la Corona. Esto generó un conflicto por la potestad sobre los indios entre, por un lado, los conquistadores que se sentían merecedores del favor del Rey por haber sometido *las tierras* y, por el otro, la Corona que buscaba reconocer dicho servicio pero instituyendo su poder incluso sobre los mismos conquistadores. *Nada fue*

más peleado entre conquistadores y la Corona que el derecho a mandar durante el primer siglo de la Colonia. El sometimiento *de facto* de los pueblos indígenas era tenido como derecho por los conquistadores y sus descendientes, considerado como pago por haber participado en las guerras de *pacificación* en nombre de dios y el rey.⁸ La Conquista, en este sentido, fue la expansión violenta de un dominio personal sobre los pueblos indígenas, creando vínculos autoritarios que relacionaban *propiedad territorial* y *privilegios señoriales al trabajo ajeno*. Al propiciar esto, la Corona delegaba un poder coaccionante entre grupos indígenas *específicos* y grupos españoles *determinados*, lo cual permitiría la creación de redes de sometimiento que se naturalizaban como dadas por la aparente inferioridad del indio conquistado. Pero la Corona no buscaría establecer la esclavitud como la forma generalizada de dicho poder coaccionante sino, más bien, establecer una forma de socialidad de dominio y deber donde el indio fuese reconocido como vasallo, si bien conquistado, y los conquistadores fuesen privilegiados como grupo social recipiente del trabajo del indio y de tierras. Desde las ensangrentadas manos de la Conquista surge la primera forma de relaciones de dominación establecidas entre el rey y sus súbditos en Guatemala: *la forma estamental-colonial*.

2. FORMAS DE DOMINACIÓN EN LA COLONIA: ENCOMIENDA Y ESTAMENTO

Dominium et imperium, la Corona debía crear una mediación que permitiese su propia sobrevivencia como instancia necesaria de po-

⁸ Esto se puede encontrar en los famosos escritos de Bernal Díaz del Castillo (1968 [c. 1568]) y de su descendiente Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (2012 [c. 1690]).

der en las tierras por colonizar. Para esto debía regir las relaciones sociales de dominación e impulsarlas a través de leyes casuísticas, otorgamientos y privilegios para los conquistadores y posteriores colonizadores españoles, todas generando un *corpus legal*. Propio de su momento histórico, la Corona trataría de reconciliar su propia actividad de dominio a través de la legitimidad religiosa y señorial, entrelazadas en una relación específica que promoviera el nuevo orden en formación. Con este fin se constituyó la mediación de las relaciones de dominio, siendo el Rey la existencia corporizada de la ley,⁹ identidad entre realeza material y orden social como un todo. El dominio material y fáctico de los conquistadores y colonizadores españoles en general debía, ante todo, presentarse como la extensión del imperio del cuerpo y la ley del Rey mismo. Por eso la sacralidad religiosa, en la cual se apoyaba el Rey a partir de la bula papal de donación territorial y poblacional, era el centro mismo de su legitimidad y potestad. La cruz y la espada no solamente eran los pilares de la Conquista, sino el centro mismo de la presencia y justificación del rey para con su institucionalidad y su relación con los vasallos. La cruz como paternidad universal expresada en la preocupación de la salvación y evangelización de los indios, la espada como el instrumento necesario que discernía drásticamente entre el indio como vasallo y el indio como salvaje a dominar, sojuzgar y obligado a aceptar la nueva religión. Con esto el Rey se erigía en instancia universal de expansión divina y representante de la furia ante la negación e insubordinación contra lo sacro. En este primer momento de la Conquista el Rey era materialidad expansiva en la cruz y la espada. Pero una vez iniciado el proceso de consolidación y control poblacional, es decir de colonización, el maltrato y la es-

⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 60.

clavitud de los españoles hacia los indios no expresaba la universalidad redentora del Rey sino todo lo contrario.¹⁰

El dilema del Rey sería ¿cómo reconciliar un proceso de colonización con su original justificación de *dominiun et imperium* divina-real? Esto, aunado a los tres puntos expuestos en el apartado anterior, implicaba una nueva forma de relaciones de dominación en la cual la mediación del Rey fuese su fundamento. Para esto se constituyó una forma de relaciones sociales en las cuales el original sometimiento de la Conquista se hiciese más bien proceso civilizatorio o, utilizando un concepto más adecuado a su momento, *evangelizador* y de ordenamiento *político*. La cruz y la espada serían la expresión unificada de la voluntad del Rey, pero ahora como proceso a través del cual el indio fuese visto como un grupo social a redimir, pasivo en tanto no dispone de los conocimientos e instituciones españolas. Por lo tanto, el Rey se colocaría asimismo en la posición activa de formación del indio, regenerando su existencia a través de la religión *salvadora* y el trabajo *reformador*. El Rey se conforma como socialidad de imposición y corrección a través de la legitimidad que otorga, que encomienda sus súbditos o vasallos mayores, los españoles conquistadores en reconversión colonizadora. La encomienda, en este sentido, es la forma a través de la cual se expresa y expande una socialidad de representación del poder directo del Rey, otorgadora del carácter reformador y vigilante sobre los indios. Los pueblos nativos se constituirían en indios vasallos

¹⁰ Precisamente con las *Leyes Nuevas de 1542* se establecen los límites al poder personal de los conquistadores-encomenderos, asumiendo el Rey el rol de protección sobre sus *vasallos indios* y restringiendo la potestad local de los conquistadores y su heredad. Esto provocó una gran rabia entre los encomenderos que sometían a la esclavitud a los indígenas conquistados o rebeldes. Para quienes habían llevado a cabo las guerras de conquista el pago y el botín debía traducirse en derechos señoriales legales o *de facto*, la apropiación de las fuentes de riqueza y el goce de por vida, incluso para sus descendientes, de estas relaciones de dominación.

del Rey, ahora bien, en tanto nuevos vasallos recaía sobre ellos una transformación formal de su ser, *en la redención de su alma*, pero también en sus deberes para con su nuevo señor general, el Rey. Así *la Encomienda es la forma relacional en la cual se establece el carácter mediador universal del Rey en la particularidad del Encomendero, originalmente conquistador o nuevo colonizador*. El encomendero es momento de la soberanía del Rey, por lo tanto no podía manifestarse unilateralmente como espada y violencia sin justificación, ya que lidiaba con vasallos en formación.

La forma encomienda, como analizamos, se constituye en tanto que generalización y expansión del poder directo-personal, soberano, entre un cuerpo específico, representante del Rey, y un cuerpo social determinado de indios. El encomendero, en consonancia con una orden religiosa, se encargaría de controlar la residencia y las prácticas de los indios, acorde a un proceso de imposición de religión y de mando sobre su movilización. Los indios encomendados deberían retribuir esto a través del pago del tributo al encomendero, privilegio originalmente del rey otorgado al súbdito español encomendado. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, las creencias y deidades indígenas se escabullirían a las montañas o cerros sagrados, donde la rebeldía y la autonomía indígena residiría. Asimismo esta expresión social se insertaría en las propias iglesias de la conquista, en los cementerios, manifestándose como auto-determinación simbólica a pesar de la instauración colonial.¹¹ La relación material de lucha desde lo simbólico no es mera sublima-

¹¹ La resistencia de las deidades indígenas en las montañas era una permanente acusación de los jerarcas españoles. Son conocidas las constantes denuncias del arzobispo Cortés y Larraz de los “viajes idolátricos” de los indios a los cerros. Pero la relación espiritual y divina no sólo se alzaba en las montañas, entraba al corazón mismo del orden. Ejemplo de ello es la escena del nacimiento de Jesús en el atrio de la parroquia de Santiago Atitlán, Sololá, donde en lugar de reyes magos y pastorcillos, aparecen hombres vestidos con pieles de jaguar.

ción, sino todo un mundo vivo y experimentado moviéndose en los intersticios del orden, como una planta creciendo entre las piedras de una pared. Los españoles estuvieron conscientes de esto, mas la lógica de relaciones de poder directas no busca transformar la actividad interna y reflexiva como un todo, como en el capitalismo. Lejos está dicha pretensión de totalización del interior subjetivo de las condiciones del poder directo en ese momento histórico. La encomienda se entiende como movimiento del poder, flujo de dominación, en el cual el objetivo es controlar grupos sociales de indios, encomendados y repartidos entre el grupo representante del Rey, para su reducción a pueblos en pos de control.¹² A cambio

¹² La reducción a pueblos de indios fue el modo como se expresó el dominio español para controlar a la población, instituir la en sus normas eclesiales y coloniales, como mandar el trabajo de los indios y así cumplir el pago del tributo. Sin embargo, al igual que en la interpretación de la Conquista como un todo acabado, la reducción a pueblos fue resistida enormemente por distintos grupos indígenas, quienes se marchaban a lugares lejanos y apartados del control español, fuesen serranías o selvas. Cuando un encomendero descubría indios viviendo sin “justicia”, buscaba como reconcentrarlos bajo su control en los pueblos que le debían servicios y tributo. Todavía para 1673, en la región que hoy comprende San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Fuentes y Guzmán relata indignado cómo algunas comunidades vivían fuera del gobierno y control español, exentos del pago de tributo: “aún poblados de asiento en las montañas a hurto de las Justicias; como que el año de 1673 lo estaban en el lugar y asiento de Asantih, tierra apartada del pueblo de Ystatlán catorse leguas, camino desapacible, áspero y de peñasquería que va a avecindarse a la tierra del Lacandón solas seis leguas, y de que participándome el padre fray Alonso Páez, vicario del Partido, *instilado mi celo de oír que no oían misa ni se sabía si confesaban, que estaban sin Justicia y otras cosas de mucha monta, expuse mi persona al riesgo, sacando de aquella vida de bárbaros cuarenta familias que reintegré y reuní al común de Ystatlán*, fundándoles barrios aparte y nombrándoles por su especial Gobernador a Juan Marcos, indio de gran gobierno y cristiandad, pasando de esta diligencia a proceder contra los alcaldes y regidores que habían sido de diez y siete años a aquel tiempo, *castigándolos y penándolos por no haber procurado su reducción ni haber dado noticia de ellos a los Corregidores*, cuya resolución me aprobó con gracias el Real Acuerdo de Justicia, a cuya Alteza di cuenta de toda esta operación judicial”. Diccionario Geográfico Nacional (dcg), “Municipio de San Mateo Ixtatán”, en Instituto Geográfico Nacional, Diccionario Geográfico

el Rey otorgaría a los españoles encomenderos, en tanto que grupo dominante, el privilegio de mandar sobre indios y, posteriormente, de solicitar un repartimiento de un grupo específico para sus labores en sus tierras, residencia o hacienda. La tierra, en consonancia con la mentalidad y relaciones sociales que expresaba históricamente, sería una mediación clave para la forma estamental que adquirirían las relaciones de dominación. Así, pues, la encomienda da forma a las relaciones de coacción de trabajo y propiedad territorial a través de una configuración estamental.

Ahora bien, ¿qué entendemos por forma estamental de las relaciones sociales? Primero, es la relación de poder directa-personal que se impone en la Colonia entre, por un lado, el grupo conquistador-dominante español y, por el otro, el grupo que se busca dominar, los *indios*, a través de la mediación instituida por el Rey en las prebendas administrativas y de apropiación económica otorgada a dicho estamento dominante español,¹³ por su parte, define la dominación estamental de la siguiente manera: “Debe entenderse por dominación estamental aquella forma de dominación patrimonial en la que determinados poderes de mando y sus correspondientes probabilidades económicas están apropiados por el cuadro administrativo”. Segundo, la oportunidad para dominar es entendida a partir del sentido de donación, prebenda o privilegio que el Soberano, en este caso el Rey de España, concede a sus súbditos por la labor de Conquista y, posteriormente, de cimentación del orden colonial dentro de la legitimidad de la evangelización y del carácter de vasallos otorgados por la Corona a los indios. Resalta Weber el hecho de que la dominación estamental está configurada a partir de

de Guatemala, 2a. ed., comp. y crítica de Francis Gall, t. III, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980, p. 431. Las cursivas son nuestras.

¹³ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, CINAR Editores, 1994, p. 185.

apropiación económica, sean servicios personales, tributos, tierras, las cuales se establecen como separación patrimonial: “La dominación patrimonial y especialmente la patrimonial-estamental trata —en caso del tipo puro— a todos los poderes de mando y derechos señoriales económicos a la manera de probabilidades económicas apropiadas de un modo privado”.¹⁴ Tercero, la dominación estamental es conceptualizada en esta investigación en tanto que *forma de las relaciones de poder*, históricamente constituida en su *momento colonial* entre el siglo xvi y xviii. Sin embargo, como veremos en este capítulo, la forma estamental-colonial entra en crisis en el siglo xviii y continúa luego de la independencia en 1821. A pesar de este cambio de régimen, la forma estamental no desaparece y, más bien, se libran fuertes luchas, sea por mantener las prerrogativas del carácter colonial original —para el caso de los pueblos de indios—, así como por romperlas y mediarlas en un nuevo dominio estamental intensificado desde una ampliación de la producción de valores de cambio agrícolas, como sería el caso de los liberales a partir de la década de 1820-1830 y, asimismo, desde 1860. Quinto, proponemos en este trabajo que la forma estamental parte de las relaciones de poder directas-personales entre, originalmente, españoles e indios, las cuales promueven el poder señorial y la servidumbre en la apropiación del excedente de trabajo y toda una mediación territorial de sentido patrimonial. Por ende, la forma estamental es una relación directa de poder que se reconfiguró como continuidad de la dominación colonial, a pesar de que nuevos regímenes y énfasis de producción cambien su extensión e intensificación. Esto se verá más adelante desde el impulso capitalista y la conformación de la forma finquera. Por ahora indagemos la especificidad de la forma estamental en la Colonia.

¹⁴ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004, p. 188.

Como se ha acentuado, la forma que adquiere la coacción de la actividad social en la Colonia, es decir, del trabajo ajeno como prebenda, está íntimamente asociada a la encomienda y al carácter estamental de la misma, entre españoles e indios. De igual manera, la forma estamental, al relacionar poder sobre el trabajo ajeno y propiedad territorial, partía de las condiciones históricas en las cuales la producción de economía natural se basaba en la creación de valores de uso como actividad preeminente,¹⁵ donde la agricultura era la actividad más importante en Guatemala. Trabajo servil y tierra son una misma realidad para la mentalidad española del momento, como naturalización de las relaciones de Conquista y, más tarde, como señorío colonial mediado por el Rey. Es así como la forma estamental establece privilegios, protecciones y obligaciones reales en el grupo dominante español y el grupo dominado indio, diferenciación que en la Colonia se entendió como “república de españoles y república de indios”, las *dos repúblicas*. Para el estamento español los privilegios se conformarían a través del otorgamiento de tierras, es decir, las haciendas como configuración colonial de la propiedad territorial, así como de las prebendas estamentales de recibir un grupo específico de indios para trabajarles por solicitud, lo que se llamó repartimientos. Para el estamento indio, en tanto que vasallos, tendrían derecho a una cantidad de tierras comunales o ejidales, alrededor de cinco o seis leguas a partir de la iglesia.¹⁶ En ella podrían dedicarse a la producción agrícola y obtener materiales para la industria doméstica. Mientras el Rey concedía al estamento español el privilegio de poder disponer del trabajo del estamento indio, a este último, en tanto grupo dominado y colonizado, le

¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. I, Éditions Sociales, 1980.

¹⁶ David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994, pp. 49 y 52; Jorge Luján Muñoz, *Guatemala. Breve historia contemporánea*, México, FCE, 2002, p. 88.

serían concedidas condiciones para desarrollar un trabajo para sí mismo, es decir, de producción de valores de uso.¹⁷ El estamento indio estaría escindido entre el *trabajo para sí mismo* en las tierras comunales y el *trabajo para otro*, para el estamento español, el cual debería completar de acuerdo a la legislación española. Así, pues, el conflicto de la dominación directa giraría entre el tiempo y espacio de trabajo para sí mismo y el tiempo y espacio de trabajo para otro, lo que configuraría las tierras ejidales como comunales-internas y las tierras de la hacienda como dominación-externa, la primera constituyendo comunidad indígena a partir de la forma estamental y la segunda estableciendo la figura del hacendado español.

Así pues, la primera forma de relaciones de dominación, mediada por el Rey, sus súbditos conquistadores y sus vasallos indios, se *articula a través de prebendas y obligaciones estamentales* expandiéndose como relaciones de poder directas justificadas en derechos de Conquista y, más adelante, de legitimidad a través de la referencia al ancestro, la sangre, el dominio sobre indios y la nobleza. En esta forma original el estamento es sinónimo de privilegios y obligaciones, por lo que la dominación no se desglosa entre un extremo político y otro económico, es decir, entre la situación política de ser vasallo y el trabajo. Más bien están entrelazadas, por lo que pertenecer al estamento español es sinónimo de grupo coaccionante de trabajo ajeno del indio, así como el estamento indio es sinónimo de grupo coaccionado al trabajo ajeno para el español. Luego no hay separa-

¹⁷ Según Weber, la dominación estamental está asociada a un momento histórico de la economía en particular: "En este caso las relaciones económicas están estrechamente vinculadas a la tradición, el desarrollo del mercado de encuentra obstaculizado, el uso del dinero es esencialmente natural, orientándose por el consumo, y en consecuencia no es posible la formación del capitalismo". Weber, *Economía y sociedad...*, p. 190. Posteriormente nos referirá las posibilidades de reconfiguración entre la dominación estamental y la especificidad de capitalismo que tiende a desarrollarse dentro de sus relaciones de poder.

ción absoluta entre forma económica y forma política en la Colonia, son un mismo núcleo relacional. El flujo de dominación está dirigido al estamento como referido al Rey, a la acción de servicio a su majestad llevada a cabo en el pasado. La tierra y el trabajo son expresiones estamentales, de grupos específicos conformados en el poder de dominación y en la obligación hacia dicho poder. Por consiguiente la encomienda está íntimamente relacionada con las formas dominantes, precisamente porque establece el vínculo mediador que delimita al estamento dominante y al estamento dominado, originalmente españoles e indios. La encomienda establece los extremos del poder en plena identidad con los estamentos, por lo que puede afirmarse que la encomienda constituye los estamentos y los estamentos reproducen la encomienda. Esto es central tenerlo en cuenta ya que la crisis de la encomienda, con sus asociadas formas del tributo y el repartimiento, también es reflejo de una crisis en la definición de los estamentos, en general de la crisis de la forma colonial, más no de la lógica de relaciones de poder directo identificados estamentalmente. Pero es necesario, para entender dicha crisis, rastrearla a través del conflicto que portaba desde la forma encomienda-repartimiento, por un lado, y la forma estamental, por el otro. La forma encomienda-repartimiento en tanto canon de dominación expresado en la propiedad territorial y la movilización laboral, la forma estamental como identificación directa con privilegios, prebendas y obligaciones, las cuales se irán readecuando hacia el siglo xvii y xviii. Los próximos dos apartados tratarán respectivamente cada forma específica de las relaciones de dominación en la Colonia.

3. PROPIEDAD TERRITORIAL Y TRABAJO EXCEDENTE

La forma colonial de relaciones de dominación se configura *estamentalmente*, lo que implica que tanto la propiedad territorial como

la movilización del trabajo están, originalmente, estipulados entre el estamento dominante español y el estamento dominado *indio*. Con esto queremos decir que las formas de relaciones de dominación atraviesan cada estamento, lo conforman desde su interior, lo que termina articulando socialidades de poder directo-personal en la constitución de las prebendas, privilegios, obligaciones o castigos del grupo español y del grupo indio. Ahora bien, para penetrar la forma estamental-colonial es necesario entender los distintos modos a través de los cuales se expresa la coacción a los servicios personales, la apropiación del trabajo excedente, la defensa o expropiación de las tierras originalmente otorgadas a los pueblos de indios. Propiedad territorial y dirección-explotación del trabajo del estamento indio serán la clave para entender el proceso original del dominio colonial, así como las principales transformaciones del mismo. Para esto, primero, analizaremos brevemente las condiciones históricas de la producción, basadas en la elaboración de valores de uso e incipiente comercio. Segundo, estudiaremos cómo la propiedad territorial y el trabajo en la Colonia articulaban determinadas lógicas de socialidad en el estamento indio y español, el primero en tanto conformación de propiedad comunal y el segundo como propiedad individual estamentalizada. Una vez examinados los modos de propiedad territorial y trabajo en la Colonia, detallaremos cómo se *realiza* la apropiación del trabajo excedente en sus distintas formas complementarias en tanto que renta. Finalmente mostraremos cómo la hacienda española y la tierra comunal *india* constituyen la expresión de las relaciones de poder estamentales, referidas como polos en conflicto. Conociendo pues cómo se conformó la propiedad territorial colonial y la apropiación del trabajo excedente podremos, posteriormente, referirnos a la importante consideración de lo estamental como momento de la forma específica de relaciones de dominación en la Colonia.

Durante la Colonia, como hemos dicho, el modo de existencia del poder directo-personal *estamentaliza* la dominación, el control

y la apropiación de trabajo excedente. Dicha forma histórica parte de la identidad original entre encomienda y estamento, con las sucesivas transformaciones que tendrá posteriormente. Encomienda¹⁸ y estamento como movimiento de dominación pueden entenderse en tanto configuraciones específicas de la propiedad territorial y de la movilización laboral, imbricadas ambas a través de la apropiación privada del excedente de trabajo. Esto significa que la producción misma estaba ordenada y conformada a partir del trabajo como creador de valores de uso, de productos cultivados y elaborados sobre todo para el consumo directo. No excluye esta afirmación el hecho de que existiese producción para el intercambio mercantil, por ejemplo en las haciendas de trigo de Totonicapán, fuese a pequeña escala entre pueblos, o bien con base en la agroexportación, como fue el caso del cacao en primera instancia y, más adelante, en las haciendas de añil-índigo. Tampoco implica que no hubiese comercio regional indígena o propiamente de los alcaldes mayores en componenda con las elites mercaderes de la ciudad. Por lo tan-

¹⁸ La encomienda no necesariamente estaba asociada a otorgamiento de tierras, ya que se podían dar como tributarios sin necesidad de la propiedad territorial. Ahora bien, la encomienda, en tanto que otorgamiento de tributos al encomendero, solía asociarse a una propiedad territorial. En este caso, el repartimiento, como forma anterior a la encomienda, era el trabajo coaccionado que debían los indígenas al estamento español, asociado a las diversas tareas en beneficio de su propiedad, fuese la hacienda o casa particular. El análisis de Severo Martínez Peláez (*La política agraria colonial y los orígenes del latifundismo en Guatemala*, Guatemala, Facultad de Ciencias Económicas-USAC, 1999, p. 20) nos parece más penetrante cuando afirma la íntima relación entre acaparamiento de tierras y solicitud de repartimiento, interpretación que muestra el movimiento de poder entre apropiación territorial y movilización laboral. Al referirnos a Encomienda como punto de partida, a pesar de la disminución en importancia hacia mediados del siglo xvii, queremos mostrar el carácter de forma original de las relaciones estamentales que posteriormente se sucederán en diversas formas. Véanse también al respecto los trabajos de Valentín Solórzano, *Evolución económica de Guatemala*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1970, p. 55 o de Jorge Luján Muñoz, *Inicios del dominio español en Indias*, Guatemala, Editorial Universitaria, 2002, p. 247.

to, la base de la producción era el valor de uso y la apropiación del trabajo excedente correspondía a dichas características históricas, tal y como lo demuestra el que los tributos de los indígenas hayan sido pagados, en su mayoría, en especie hasta las reformas de 1747, año en el cual se conmuta al pago del tributo a dinero.¹⁹ En sus *Grundrisse*,²⁰ Marx elabora un estudio de las sociedades basadas en la producción de valores de uso, asociadas a relaciones de dominación directa y las distintas organizaciones donde la apropiación de la tierra implicaba poder directo sobre los productores, en tanto que siervos. Años después, en el tomo III de *El Capital*, Marx caracteriza la sociedad basada en producción de valores de uso en tanto que “economía natural”, con las tres siguientes características: a) “una parte insignificante del producto agrícola entra en el proceso de circulación”, b) “una parte insignificante del producto constituye la renta del terrateniente”, c) “el trabajo casero artesano y manufacturero como ocupación accesorial combinada con la agricultura que forma la base, constituye la condición del régimen”.²¹ De manera

¹⁹ Para 1768 alrededor del 61% de los indios tributarios residían en Guatemala, seguidos por Chiapas y Soconusco (15.4%) y Salvador y Sonsonate (12%). Del total de pesos recaudados en tributos, la Real Hacienda recibía el 72% directamente, mientras que el resto (28%) se repartía entre los 147 encomenderos que aún mantenían sus privilegios. Estos datos, rastreados detalladamente por Juan Carlos Solórzano (“Las comunidades indígenas de Guatemala. El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 11, núm. 2, México, Costa-Amic Editores, 1985, p. 101) muestran cómo la Corona fue recuperando el tributo de las encomiendas para sí, disminuir en gran medida el tributo recibido por los encomenderos originales.

²⁰ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. II, Éditions Sociales, 1980.

²¹ Estos tres postulados, lejos de tomarse como descripción completa del proceso colonial en Guatemala, permiten especificar la dinámica base de producción de valores de uso y no intentan englobar toda la realidad histórica propia. Al contrario, se podría argüir, por ejemplo, el cambio que se va dando entre la producción de consumo propio de la comunidad y aquel destinado a los tributos, fuese para el encomendero o para la Real Hacienda directamente. Estos podrían ser aportes centrales para comprender las transformaciones en la dinámica de la

que la Conquista y el proceso de sojuzgamiento de la Colonia crean relaciones de dominación y mediación, en las cuales la propiedad territorial (tierra) correspondería a la actividad debida de los estamentos (español e indio), así como los estamentos se configurarían alrededor de la producción en la tierra.

No podemos entrar en un análisis detallado de la relación entre actividad apropiadora y propiedad como tal, como carácter fijo y en movimiento del poder, pero sí constatarlo en su forma estamental-colonial. La propiedad territorial como forma estamentalizada de relaciones sociales controla y expande un poder directo-personal desde y para los diferenciados como indios o españoles. Veamos cómo la forma estamental-colonial establece los marcos de la actividad social, sea o no como trabajo, en intrínseca relación con la propiedad territorial. El estamento *indio* había sido reducido a control, residencia y reproducción en las tierras comunales y ejidales,²² las cuales solían ser *otorgadas* por el Rey para la reproducción social del común y para que produjeran el tributo, en inicio para los encomenderos y luego, paulatinamente, para la Corona. La producción agrícola y artesanal se diferenciaron entre un *trabajo para la reproducción social de la comunidad*, familiar o colectiva, así como el *trabajo para el estamento español*, en sus distintas instituciones, reli-

producción y cómo se fue ampliando la carga impositiva de la Corona hacia las comunidades indígenas. Un estudio serio al respecto ha sido llevado a cabo por Juan Carlos Solórzano ("Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 11, núm. 2, 1985, pp. 93-130) y, para el caso regional del Partido de Totonicapán, el aporte en la reconstrucción histórica de Aaron Pollack, *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas*, Guatemala, AVANCSO, 2008. En estas breves reflexiones lo que nos interesa es mostrar cómo la producción dentro de la *economía natural* conforma, a su vez, relaciones de poder directas-personales que se estamentalizan en la propiedad territorial y en la apropiación de trabajo excedente. Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 729.

²² Martínez Peláez, *op. cit.*, p. 13.

gias, reales o de particulares como encomenderos. Esta división del *trabajo para sí* y *trabajo para otro* se establece como momentos y espacios de dominación, los cuales podían ser internos a la comunidad en tanto forma estamental-colonial, como externos para el encomendero o en repartimientos a labores. El *trabajo para sí de la comunidad* estaba organizado como de reproducción, en las parcelas para la agricultura en las tierras comunales y en la posibilidad de tierras ejidales para la recolección de madera, pastos para ganados. Sin embargo el carácter colectivo de la propiedad territorial india-colonial llevaba implícito también una conformación de autoridades indígenas, representantes coloniales del pueblo y garantes del orden y control sobre el común.

El Cabildo o Ayuntamiento indígena fue originado en muchos pueblos de indios a partir de las autoridades nativas, con el fin de mantener ciertos privilegios y beneficiarse del trabajo del *común*, especialmente de la mayoría *macehual* o indio pobre del común. Así, también, el Cabildo constituía una forma de relaciones en las cuales se expresaba el carácter coercitivo de la Colonia, debiendo organizar el espacio y el trabajo del común, fuese para el tributo, los repartimientos a labores o de mercancías, para la administración del pueblo en general. Este polo conflictivo es central, ya que la contraposición estamental de indio y español se complejiza y emergen relaciones de dominación desde el mismo pueblo de indios. Esto es lo que llamamos la forma estamental de la comunidad indígena, la cual ahondaremos en el tercer capítulo de este libro. Solamente teniendo en cuenta esta configuración interna del poder, basada en la tradición, la gerontocracia y el patriarcado, confluía la organización indígena como expresión y extensión del poder colonial. De manera que el trabajo para sí de la comunidad reviste este doble carácter contradictorio que impulsa la forma estamental-colonial, en tanto que producción para la relativa autonomía productiva y el mantenimiento de formas de dominio indígenas-

coloniales. Constatamos pues que la *autonomía* de las comunidades de indios es compleja, se debe tener en cuenta la mediación férrea con el centralismo colonial pero, también, la forma como muchas comunidades supieron llevar la tradición en el deber del trabajo o tributo, de manera que no fuesen intervenidas más profundamente. Esta mediación del carácter externo de la misma comunidad como forma estamental-colonial es necesaria para referirnos al trabajo excedente que producían para otro. En este sentido, el *trabajo para otro* estaba referido estamentalmente hacia el grupo identificado como español, impulsándose como apropiación del excedente en tanto que renta, a través de diversas formas y espacios en los cuales se desarrollaba la misma. La renta en sus formas de trabajo, producto o dinero, apropiándose a partir de espacios del común de indios o directamente en los espacios del estamento español, es decir, sus haciendas o casas.²³

La renta en trabajo expresa en su forma original la separación entre tiempo de trabajo para sí y tiempo de trabajo para otro, pudiendo ser trabajo en el espacio de la comunidad, en tanto forma estamental al interior, o bien, siendo trabajo realizado en la propiedad territorial del español o propietario del estamento colonial. Originalmente como exigencias de conquista, fue instaurada como servicios personales que, posteriormente, fue transformándose en los repartimientos a labores. Así por ejemplo en 1671

de los 76 pueblos de indios y parcialidades existentes en esta zona administrativa [Corregimiento del Valle, es decir, los actuales departamentos de Sacatepequez y Chimaltenango], 38 estaban tasados para el envío de indios —en forma rotativa y durante una semana— a las explotaciones

²³ Sobre la relación entre servidumbre y mujeres indígenas durante la Colonia guatemalteca, véase Aura Estela Cumes Simón, *La india como sirvienta: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*, México, CIESAS, 2014, pp. 18-128. Tesis.

agrícolas que poseían los criollos españoles de la ciudad [de Santiago]. Estos 38 pueblos se encontraban diseminados en tres regiones: valle de Sacatepequez: 9 pueblos; valle de los Amatlitanes: 11 pueblos y valle de Chimaltenango: 18 pueblos. Cada domingo, una cuarta parte de los indios tributarios eran enviados hacia las diversas explotaciones agrícolas situadas en estas zonas. Al domingo siguiente terminaba su turno y el grupo de indios era reemplazado por uno nuevo. El trabajo en las haciendas se prolongaba rotativamente durante 39 semanas al año.²⁴

La renta en productos estaba asociada al *tributo* debido al encomendero, a la Real Hacienda, a la *ración* del cura, a las *labores* colectivas para el Cabildo o la Cofradía. Según Solórzano (1985) el *tributo en especie* o en productos fue predominante hasta 1742, año en que se decide que el mismo se haga en dinero. Anteriormente el tributo en especie se solía pagar en cacao o mantas de algodón, lo que podía implicar una producción de los mismos en las propias tierras comunales o bien intercambiados con otros pueblos por productos del área. Para mediados del siglo xviii el cacao ocupaba el 50% del total de pago en tributos en especie en Guatemala. Por su parte, el tributo en dinero fue impulsado por las reformas de la Corona en el siglo xviii, cambio íntimamente relacionado con la caída de los precios del cacao, pero también como una manera de financiar directamente la crisis aguda que enfrentaba el país ibérico.²⁵ El tributo era exigido en dinero, pero las relaciones sociales estaban lejos de la monetización, ancladas en la dominación directa estamental y aún fuertemente referidas a una producción de economía natural. Esto implicó que la búsqueda del dinero en metálico fue-

²⁴ Juan Carlos Solórzano Fonseca, "Las comunidades indígenas de Guatemala...", p. 116.

²⁵ La demanda de transformación del tributo en especie al tributo en moneda fue un fenómeno común en la Europa occidental de la segunda mitad del siglo xviii. Para un análisis detallado y comparativo entre España, Francia e Inglaterra, véase Perry Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo xxi, 2011.

se una constante preocupación de los tributarios indígenas, quienes debieron emplearse en haciendas, ampliar redes comunitarias de comercio, avaladas por el Alcalde Mayor en cierto momento, disponer de las Cajas Comunitarias controladas por el Cabildo. El tributo en dinero es exigencia de metálico pero desde relaciones de poder directas-personales, aunque ya fuese expresión misma de la crisis de la forma estamental-colonial como tal.

En todo caso la renta se constituye como “forma económica en que se realiza la propiedad territorial”,²⁶ lo que presupone una expropiación previa de la tierra a la comunidad y la consecuente separación de la actividad reproductiva y el trabajo para otro. El estamento español se apropió, individual o familiarmente, de las tierras ‘realengas’, ‘no habitadas’, las cuales fueron legalmente autorizadas por el Rey mediante *composición*, es decir, como pago a la Corona por las tierras que ocupaban y expropiaban sus súbditos españoles e, incluso, comunidades indígenas. La hacienda es la propiedad territorial del estamento español, la cual se posee individualmente y se establece como espacio de dominación, centro del poder colonial que se apropia del trabajo excedente del estamento indio o, más adelante (siglo xvii-xviii), de los mestizos o ladinos sin tierra que buscan trabajo en ellas. Ahora bien, algo importante, la hacienda sólo tiene sentido como expresión de la forma estamental, de poder directo-personal, pero no adquiere autonomía en tanto que propiedad territorial sino, al contrario, todavía guarda vínculo intrínseco con el propietario.²⁷ Así pues, a pesar de que desde un

²⁶ Karl Marx, *El Capital...* t. iii, p. 591.

²⁷ Así por ejemplo los repartimientos a las haciendas serían otorgados a los súbditos de la elite, pero no a la propiedad como tal, punto que evidencia atinadamente McCreery, *op. cit.*, p. 94. Asimismo el repartimiento era un deber del estamento indio, por el contrario los ladinos estaban exentos del mismo y del pago del tributo. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, los ladinos y/o mestizos no se les reconoció el derecho a tierras, deteniéndose la fundación de

inicio la hacienda fue un espacio territorial de enriquecimiento y apropiación del excedente de trabajo de indios o grupos pobres, fue configurándose como centro a partir del cual la producción de valores de cambio era imperante, fuese de añil-índigo, de trigo o ganado, así como, no hay que olvidar, en la recurrente práctica de enriquecimiento por especulación. No sería la misma configuración de la finca liberal, debido a que el vínculo con el mercado mundial todavía no revolucionaba la forma estamental-colonial original, lo que implicaba una relación en la cual los indios podían ser repartidos pero todavía gozaban de calidad de vasallos, aunque, como hemos dicho, conquistados. Las características sociales del trabajo estamental en la Colonia, inmersas en la lógica de tributo y no en la masiva producción para el valor de cambio, determinó un carácter histórico, de extensión territorial y relaciones de producción cualitativamente distinto al que se impondría a través del siglo xix, impulsándose con la Reforma Liberal de 1871.

La hacienda, como hemos remarcado, configuraba *un incipiente espacio de desarrollo del valor de cambio*, iniciada en la Conquista, expropiación, ocupación y, legalmente justificada, en el otorgamiento real o la composición con la Corona. Pero la síntesis de las relaciones de dominación no la expresaba en tanto centro de valor de cambio, sino en tanto espacio que configuraba el poder del estamento dominante español. La contraposición de la propiedad territorial colonial entre tierras comunales indias y hacienda española muestra la intrínseca relación y conformación estamental de las mismas, realizada como renta, a su vez, estamentalizada a través de sus diversas formas. Propiedad territorial y trabajo coaccionado colonial, ambos son expresión de la Conquista hecha *forma*, regulada por la Corona en tanto base del dominio español en el *Reyno*

villas y, según Martínez Peláez, impedidos por un bloqueo agrario. Martínez Peláez, *op. cit.*, pp. 16-19.

pero, a su vez, como constante revisión de los privilegios y obligaciones de los estamentos a medida que aumentaba la población y se complejizaba la pertenencia o adscripción estamental. Por eso, para entender el desarrollo y crisis de la forma colonial es sumamente necesario relacionarla con su configuración estamental, en tanto su imbricación con la original encomienda, como presuposición de las formas posteriores, refleja profundas transformaciones en el flujo de dominación y la forma en que se manifiestan y se ocultan las luchas y desbordamientos. Veamos.

4. EMERGENCIA DEL LADINO: EXPROPIACIÓN PRIVADA Y LUCHA

Ambos estamentos fundados, español e indio, están constituidos a través de las formas que adquieren las relaciones de lucha *entre* sí y, por supuesto, *dentro de sí* como polos mismos en conflicto. La categoría de relación estamental permite encontrar la imbricación de los grupos divididos y enfrentados por los derechos a la tierra y al trabajo servil. Originados de la terrible guerra de Conquista, la Colonia se configuró como división entre el estamento español y el estamento indio. Ambos subordinados al Rey en tanto vasallos, pero diferenciados por los derechos de Conquista y civilización, allí donde los españoles dispondrían de la calidad de encomenderos y los indios de encomendados, parte activa y pasiva de dominación. La misma sobrevivencia de la Corona le imprimía límites a los propios residentes españoles respecto a los indios, prohibiéndoles la esclavitud de los pueblos conquistados pero, a la vez, permitiéndoles derechos sobre los mismos. El estamento, pues, es la posibilidad social de responder a un ordenamiento de poder donde los españoles son el polo dominador y los considerados indios, el polo dominado. Empero el vasallaje del indio, como ya hemos mostrado, es a la vez una

protección y una posibilidad de sobrevivencia en tanto estamento dominado. Las tierras comunales y un margen de producción de subsistencia eran otorgamientos del Rey en su carácter de señor de los vasallos de las Indias. Así pues, durante el siglo xvi y xvii, la organización estamental reposó en este ordenamiento del acceso al uso y propiedad de la tierra, así como del trabajo y tributación a las instancias coloniales. Pero antes de pasar al contraste histórico de la emergencia del ladino en la sociedad colonial, acerquémonos a su constitución interna en tanto configuración del tiempo como heredad y del deber como privilegio.

Esta forma se construyó durante la Colonia como enfrentamiento identificador entre el *estamento que constituía* el poder colonial como, en el otro extremo, el *estamento subordinado*. El primer extremo de la forma, es decir, el estamento del poder colonial, se erigía en el español, criollo o peninsular, pero también en la serie pigmentocrática, señorial y de castas a partir de lo blanco,²⁸ la ascendencia noble, en última instancia, el grupo negador del indio. El segundo extremo, el estamento colonial dominado, se constituye a partir de los grupos sociales conquistados, categorizados como *indios*, encasillados como infantiles e inferiores, con costumbres e idiomas menospreciados, supuestos en categorías pigmentocráticas subordinadas y necesitados de guía, tutelaje, imposición y castigo. En esta sociedad colonial no se piensa en individuos sino en estamentos, en grupos homogéneos y contrapuestos, no se piensa en

²⁸ Sobre la blancura y la dominación colonial en Guatemala véase Ramón González Ponciano, "La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala", en Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA, 2004, así también su trabajo "No somos iguales": la "cultura finquera" y el lugar de cada quien en sociedad de Guatemala, en *Istor. Dossier: Guatemala y su historia*, año vi, núm. 24, primavera, 2006, pp. 43-66. Consúltese también Bolívar Echeverría en su libro *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.

territorios sino en tierras y heredades, no se concibe la superación en términos de un presente que se percibe como progreso en el futuro, sino como un pasado que se acumula y confiere privilegios.²⁹ La sociedad colonial es, en este sentido, la dominación del pasado sobre el presente expresado en la tradición, en la naturalización de las relaciones sociales y en la división estamental de las tareas dentro de un mundo dado. El *indio* es en la sociedad colonial una extensión de la naturaleza y, por lo tanto, dominable, subyugable.³⁰

Ahora bien, ¿en qué momento se pasa de un ordenamiento-confrontación de españoles e indios, a una de ladinos e indios? ¿Acaso la emergencia histórica de los ladinos es la que reemplaza la antigua división de las Dos Repúblicas? Estas preguntas sólo se pueden responder con un análisis de las transformaciones en las relaciones concretas de dominación y lucha, no partiendo de las categorías *per se*, sino del desenvolvimiento y cambios en las condiciones del conflicto. Se ha escrito mucho sobre el *ladino*, pocas relaciones históricas y vastos trabajos en el campo de los estudios étnicos y de racismo.³¹

²⁹ De este modo la forma estamental se reproducía en el universo de la referencia al *acto instaurador*, en un primer momento, al de la Conquista como proceso que otorgaba prebendas al español al servicio de la Corona, por lo que podía recibir tierras e indios, propiedad territorial y trabajo servil del estamento subyugado. Pero luego, avanzada la Colonia y nacidas las nuevas generaciones criollas, la referencia al acto de Conquista se hizo un llamado al recuerdo de los antepasados conquistadores, a las deudas de la Corona hacia las castas que dominaban en nombre del Rey. La expresión típica de esta sujeción al pasado y la tradición era el gusto que tenía, por ejemplo, Antonio Fuentes y Guzmán por llamar a su antepasado, Bernal Díaz del Castillo, “mi Castillo”.

³⁰ La dominación de la naturaleza como relación que implica la dominación del hombre. Véase el análisis profundo de Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectique de la Raison*, París, Gallimard, 2004.

³¹ Entre los históricos podemos contar el breve ensayo de Severo Martínez Peláez, “El ladino”, en *Revista Economía*, año xxxviii, núm. 146, octubre-diciembre de 2000, pp. 51-60, así como su explicación del mestizaje y las capas medias en *La*

Nuestra tesis aquí es que el ladino es un producto social surgido de los intersticios contradictorios de la sociedad de castas, estamental, no conformado externamente sino de los mismos grupos indígenas y españoles. Si bien es cierto que el mestizaje es un momento importante de la indeterminación estamental, un momento central es la escisión entre las posibilidades de apropiación del producto social, el mando del trabajo servil y la propiedad de la tierra. Aquí el *ladino* se configura como producto de la lucha estamental misma, dependiendo el carácter social que adquiere en su relación en tanto perteneciente al polo dominado o al polo dominador. La dificultad de la categoría *ladino* reside en que, a medida que cambian las condiciones históricas de la Colonia, la identidad inicial entre categoría inicial y actividad en conflicto, entre carácter fijo y en movimiento, se difumina y adquiere rasgos aparentemente antinómicos. Es, pues, necesario quebrar dicha antinomia devenida una superficial dicotomía, siendo la determinación histórica la clave de contraste. Discernamos tres momentos de su constitución social entre el siglo xvi y xviii.

A inicios de la Colonia, entre el siglo xvi y xvii, solía llamarse *indio ladino* a aquel que hablaba español y tenía ciertas costumbres del estamento dominante. Es decir, se le define por el carácter colonial que adquiere un indio. Quien lo nombra es el estamento español e implica reconocer en el indio la presencia de rasgos de la cultura dominante, especialmente el castellano como idioma y el

patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca, México, fce, 2003. También pueden consultarse los estudios de Richard Adams y Santiago Bastos, *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Guatemala, CIRMA, 2003; Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala una interpretación histórico-social*, México, Siglo xxi, 2010; Santiago Bastos y Aura Cumes, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala, Flacso/CIRMA, 2007; Charles Hale, "Más que un indio". *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala, AVANCSO, 2007.

reconocimiento intersubjetivo del gobierno colonial. Importante mencionar que el indio ladino fue la puerta de entrada de los propios pueblos indígenas, es decir, un canal de mediación con posibilidades de resistencia. Pensemos en cómo muchos de los indios ladinos fueron, en realidad, los descendientes de los gobernantes prehispánicos. Los títulos y demandas de derechos estamentales se pueden encontrar en documentos como el *Título de Totonicapán* y el *Memorial de Sololá*. El ladino en este primer momento es, pues, *forma colonial que adquiere el propio estamento indio* en su relación con el estamento español y sus formas.

Hacia la segunda mitad del siglo xvii y todo el siglo xviii, la sociedad estamental va complejizándose en sus relaciones sociales y productivas. Generalmente se le ha entendido como un proceso de complejización en el sentido de paulatina recuperación demográfica (siglo xviii) de la población nativa, mayor interrelación entre tributación local y demanda monetaria de la Corona (Reformas Borbónicas) y el fenómeno del mestizaje. Este último parte de la idea estamental de la mezcla de sangres, entre grupos españoles e indígenas. La violencia de Conquista y de dominación colonial tendió a reproducirse en la violencia sexual, de índole patriarcal, contra las mujeres del estamento indígena. Por el contrario, se estableció como tabú el que los hombres del estamento indígena fueran los padres de la descendencia con mujeres españolas, criollas o peninsulares. Esto es un rasgo central en las relaciones patriarcales que, en su conjunto, plasma al estamento español como el polo masculino-activo sobre el estamento indígena como el polo femenino-pasivo. Aquí lo dominado es asociado a lo femenino y reproductivo, a la propiedad de la virilidad, la herencia de la Conquista y a la visión de las mujeres como botín de prebenda estamental.

Pero si en un inicio el indio ladino se manifiesta como la forma colonial desde el estamento indio, poco a poco las tensiones por los derechos de apropiación de tierras y trabajo servil expurgarán lo la-

dino del indio, oponiéndosele. Esto para nada es una fórmula, sólo podremos saber qué relaciones envuelven lo ladino dependiendo del lugar y los intereses que ocupan en la lucha en la sociedad estamental, vista en su conjunto. La guía no debe ser la categoría por sí misma, sino la manifestación histórica de los grupos enfrentados. No es lo mismo el indio ladino del siglo xvi al ladino del siglo xviii y xix. En este último las determinaciones de su ser social en pugna son las que reconfiguran y cambian los polos por la defensa de las tierras comunales y el valor de uso comunitario, o bien en la intrincada lucha por la apropiación privada de esas tierras, el mando sobre el trabajo servil y la disposición del tributo indio.

Lo ladino no nos dice nada abstraído de sus relaciones. Esto se demuestra en que la personificación de la expropiación de tierras, mando y monopolio del tributo atravesaron los intersticios de un régimen colonial en crisis. Fue común, como a continuación veremos, el que a finales del siglo xviii diversos grupos participaran en la lucha por beneficiarse privadamente de tributos de los macegales, así como de las tierras comunales del pueblo. En sus filas se encuentran, principalmente, españoles criollos y peninsulares, ladinos e indios del Cabildo. Lo ladino se fue construyendo como el grupo expropiador basado en la afirmación de las prebendas estamentales, de origen colonial, pero desde la lucha por heredar y mantener la dominación del estamento indio. Aquí es el momento de verdad en la interpretación de Gúzmán-Böckler y Herbert, en identificar al ladino como la negación del indígena, pero se equivocan grandemente al rastrear los distintos momentos de esta relación y cotejarla con la experiencia de la lucha en la sociedad estamental en otras regiones. No lo es en tanto que ser ladino, como suele erróneamente interpretarse con consecuencias sociales nefastas,³² sino

³² El análisis sobresaliente de la psicología y constitución social del ladino en Guzmán-Böckler y Herbert contrasta con la estrechez en la cual finaliza de-

como expresión de la contradicción histórica entre la categoría y la transformación histórica de sus polos en conflicto.

Allí donde la comunidad de descendientes españoles, pequeños hacendados y comerciantes fueron atacados por la expropiación de sus tierras y su subordinación social en tanto campesinos, los grupos ladinos de Oriente ocuparon también el polo dominado y marginado de la sociedad.³³ De ahí que lo ladino fuese visto como rebelde

terminándolo como *clase* que niega al indígena como una determinación de su “ser social”. Ambos autores abren las puertas para una interpretación que se le ha llamado “colonialismo interno” desde la década de 1970. El error no reside en el colonialismo interno sino en que identifican una categoría social con una actividad de dominio como cualidad inherente a su “ser histórico”. Con esto definen un momento histórico de la forma de dominación y lo generalizan al resto del proceso histórico de Guatemala. Esto puede provocar que se divida la sociedad guatemalteca entre los dominantes ladinos y los dominados indígenas, lo cual pierde de perspectiva la articulación del poder y sus cambios. Esta interpretación, desarrollada contemporáneamente por Charles Hale, pero también aceptada en los reportes de entidades estatales y de cooperación internacional, ha ignorado las transformaciones capitalistas y segmentado la comprensión de la articulación del poder, dejando sin realizar la crítica a la misma forma estatal. Profundizo estas críticas en estos dos escritos: *Racismo, capital y Estado en Guatemala. Análisis de las relaciones de poder desde la teoría crítica*, Guatemala, IIEH/Universidad Rafael Landívar, 2013 y en “La ambivalencia conceptual de Charles Hale. Crítica del libro Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala”, en *Revista Electrónica Albedrio*, año 7, 2010. En <http://www.albedrio.org/htm/articulos/s/spf-014.htm>.

³³ Sobre la marginación del ladino por el orden colonial. Severo Martínez lo plantea de la siguiente manera, aunque designándolos como mestizos: “Padeciendo, pues, gran estrechez económica, y por ende también de instrucción y preparación general, la gran mayoría de ellos tuvo que hacer de la existencia una permanente improvisación y una aventura. La lucha por la subsistencia en un medio adverso los obligó a ser muy astutos, dados a la intriga, irritables y agresivos, poco disciplinados y de criterios morales muy elásticos. Estas características, que los grupos dominantes criticaron como fuente de molestias y contratiempos para ellos, eran consecuencia y expresión del drama que vivía la mayoría de los mestizos” (Severo Martínez, 1970: 206). Asimismo McCreery, *op. cit.*, p. 75, nos habla de la marginación colonial hacia el ladino.

o *traicionero* por los descendientes de encomenderos y del poder colonial. Esto lo veremos especialmente en la crisis de la sociedad estamental en los momentos previos a la Independencia y las tres décadas siguientes. No es lo mismo la comunidad ladina de Mataquescuintla y Santa Rosa, que perdieron sus tierras por el capital inglés y el gobierno liberal de Gálvez, a los ladinos armados que se organizaban para robar las tierras mames en San Marcos u ocupar el comercio fronterizo en Quetzaltenango y Huehuetenango, futuros instauradores del régimen finquero de 1871. Estos procesos sociales, ya en el marco del nuevo régimen independiente, eran parte de la enorme lucha desde la crisis de la sociedad estamental. Rafael Carrera mismo es la personificación del carácter contradictorio del *ladino* en esos tiempos, primero como ladino pobre y pequeño propietario, al liderar la Rebelión de la Montaña contra el gobierno liberal en 1838 como, posteriormente, ya desde su gobierno patrimonial, llegar a ser parte de una mediación campesina que, a la vez, permitió el apoyo a los monopolios ladinos en el poder municipal y nacional e ir desencadenando la expropiación, no sólo de las tierras indígenas, sino de las oportunidades de apropiación económica y enriquecimiento personal.

El objetivo de este apartado es mostrar cómo el ladino va surgiendo de las mismas entrañas del régimen colonial, incluso del seno de los pueblos de indios en su mediación con el Gobierno y la Iglesia colonial. Posteriormente, a medida que se complejiza la sociedad y se disputan nuevas oportunidades de apropiación económica —tierra y trabajo servil— lo ladino puede ser el momento de lo colonial como proceso de expropiación y dominio *desde afuera* —españoles, incluso recién inmigrados— o *desde adentro*³⁴ —indios

³⁴ Acerca del raigambre colonial a la referencia al antepasado, la pureza de la sangre y características señoriales, véase Marta Casáu, *Linaje y racismo*, San José, Flacso, 1992. Así también, para el caso de la tradición estamental de referir la

del Cabildo. A medida que la dominación estamental va adquiriendo la configuración de un enfrentamiento colectivo, organizado, por heredar las posibilidades de renta y enriquecimiento familiar y personal, lo ladino se desdobra desde los polos que concretamente se ocupe en el conflicto. Los ladinos, como comunidad atacada, son quienes se alían a comunidades indígenas y se rebelan contra las tendencias del gobierno liberal de Mariano Gálvez, tan sólo década y media después de la Independencia. Empero, desde las entrañas de ese mismo proceso, en Quetzaltenango, San Marcos y Huehuetenango las oportunidades de renta se constituyeron en aliciente para robar tierras comunales, a punta de fuego generalmente, por parte de ladinos y españoles con el objetivo de volverse propietarios, posteriormente denominados finqueros.

5. CRISIS DE LA FORMA ESTAMENTAL-COLONIAL

En los apartados anteriores analizamos las formas a través de las cuales se expresa el flujo de dominación en la Colonia. Las formas, en tanto modos de relación y momentos del orden social, son movimiento que pretende fijar la dominación sobre la actividad humana de acuerdo a las mediaciones históricas de las cuales parten. En el caso de las formas de propiedad territorial y del trabajo coaccionado, como su imbricación estamental, pareciese que el orden colonial fue total, donde la Conquista es un periodo ya acabado y la servidumbre del estamento indio es algo dado. Pero no, ni la Conquista es absoluta ni los pueblos indígenas fueron siempre

familia de ascendencia distintiva y noble entre criollos, ladinos e indígenas ricos, véase el trabajo de Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010, p. 79.

objeto de dominación. Al contrario, ¿qué significan los 6 años de rebelión kaqchikel abierta entre 1524 y 1530? ¿Qué decir de los caminos bloqueados y artillados contra la Audiencia en pueblos de Huehuetenango para 1701? ¿Qué acaso no existieron huidas masivas de los pueblos de indios, como en el caso de Jocotán y Camotán en 1749? Estas preguntas atestan que las formas son impulso y actividad por la imposición y la reproducción del poder, más no expresiones absolutas ni dadas del mismo. Ahí donde el poder colonial quería reducir a *los indios* a los repartimientos y el tributo, ahí podían precisamente surgir mujeres k'iche's del común lanzando piedras a quienes arrestaban a sus maridos, *hombres-rayo* conjurando poderes de lluvia contra las milicias oficiales, grupos de hombres kaqchikeles arrebatándole las varas a las autoridades del Cabildo aliadas al Corregidor español. Así, mientras las formas del poder homogenizan e identifican, rigen y nombran la identidad, la actividad social que las desborda es movimiento concreto contra la homogenización, contra la identidad, lo rígido. En este apartado veremos la irrupción contra las formas, los momentos de ruptura, así como la profunda crisis desatada desde mediados del siglo XVIII, pero latente y supuesta a cada instante en la violencia de las formas.

El gran historiador Severo Martínez Peláez, quien resaltó las luchas y contradicciones del orden colonial como pocos, sintetiza la característica de la crisis latente. “Los abusos, necesarios para el buen funcionamiento de la explotación legal, eran consubstanciales al sistema y fueron también la causa general y constante de los motines. Por eso puede afirmarse que los motines no eran accidentes en la vida colonial, sino un fenómeno inherente a ella”.³⁵ Esto no presupone, como advierte, tomar por simple razonamiento los

³⁵ Severo Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, México, Cuadernos de la Casa Presno/Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 24.

efectos por las causas, sino, diríamos hoy, develar el carácter general del orden ahí mismo donde se quiebra. La fuerza dialéctica permite ver por los diminutos espacios de los orificios *lo rebasable* del todo social, haciéndose la teoría momento del desvelamiento y desfetichización, irrupción contra lo inverso y oprimido en la forma que se quiere absoluta. Por consiguiente la crisis de la forma estamental-colonial no se debe pensar en tanto meros acontecimientos políticos, “internos y externos”, que descalabran el orden colonial, entrando en conflicto. Más bien consideramos que, si bien el proceso histórico es amplio en relaciones, también es necesario entender la crisis de la forma en tanto ruptura y cuestionamiento de las relaciones sociales de dominación, lo cual implica aprender a observar en las irrupciones particulares la posible crisis del orden social. El descalabro del dominio no es colisión de estructuras, sino apertura de las luchas concretas contra las relaciones de dominación, es decir, *posibles anuncios de lo distinto* por construir en la negatividad a la opresión y la humillación del ser humano. Lo concreto de la revuelta contra las formas de dominación colonial en Guatemala es que, desde el sufrimiento y el extremo cansancio por el trabajo coaccionado, contra la humillación y la inferiorización, emergen comunidades de mujeres, niños, hombres, jóvenes y viejos en colectividad negativa, contra la dominación que supone el definirlos como casta india y abriendo su experiencia social. Por supuesto, ahora históricamente podemos ver las contradicciones y límites de estas revueltas contra la forma estamental-colonial, pero más profundamente se nos guardan atisbos, muchas veces silenciados, de colectividad en movimiento. Esta contradicción es impulso, motor y posibilidad, no encierro. Veamos, pues, la irrupción contra dichas formas y su momento histórico.

La crisis de la forma estamental-colonial se desata, por distintos momentos de intensidad y lucha, desde inicios del siglo XVIII. En este siglo la Corona realiza las llamadas Reformas Borbónicas, una

serie de disposiciones administrativas, militares, económicas, destinadas a estimular la producción, el comercio y las relaciones de propiedad privada ante el impulso productivo-mercantil del norte de Europa.³⁶ Como hemos mencionado anteriormente, se decretaron cambios en la concepción colonial de la propiedad privada, se buscó estimular la producción y la transformación del carácter estamental del trabajo. Si bien esto era una medida general a los dominios españoles, la implementación de estas reformas caló profundo en un momento de crisis local en lo que respecta la forma estamental de la propiedad territorial y del trabajo coaccionado. El estamento indio se vio amenazado a través de distintos momentos, todos articulados a la forma estamental. Por un lado la Corona había determinado cambios en el pago del tributo, primero transformando el énfasis del pago en especie al pago en dinero, luego incrementándolo. Asimismo la Corona, necesitada de dinero para financiar su administración colonial y su presencia militar, posibilitó la compra de cargos administrativos, a través de los cuales los compradores explotaron el trabajo del estamento indio. Tanto los Alcaldes Mayores, generalmente españoles, como los gobernadores indios y camarillas de ladinos del poder local, intensificaron el engaño y la explotación del trabajo. Práctica común fueron los repartimientos de mercancías, comercio obligado en el cual los indios debían pagar con precios inflados o trabajo los productos impuestos por las autoridades y comerciantes. Asimismo para los pueblos de indios localizados

³⁶ Para un análisis histórico de las reformas borbónicas consúltese Ralph Woodward Jr., "Changes in the Nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies", en Carol A. Smith [comp.], *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1992, pp. 52-71; y para un estudio en detalle de las legislaciones de las Cortes de Cádiz, véase el Capítulo 2 de Ralph Woodward Jr., *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1812-1871*, Georgia, The University of Georgia Press Athens & London, 1993, y especialmente, el trabajo coordinado por Arturo Taracena *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Guatemala, CIRMA, 2002.

cerca de las haciendas, se incrementaron las solicitudes de los propietarios por el repartimiento de labores. Esta intensificación en la explotación y agresión al estamento indio también se convirtió en amenaza a sus tierras comunales de parte de ladinos que buscaban privatizar los espacios que rentaban al cabildo indígena o que simplemente tomaban. Estamos, como vemos, en un momento histórico de intensificación del poder, expresado en la *explotación del trabajo indio* y la *amenaza fáctica a su tierra comunal*. La crisis es la imbricación de las tensiones por tierra, trabajo y, por consiguiente en estas circunstancias históricas, *poder estamentalizado-colonial*.

La presión sobre la tierra se debe a tres situaciones. Primero, las contradicciones de la forma estamental en tanto propiedad territorial, es decir, de la tierra comunal india, la hacienda criolla y la problemática agraria de los ladinos. Segundo, el crecimiento demográfico de los grupos indígenas durante el siglo XVIII, el cual puso mayor presión sobre los recursos y motivó riñas por los límites entre distintos pueblos de indios. Tercero, los periodos de bonanza en la producción de índigo y otros valores de cambio, así como las reformas tributarias y de repartimientos. Cada uno de estos factores fue distinto dependiendo las características del área, la cercanía a la ciudad o a las haciendas, los conflictos por el tributo o los repartimientos. La Corona fue central en estas nuevas disposiciones, introduciendo cambios en la concepción de la propiedad privada y la relación al individuo o estamento. Si bien su premisa inicial era la protección de la tierra comunal indígena, las transacciones y titulaciones de propiedad sobre tierra, llevadas a cabo en las Composiciones de 1754, dio carácter legal y potencial expansión a españoles y ladinos cercanos a tierras de pueblos de indios.³⁷ A pesar de no tener título, muchos ladinos comenzaban a poseer pequeñas

³⁷ Pollack, *op. cit.*, p. 99.

propiedades sin registro hacia 1800,³⁸ lo cual podía constituirse en germen de expropiación *de facto* a las tierras comunales. La apropiación ladina, como poder en proceso de estamentalización, implicaba muchas veces que los ladinos comenzaran a demandar renta por sus propiedades en otrora tierras comunales indígenas, como los casos que relata McCreery³⁹ en la Costa Sur. Sucedió también que las haciendas presionaban e invadían tierras comunales, fuese con siembras o con ganado, como lo constata el conflicto de indígenas chuj y q'anjobales contra los hacendados de Comitán hacia 1791.⁴⁰ Esta presión española y ladina sobre las tierras comunales indígenas empezó a percibirse con preocupación, pero no estuvo al origen de los motines y enfrentamientos violentos de finales del siglo xviii e inicios del próximo. Según Martínez Peláez⁴¹ los motines por tierras no se originaron por la incursión de ladinos pobres o incluso de haciendas, sino por límites entre pueblos de indios y la administración de las mismas por miembros del Cabildo indígena aliados al Alcalde Mayor. A inicios del siglo xviii se dio un fuerte conflicto por tierras en dos pueblos de Quetzaltenango, Ostuncalco y Chiquirichapa, en el contexto de una rebelión contra la Audiencia de Guatemala.⁴² Ya a inicios del siglo xix los conflictos por la tierra se acrecentaron entre los pueblos de indios de los Partidos de Totonicapán y Sololá, fuese por los límites entre San Bartolomé Jocotenango y San Pedro

³⁸ McCreery, *op. cit.*, p. 76.

³⁹ *Ibid.*, pp. 67 y 68.

⁴⁰ Ruth Piedrasanta, *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, Armar Editores, 2009, p. 129; Pollack, *op. cit.*, p. 100.

⁴¹ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, p. 32.

⁴² María del Carmen León Cázares, "Vasallos en armas al servicio de su majestad. El levantamiento de 1701 en la Capitanía General de Guatemala", en María del Carmen Valverde Valdés [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007, p. 58, nota 16.

Jocopilas,⁴³ Chichicastenango y Totonicapán en 1813 o bien entre Jacaltenango y Cuchumatán en 1820.⁴⁴

Como vemos en estos casos, la forma estamental-colonial de la propiedad territorial entraba en contradicción con el crecimiento demográfico general y la marginación colonial del ladino, grupo que iniciaba un proceso de residencia y presión sobre tierras comunales indígenas. Ahora bien, íntimamente relacionado a la presión por la tierra se encontraba la intensificación del trabajo coaccionado del estamento indio, fuese directamente en los repartimientos (a labores o de mercancías) o bien en los tributos exigidos por la Real Hacienda, así como las labores demandadas por el Cabildo indígena y el cura de cada localidad.⁴⁵ Las dos principales causas de motines fueron la tributación y los repartimientos en general, es decir, la apropiación estamental del excedente de trabajo *indio*. En primer lugar el tributo promovía la explotación legalizada, la cual provocó grandes descontentos desde temprano en la instauración colonial. Hay que recordar que temprano, para 1534-1535, hubo una rebelión generalizada contra el tributo pagado a los encomenderos, especialmente en la región montañosa de los Cuchumatanes, en Huehuetenango.⁴⁶ Otra rebelión de gran envergadura se dio en 1701, en la cual se levantaron numerosos pueblos de las provincias de Suchitepéquez, Quetzaltenango y los partidos de Huehuetenango, Los Llanos de Chiapa y Soconusco.⁴⁷ Se amplió a medida que un Visitador de la Corona entraba en conflicto con las elites locales de la Audiencia de Guatemala. Aprovechando dichos conflictos, numerosos pueblos de indios, incluso mulatos y ladinos, se levanta-

⁴³ Matilde González, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'*, 1880-1996, Guatemala, AVANCSO, 2002, p. 39.

⁴⁴ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, pp. 31 y 32.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁶ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ León, *op. cit.*, p. 50.

ron, cubrieron de barricadas las entradas a sus pueblos, se armaron las mujeres, fortificaron los asentamientos y atacaron como guerrillas.⁴⁸ Incluso un indio de Chiapa, residente de Huehuetán, fue escoltado por más de cien indios hacia Ayutla para conjurar una tormenta de agua o aire sobre las huestes de la Audiencia. En ambos casos una de las causas del levantamiento fue la lucha contra el tributo, el primero en reciente llegada y resistencia a los españoles, el segundo auspiciado por las promesas del Visitador de abolir el tributo. Ambos levantamientos fueron “apaciguados”, pero denotan las crisis tempranas y latentes del dominio español. En otros lugares el pago del tributo se hizo insoportable, al nivel de que las comunidades solían abandonar los pueblos de indios refugiándose en la montaña. Tales fueron los casos en la lucha de los indígenas chorti de los pueblos de Camotán y Jocotán en 1749, en la provincia de Chiquimula.⁴⁹ En el primer levantamiento, de los Cuchumatanes, la lucha es contra el orden colonial expresado en los encomenderos y el tributo. En el segundo el orden colonial es cuestionado en las autoridades españolas de la Audiencia de Guatemala, aprovechando la presencia de un representante de la Corona en conflicto con los primeros, lo que desató la rebeldía, dividiéndose estas regiones entre pueblos fieles a la Audiencia y rebeldes a favor de la justicia del Visitador. El tercero del área chorti es a la vez una lucha contra el tributo y el control que representaba el pueblo de indios como tal.

Como mencionamos anteriormente, las reformas borbónicas del siglo xviii intensificaron la explotación tributaria y exigieron su pago en dinero, así como se generalizó la práctica de comprar puestos administrativos locales para enriquecimiento personal. En este sentido, se intensificó la apropiación del trabajo excedente, fuese en tributos o repartimientos. Luego el conflicto estalló entre las *per-*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, p. 26.

sonificaciones de este impulso apropiador, es decir, los puestos comprados y los cabildos indígenas y, por otro lado, las comunidades que se fueron haziendo de la explotación. Este enfrentamiento resaltó las contradicciones de los propios pueblos de indios en tanto formas estamentales-coloniales. Primero, porque los indígenas nobles o en posiciones de poder debían encargarse de dar cumplimiento a los repartimientos, a labores o de mercancías, así como tributos y los trabajos para sí mismos y el cura. Segundo, los Alcaldes Mayores, normalmente españoles, solían aliarse al Cabildo indígena para el control poblacional y mantener estrechos contactos con ladinos residentes en los pueblos, estos últimos como cohorte colonial y milicias. Tercero, el enriquecimiento, aunque grande para el Alcalde Mayor y menor para los miembros del Cabildo indígena, fue quebrando material y simbólicamente el orden acostumbrado al interior de los pueblos indígenas. Muchas veces la rabia por la explotación se reveló contra los Alcaldes Mayores y algunos esbirros ladinos, pero lo más común fue un enojo comunitario contra el Cabildo indígena, en constante relación con los indígenas explotados o maceguals. *La trasgresión de la tradición* fue lo que enardeció a muchas comunidades indígenas al ver amenazadas sus tierras e intensificada la explotación por tributos y repartimientos. El intercambio tradicional de *deber a su majestad* se había puesto en cuestionamiento, la forma estamental-colonial que protegía las tierras comunales y ejidos, así como normaba los límites de los repartimientos, estaba colapsando.

Muchos motines estallaron contra el Cabildo indígena. Para 1752 en Guazacapán el común denunció la malversación del tributo por parte del gobernador indio, quien requería más de lo estipulado, obligaba a tributar a indígenas jóvenes y hasta había construido un trapiche, enriqueciéndose individualmente.⁵⁰ En Comalapa se

⁵⁰ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, p. 26.

originó un motín en 1755 cuando indígenas kaqchikeles del común se rebelaron contra los trabajos obligados, dirigidos por miembros del Cabildo. Coaccionando al pueblo para la construcción de caños de tubería, el Cabildo se enriquecía con la venta de los mismos. Indignados, “un grupo de enfurecidos les arrebató las varas para romperlas allí mismo y acto seguido la emprendieron a puñetazos con la comitiva cabildesca”.⁵¹ La reacción del Cabildo fue denunciarlo con el cura y los ladinos del pueblo, quienes avisaron al Corregidor de Chimaltenango y sus soldados para arrestar y azotar a los rebeldes. Otros motines contra las autoridades indígenas y los trabajos forzados estallaron temprano en 1680 en Rabinal y en 1796 en Patzún.⁵² La forma estamental-colonial de las relaciones sociales permitía el abuso de las autoridades españolas e indias, lo que motivó a pensar en una lucha al interior de las comunidades mismas desde estos tiempos o, como ya indicamos, una lucha *contra la forma estamental-colonial de las comunidades indígenas*. Así, por ejemplo, el común kaqchikel de Tecpán en el siglo xvii mostró su enojo cuando las autoridades indígenas recibían rentas por el alquiler de tierras comunales a un grupo de ladinos.⁵³ Parecida situación se dio en San Francisco el Alto, en el Partido de Totonicapán, cuando indios k’iche’ maceguales denunciaron que los principales y miembros del Cabildo indígena no les concedían tierra de la propiedad comunal para cultivar.⁵⁴ Una de las más importantes rebeliones detonó en 1712 cuando indígenas tzeltales, en la Alcaldía de Chiapas, se insubordinaron contra el orden colonial y decidieron crear su propio gobierno. Del fastidio de los servicios personales a la rabia abierta contra los tributos y el orden colonial, los tzeltales hicieron

⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

⁵² *Ibid.*, pp. 35, 38.

⁵³ Esquit, *op. cit.*, pp. 41 y 42.

⁵⁴ Pollack, *op. cit.*, p. 103.

“el único movimiento de indios realizado con la mira de suprimir el sistema” en opinión de Martínez Peláez.⁵⁵

Por su parte el trabajo forzado siguió siendo motivo de descontento cuando los principales, en conformidad con los hacendados, intentaban imponer repartimiento. En Santa Catarina Ixtahuacán para 1743 un grupo grande de indígenas monolingües k'iche' denunciaron a cuatro indígenas miembros del Cabildo, quienes explotaban mediante el repartimiento de azadones, bestias e hilados, y les obligaban a viajar a la Costa a traer algodón. Congregados a Sololá para dirimir sus problemas, los primeros denunciaron al grupo de indígenas del Cabildo, mientras los últimos negaban y mentían acerca de las acusaciones. Estas actitudes caldearon los ánimos generales hasta que una turba irrumpió violentamente para golpearlos y rasgarles la ropa. De nuevo intervinieron soldados y milicianos ladinos.⁵⁶ Asimismo, hacia finales del siglo XVIII los indios poqomam de San Cristobal Amatitlán-Palín sufrían la imposición del repartimiento de parte de las mismas autoridades indígenas.⁵⁷ En 1802 indígenas k'iche' de Santa María Chiquimula mataron al exalcalde local por los abusos cometidos con los repartimientos y otros fraudes.⁵⁸ No era una serie de casualidades este hastío y lucha contra los repartimientos hacia finales del siglo XVIII y los albores del siguiente, la Corona había aceptado la imposición de nuevas normas respecto al *tradicional* trabajo coaccionado, iniciando un quiebre del proteccionismo por vasallaje del indio. En 1794 la Co-

⁵⁵ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, p. 43. Consúlte también el estudio de Juan Pedro Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712”, en María del Carmen Valderde Valdés [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007.

⁵⁶ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, pp. 36 y 37.

⁵⁷ McCreery, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁸ Pollack, *op. cit.*, p. 86.

rona aprueba algunos repartimientos para la Costa Sur, situación que era prohibida por el clima malsano del área y las enfermedades con las que regresaban los indígenas.⁵⁹ Esto provoca un clima de resistencia y rebeldía de los indígenas hacia el repartimiento, negándose a ir a la Costa y alegando que el tiempo de los mismos les impedía cosechar sus propias tierras.⁶⁰ Es en medio de esta crisis de la forma estamental-colonial en Guatemala que se dan los cambios y revoluciones en la Península Ibérica.

En España, entre 1808 y 1814, suceden eventos que conmocionan la metrópoli y por ende las colonias. La invasión imperial francesa a España, la crisis de la monarquía en Fernando VII, las luchas y revueltas regionales, el desarrollo de las Cortes de Cádiz —1810 a 1814—, inauguran todas un periodo en el cual la confusión y las luchas se desatarían por todos los dominios españoles de América. Las comunidades indígenas, lejos de la idea de su aislamiento y desinterés en la política colonial, estuvieron atentas a los cambios que promulgaban las Cortes de Cádiz. Llegaron a enterarse de que esta nueva legislación abolía los tributos y los repartimientos, esto a pesar de que el gobierno de la Audiencia quería retrasar el conocimiento y exigencia de estos derechos. El tributo era la columna vertebral del orden colonial en Guatemala.⁶¹ Tanto antes del proceso de las Cortes de Cádiz como después, la crisis contra el tributo y el repartimiento afloraba. Uno de los primeros síntomas del descontento ya en 1803 fueron los motines en Cobán, en el Partido de la Verapaz, cuando ante la exagerada elevación del tributo y la denegación a la solicitud de rebaja del mismo, los indígenas q'eqchi se rebelaron.⁶² En el área ixil de Partido de Huehuetenango, para

⁵⁹ McCreery, *op. cit.*, p. 98.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 47 y 106.

⁶¹ Solórzano Fonseca, "Las comunidades indígenas de Guatemala...", *op. cit.*, p. 99.

⁶² Martínez Peláez, *Motines de indios...*, p. 27; Pollack, *op. cit.*, p. 85.

1811, los indígenas de Chajul se insubordinaron ante el comisionado y el cura, mientras hacían contactos con Nebaj y Cotzal para no aceptar las disposiciones oficiales.⁶³ En el mismo año los indígenas k'iche' de Momostenango se alzaron, rescatando a los presos en la cárcel y construyendo barricadas para evitar la entrada del ejército del Alcalde Mayor, el cual reprimió fuertemente al pueblo, azotó y encarceló a los supuestos líderes.⁶⁴ Asimismo los kaqchikeles de Patzicía, en la Alcaldía Mayor de Chimaltenango, habían demandado una rebaja en el tributo pero, ante la negativa de concederla, el común enfurecido penetró la casa del Alcalde para quitarle la caja de tributos. Ante esta situación, el Alcalde Mayor solicitó tropa a Chimaltenango, la cual entró a reprimir el pueblo, les arrebató la caja de tributos y castigó a los identificados como líderes.⁶⁵ Pero la más fuerte rebelión se dio en las postrimerías de la Colonia, cuando aprovechando las riñas entre la Iglesia, las elites de Quetzaltenango y el Alcalde Mayor de Totonicapán, miles de indígenas k'iche' se negaron a pagar tributo entre 1816 y 1818, apoyándose esta vez en principales locales de acuerdo con la causa, llamando a otros pueblos cercanos (San Francisco el Alto, San Andrés Xecul) y lejanos (Nebaj, Cotzal y Sacapulas). Entre marzo y julio de 1820, según el estudio de Pollack,⁶⁶ indígenas k'iche' se reunieron en *calpul* y comenzaron a ejercer un breve pero significativo gobierno propio en los pueblos mencionados. El gobierno colonial arrestó a los cabecillas e hizo todo lo posible por menguar este esfuerzo propio por organizarse y gobernarse a sí mismos.

Antes de finalizar este apartado, es necesario analizar brevemente la posición de los ladinos para finales del siglo xviii e inicios del

⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁵ Martínez Peláez, *Motines de indios...*, pp. 28 y 29; Pollack, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 135.

xix. Observamos un fuerte movimiento de expansión de los ladinos hacia los pueblos de indios, con el fin de residir en los mismos y establecerse. Su contradictoria situación ante los estamentos español e indio les hizo aliarse como subordinados a los primeros, quienes solían ser los Alcaldes Mayores,⁶⁷ hacendados o comerciantes y, por consiguiente, solían agenciarse pequeñas propiedades aledañas a la tierra comunal o la rentaban, así como solían ocupar el monopolio en la fabricación artesanal de productos como el licor,⁶⁸ prohibiendo la fabricación ilegal. El licor era central en las fiestas indígenas. Así pues, siendo jornaleros o colonos en las haciendas, así como apoyando a las milicias coloniales o bien propiamente como soldados, los ladinos personificaban el orden colonial desde la indefinición estamental, afirmándose, como dijimos anteriormente, en la negación del indio y la identificación al español. Pero esto último no es tan sencillo, si bien históricamente así se articuló en parte. Los ladinos fueron vistos como revoltosos, igualados, levantiscos,⁶⁹ un grupo presto a aprovechar cualquier oportunidad y a engañar para conseguir sus objetivos. Esto fue denunciado por los españoles, criollos o peninsulares, quienes argumentaban que los ladinos no sabían distinguir el lugar que verdaderamente les correspondía, el de la inferioridad. A pesar de que hubo atisbos de sintonía en la revuelta entre mestizos-ladinos e indígenas, como efectivamente sucedió en la revuelta de 1701 de los vasallos contra la Audiencia, en las circunstancias específicas de Guatemala el ladino fue más bien parte del movimiento de expropiación y de reconfiguración de la forma

⁶⁷ El caso del conflicto entre ladinos e indígenas en San Francisco Tecpán, hacia 1759, es representativo de las relaciones locales de poder que se expandirían con la presencia de los primeros. Severo Martínez Peláez, *Motines de indios...*, p. 41.

⁶⁸ McCreery (*op. cit.*, p. 87) nos refiere el caso de ladinos con el monopolio del licor para 1780.

⁶⁹ León, *op. cit.*, p. 51.

estamental en las postrimerías del régimen colonial y, sobre todo, luego de la Independencia.

En todo caso es preciso remarcar algo acerca la crisis de la forma estamental. Las relaciones coloniales de dominación habían entrado en un periodo de profundo quiebre, el cual podía detonar en un levantamiento general de los indios contra el régimen, como efectivamente sucedió con los Zendales en 1712 o, parcialmente, en Totonicapán para 1820. Estos fueron momentos de quiebre contra la forma estamental bajo un régimen colonial en crisis. Asimismo, la original organización de la propiedad territorial comenzaba a resquebrajarse, tanto por la presión interna de los pueblos de indios como por el valor de cambio en las haciendas, aunque no fuera generalizado. Las formas de apropiación de trabajo excedente se habían intensificado a raíz de la crisis de la Corona y de la creciente explotación de las autoridades que compraban sus puestos para enriquecerse a costillas de los indígenas. Con la Independencia se acabaría la época colonial, afirmación evidente, pero no tanto si se pone en cuestionamiento la crisis y reconfiguración de la forma de relaciones de dominación en Guatemala. Una vez acabado el dominio estamental *desde el vasallaje todavía proteccionista*, ¿de qué manera se impulsaría el choque del flujo de dominación y la rebeldía al mismo? Lejos de desaparecer, la forma estamental de las relaciones de poder se reconfiguraría, no sin grandes choques y revueltas, hacia 1860, pero desde condiciones históricas de impulso capitalista que concretaría una expansión de las relaciones de poder directas contra las comunidades indígenas. El nuevo ataque estamental se realizaría desde 1824, sin embargo enfrente los grupos dominantes tendrían comunidades campesinas prestas a defender su relativa autonomía. La Montaña irrumpiría en distintas regiones de Guatemala, como expondremos en el próximo capítulo.

II. REBELIÓN DE LA MONTAÑA: ESTAMENTO Y MERCADO MUNDIAL

La crisis del régimen colonial está íntimamente relacionada con el creciente malestar contra la tributación y el trabajo servil, bajo sus distintas formas. La Independencia de 1821 pretendió evitar una posible rebelión enfocada contra las autoridades coloniales y, tras de ellos, también contra el estamento dominante. Latente estuvo la creciente ilegitimidad de las autoridades locales y regionales, así como el proceso abierto por controlar el trabajo y las tierras comunales del estamento indio. En este capítulo mostraremos cómo entre 1821 y 1860 no sólo se evidenció el resquebrajamiento colonial sino, también, las distintas disputas indias y campesinas ladinas por librarse regionalmente del yugo de la dominación estamental, principalmente contra el gobierno liberal y sus políticas. En este marco, nos aproximamos al ambiente de insubordinación social que se experimentó, sobre todo, entre 1818 y 1838, la Rebelión de la Montaña fue central para expresar la profundidad de la crisis, ya no sólo de la Colonia, sino de las relaciones estamentales. Asimismo, en este capítulo iremos viendo cómo la Independencia propició la entrada en escena de grupos sociales que querían hacerse del gobierno central. Con ello el modelo mismo de nación estaba

íntimamente relacionado con las posibilidades de apropiación de renta, sobre todo en el control territorial, la alianza con capitales extranjeros y el mando sobre el trabajo servil del estamento indio. Con la Independencia también las opciones productivas y comerciales podían expandirse, en un primer momento la grana-cochinilla fue un eje local de intercambio internacional. Sin embargo sería el café el producto mercantil que propiciaría una batalla campal por el control de las mejores tierras, así como las necesidades de centralización armada para sostener un más amplio proyecto de dominación estamental sobre los pueblos indígenas. El objetivo de este capítulo es, pues, captar la síntesis entre la reconfiguración del dominio estamental desde las posibilidades abiertas por el capitalismo mundial en la región.

1. LA FORMA ESTAMENTAL RECONFIGURADA EN EL ESTADO INDEPENDIENTE

El fundamento de la exposición de toda esta primera parte es, en general, la conformación histórica de las relaciones sociales. Es decir, nuestro punto de partida es la relación social en la especificidad de su momento histórico colonial. La Colonia surge, como hemos visto, de la mediación del Rey una vez que se había conquistado y controlado a los nativos en pueblos de indios. La forma específica colonial estará constituida en la identidad entre la *forma social de la encomienda* y la *forma social del estamento*, ambas imbricadas y establecidas como configuraciones de deberes y derechos bajo el auspicio de la Corona. Dicha identidad entre las formas encomienda y estamento instituirá, a su vez, un ordenamiento-organización específico de la *propiedad territorial* y de la *apropiación de trabajo excedente*, en tanto que renta. Las relaciones sociales entre cada estamento, como flujo de dominación, establecerán un marco guía de

la actividad obligada entre indios y españoles, así como al interior de los mismos estamentos. Dependiendo de la expresión social del flujo de dominación, la configuración colonial del poder reproducía cánones patriarcales, gerontocráticos, pigmentocráticos, todos ellos impulsados desde la doble forma encomienda-estamento.

Sin embargo desde los inicios del siglo XVIII se manifestó una profunda crisis de las relaciones sociales impulsadas desde la forma estamental-colonial. La crisis se manifestó en el rebasamiento de la propiedad territorial colonial, en la intensidad mayor de la explotación en el trabajo estamental y, al mismo tiempo, la ruptura de la forma colonial de los estamentos, principalmente evidenciada en el movimiento de los mestizos-ladinos. La crisis, incentivada desde las Reformas Borbónicas y las luchas revolucionarias en la Europa occidental de finales del siglo XVIII, profundizó las *disputas por la tierra* (entre pueblos de indios, expansión de ladinos a los pueblos, cierto crecimiento de haciendas) y rebasó *la costumbre en la apropiación del trabajo excedente* (aumento de tributación, cambio de pago en especie a dinero, venta de cargos por el sistema borbónico, el cual repercutía en la explotación de alcaldes mayores y gobernadores indios por medio de repartimientos, fuese a labores o de mercancías). Vemos que la crisis fue exteriorización del descalabro y rebasamiento de las relaciones sociales de dominación, fuese por la nueva intensidad de explotación como por los motines e insubordinaciones de los indígenas.

Ahora bien, una misma crisis se vive de distinta manera en una sociedad enfrentada estamentalmente. Los criollos y mestizos-ladinos liberales de las ciudades buscaban salidas transformadoras a la crisis, motivados por las ideas de la Ilustración y la propagación revolucionaria desde la Francia jacobina y napoleónica. Las autoridades de la Audiencia y, en especial los criollos y españoles residentes en la ciudad de Guatemala, temían ciertas reformas liberales de las Cortes de Cádiz, las cuales atentarían su dominio tradicional. An-

te este temor, las autoridades coloniales persiguieron a todo aquel “emisario francés” que promoviera ideas de insurrección y transformación de las bases del dominio colonial.¹ La disputa en cuestión residía por quién llevaría la batuta hacia el carácter abierto de la crisis en aquel momento, fuese como transformación republicana con posibilidades de profundizar en la demanda popular o como conservación de las prebendas estamentales y nobiliarias, buscando sustituir el poder colonial de España por otro al auspicio del imperio mexicano de Iturbide.² No sabemos hasta qué punto una insurrección desde el pueblo, donde conspiraban los liberales, hubiese transformado las relaciones sociales estamentales; lo que sí consta es que el horizonte del nuevo Estado tenía inserto hasta lo más profundo de sus entrañas el dominio estamental. Los pueblos de indios, lejos de ignorar estos procesos, participaron desde distintas experiencias contra el tributo y los repartimientos de mercancías, enfrentados directamente a las elites asociadas al alcalde mayor y a los intereses de dominación estamental intensificada. Ahora bien, la experiencia de lucha de los indígenas de aquel momento percibió el descalabro de las relaciones sociales desde la intensificación de su

¹ Severo Martínez Peláez, “El delito de afrancesamiento en las luchas por la independencia”, en *Revista Economía*, año xxxviii, núm. 146, octubre-diciembre, 2000c, p. 64.

² Las categorías de *conservador* y *liberal*, como ya dijimos, suelen ser equívocas al ignorar el contexto en disputa social de los políticos y luchadores en cuestión. Común fue el uso despectivo del término “conservadores” para designar enemigos políticos de la Revolución finquera de 1871 o, incluso, a quienes participaron en el régimen de Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala. Gana en profundidad un estudio histórico que contraste, por ejemplo, las prácticas extraeconómicas —sus formas preponderantes— con la legislación y discurso liberal a través de los cuales se imponían. De hecho el Estado *liberal* de finales del siglo xix, con su discurso de igualdad y ciudadanía guatemalteca, fue el que fomentó la apropiación privada de tierras comunales y la dominación diferenciada sobre las comunidades indígenas. Su *liberalismo* fue parte del proceso más violento de constitución social que se había dado desde la brutal Conquista en el siglo xvi.

trabajo y una incipiente amenaza al despojo de sus tierras comunales. Esto ha sido interpretado como luchas locales y no articuladas contra el sistema, tal como lo expone Martínez Peláez:³ “los indios no se amotinaban contra el sistema, sino contra ciertas extralimitaciones del mismo en un momento dado”. Estamos de acuerdo en primera instancia con Martínez Peláez respecto al carácter local o regional de la lucha, pero hay que matizarlo desde las relaciones sociales de su momento histórico. He ahí la importancia de comprender las determinaciones y formas del poder estamental.

La crisis se vivió como descalabro y desequilibrio generalizado desde las experiencias indígenas. La forma estamental-colonial articulaba una normalización surgida de la sangre de la Conquista, pero también sobrevivida como un orden legitimado desde el vasallaje impuesto por el Rey, con sus concesiones y obligaciones. Con las Reformas Borbónicas y el posterior impulso liberal, la tradición de la forma estamental de especificidad colonial se fue quebrando en su legitimidad. Nuevas propiedades habían sido cedidas en composición, los ladinos comenzaban a ocupar los pueblos, antes prohibidos estamentalmente, la explotación del trabajo para el tributo y los repartimientos de mercancías se hacía insoportables. Esto generó un malestar y una rabia contra aquellos en quienes se mostraba más clara la injusticia y la traición, es decir, las autoridades indígenas miembros del Cabildo local. Si bien sabían la conexión de estos últimos con los intereses del Alcalde Mayor, usualmente español, estallaba la rabia sobre todo contra aquellos que formaban parte de la comunidad y, aún así, ahora se enriquecían y les explotaban en coordinación con los españoles. La comunidad indígena, vivida como particularidad no-idéntica a los españoles y su dominio, estaba

³ Severo Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, México, Cuadernos de la Casa Presno/Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 83.

basada en sistemas de cargos en los cuales la autoridad debía mantener un comportamiento de reproducción de economía moral⁴ e ir ganando la aprobación al interior del pueblo. Si la autoridad dejaba de adecuarse a la tradición de las relaciones sociales, fuesen estas las acostumbradas jornadas o producto de trabajo para otro o el acostumbrado tributo, luego la comunidad lo desconocía y consideraba estar en su derecho de rebelarse frente a tal *desequilibrio*.⁵ Aquí la revuelta está asociada a una comprensión de las relaciones sociales directas donde la tradición y lo acostumbrado marcan parte de los ciclos agrícolas y de los antepasados. El tiempo cíclico *desarticulado*, el trabajo *exacerbado* al estamento dominante, las tierras del común amenazadas, la crisis y revuelta desde las comunidades indígenas en los pueblos, resultaron en estallidos locales *por mantener* la tradición de beneficio comunal y *en contra* de aquello que les perjudicaba. Mas como vimos anteriormente, las Cortes de Cádiz abolieron el tributo y el repartimiento, lo que suponía una novedad y un cuestionamiento de la misma tradición como referencia. Entonces, si bien coincidimos con Martínez Peláez en que los motines indígenas de inicios del siglo xix estuvieron enfocados en el ámbito local y sus autoridades, también debemos notar que el impulso por *denunciar los abusos a la tradición* también se entremezclaron con la *fuerza transformadora de lo nuevo*, impulsado desde las rebeliones y guerras revolucionarias en otras latitudes. El caso del levantamiento k'iche' en la región de Totonicapán fue un esfuerzo local y específico que

⁴ E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Madrid, Crítica, 1979.

⁵ Importante al respecto el análisis de las relaciones de poder directas basadas en el don y la tradición: "la autoridad personal no puede perpetuarse permanentemente sino a través de acciones que la reafirmen prácticamente, en conformidad a los valores que el grupo reconoce: los 'grandes' pueden menos que nadie permitirse el tomar libertades con las normas oficiales y ellos *deben pagar su aumento de valor* con un *aumento de conformidad* a los valores del grupo". Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 223. Traducción propia.

estaba ampliándose regionalmente a otros pueblos de indios, a no ser por la rápida represión de las milicias coloniales. Si bien este levantamiento se profundizó entre 1816 y 1818 con la negativa al pago del tributo, para 1820 la posibilidad de una amplia regionalización de la rebeldía y de autogobierno, instigó los mayores temores de las autoridades coloniales: *una revolución india*. En todo caso este impulso rebelde y autonómico, con sus contradicciones, no iba en primera instancia destinado a la toma de ciudad de Guatemala y la Audiencia, sino a la *comunización insubordinada* contra los tributos, los distintos repartimientos y las autoridades esbirras.

Asistimos a un momento histórico que inaugura —más que cierra— tensiones y luchas. Por un lado la jerarquía gobernante, criolla y española, declara la independendencia *antes que el pueblo lo haga por sí mismo*. Inseguros y temerosos de la revuelta popular y de la represión de la madre patria, los independentistas buscan cobijo bajo el Imperio de Iturbide, en la vecina Nueva España. Para entonces la persecución contra los liberales continuaba en ciudad de Guatemala, así como la represión a las provincias liberales rebeldes, fuese San Salvador o León. Pero la caída del Imperio de Iturbide y la llegada de un gobierno liberal a México sepultó la continuidad conservadora, lo cual inició un periodo de guerras en Centroamérica por el control del gobierno. Por su parte, pueblos que se habían levantado, como Totonicapán, habían apoyado la anexión a México y las medidas proteccionistas de los criollos conservadores. Debatiéndose entre la tradición y lo nuevo, el autogobierno con mediaciones coloniales restablecidas, muchos pueblos indígenas batallaron desde estas circunstancias. Pero los conservadores perderían el poder en 1823 y se instauraría un gobierno liberal para toda Centroamérica, lo cual redundaría en un ataque a las instituciones coloniales, entre ellas la Iglesia Católica, el Consulado, la desigualdad entre los estamentos. Estas políticas liberales, inspiradas en legislaciones francesas y de la Louisiana estadounidense, buscarían

transformar las relaciones coloniales, igualando jurídicamente las relaciones donde había desigualdad de castas, abriendo el derecho a la propiedad privada ahí donde reinaba aún el proteccionismo del vasallaje estamental, permitiendo el ingreso de ladinos en los pueblos de indios. Las comunidades indígenas comprendieron bien estas igualdades, aperturas y políticas liberales como amenazas a su organización social y su margen de autonomía. El estamento indio seguía siendo la base del poder en Guatemala, de la reproducción del orden y del gobierno, lo cual implicaba que la promulgada igualdad sería para explotarlos estamentalmente; la apertura, para confiscarles las tierras comunales ahí donde fuera provechoso; los permisos, para ocupar los puestos locales de gobierno, fuesen ladinos u otros, y así iniciar el periodo de expropiación territorial para la agroexportación y profundizar la movilización estamental del trabajo, es decir, del *trabajo indio*. Esto provocó un malestar generalizado contra los liberales, especialmente contra el gobierno de Mariano Gálvez entre 1831 y 1838, el cual cayó ante una rebelión campesina en el oriente de Guatemala. Rebelión llamada *de la Montaña* como lo veremos a continuación en el próximo apartado.

Esta rebelión depuso al gobierno liberal y sus reformas. El campesinado estaba harto y las elites conservadoras (criollas, eclesiales) supieron aprovechar el momento. Lejos de verse unilateralmente como levantamientos para la reacción —como se le ha tildado tiempo después al apoyo popular a Rafael Carrera, figura política dominante en Guatemala entre 1839 y 1865—,⁶ el centro está en el impulso contra las medidas liberales que rompieran las posibilidades de relativa autonomía, así como de la producción concreta para la comunidad, de valores de uso, aunque fuese aceptando ciertos deberes para con el gobierno central. Las comunidades indígenas en

⁶ Rafael Carrera fue presidente de Guatemala en dos periodos, de 1844 a 1848 y de 1851 a 1865.

los pueblos ya habían sentido los cambios que traerían los liberales con las Reformas Borbónicas. Dichas reformas, como observamos, afirmaban una igualdad ideal, un acceso universal a la propiedad privada pero, en realidad, *impulsaban el dominio estamental sin los resguardos coloniales, es decir, una dominación al estamento indio sin las protecciones de ser vasallos del Rey*. No es reaccionario pues el apoyo de los pueblos de indios a los conservadores, quienes conferían ciertas protecciones contra los efectos de las políticas liberales y permitían una relativa autonomía en la producción indígena. El problema es que, por mucho que después de toda crisis se ansíe estabilidad y regresar a la seguridad de un pasado idealizado o cíclico, el flujo de dominación puede reconfigurarse dependiendo del momento histórico y la especificidad del movimiento de subordinación y resistencia creativa. Así, desde las mismas entrañas del periodo conservador de Rafael Carrera, el mismo que había sido apoyado desde la insurrección popular de la Montaña en 1837-1838, el flujo de dominación se reconfiguraría. Esta vez la forma, impulsada desde la violencia directa y la expropiación fáctica, atacaría las posibilidades de autonomía y producción de valores de uso de las comunidades indígenas, ya que necesitaban movilizarla estamentalmente en aras de la vinculación al grano de oro, el café, primera mercancía que reconfiguraría profundamente la dominación en Guatemala. Esto significaría la pesadilla de la dominación directa desde un Estado creado para someter estamentalmente.

2. PROCESO DE SÍNTESIS: VALOR Y FORMA ESTAMENTAL

Hemos visto cómo la forma estamental-colonial promueve relaciones de dominación directas-personales, en las cuales el poder identifica el grupo dominante del grupo dominado, a través de la encomienda y el estamento. Todo esto en el marco de una econo-

mía natural productora, en su gran mayoría, de valores de uso. No obstante, productos como el cacao o el añil-índigo fueron valores de cambio que vinculaban a la forma estamental-colonial con el comercio mundial. De hecho podemos asegurar que el añil-índigo, cultivado en haciendas bajo el control directo del español, criollo o peninsular, y trabajado por colonos o bien indígenas llevados en repartimientos, fue en realidad el primer valor de cambio vinculado a la industria textil inglesa. En ese momento este vínculo entre producción de valor de cambio *particular* y mercado mundial *universal* no constituyó el elemento principal de enriquecimiento, mucho menos alteró radicalmente la forma estamental-colonial. En cambio hacia finales del siglo xviii el crecimiento demográfico, los conflictos por la tierra y la apropiación del trabajo por tributo o repartimiento a mercancías fueron situaciones que crearon rupturas con la forma colonial tradicional. Prácticas no habitadas como un incipiente trabajo asalariado, si bien enmarcado dentro de la compulsión extraeconómica, o el impulso de apropiación privada de tierras comunales o realengas fueron evidenciando los cambios de la época. En todo caso no podemos hablar de que en la Colonia ya existía capitalismo, pero si consideramos que la forma estamental-colonial, a través de su proceso de expropiación y apropiación del excedente de trabajo, promovió condiciones de dominación en posible confluencia con una producción orientada al valor de cambio. Así pues surge la pregunta por la especificidad de las relaciones de dominación y el proceso de síntesis entre el impulso capitalista mundial del siglo xix y la reconfiguración de las formas particulares en Guatemala.

Las interpretaciones históricas de la Colonia y los primeros años de la Independencia se enfocan en el problema de categorizar el modo de producción en Guatemala para el momento. Severo Martínez Peláez afirmó el carácter feudal de la Colonia mientras clasificaba las distintas luchas de clases en el interior. A pesar de que

su análisis de las clases parte de una concepción estructuralista,⁷ la relación entre el modo de producción y el estudio de sus luchas evidenció las contradicciones entre, por ejemplo, la relación mercantil de la Revolución Liberal de 1871 y el trabajo forzado utilizado en la agroexportación. Esto mismo lo constató David McCreery⁸ quien, por su énfasis en los cambios de la propiedad de la tierra y el trabajo entre 1760 y 1940, interpretó el siglo xviii como un momento de integración con el capitalismo a partir de relaciones feudales y en economía de subsistencia. Semejante es la visión de Ralph Woodward⁹ al resaltar cómo las reformas borbónicas del siglo xviii transformaron la producción feudal agraria a una capitalista. Estos tres historiadores, apoyados en una profunda investigación, buscaban identificar el modo de producción y sus articulaciones mundiales para evidenciar los cambios y continuidades entre los siglos xviii e inicios del xx. Este ordenamiento histórico brindaba grandes oportunidades pero, a la vez, límites y contradicciones. Por un lado permitía darle al estudio una visión de totalidad al proceso histórico, evitando el error de los estudios sincrónicos —*e.i.* antropología estadounidense entre 1930 y 1940. Asimismo realizaba los cambios entre los distintos grupos, sus relaciones de lucha y cómo se expresaban para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, consi-

⁷ Remito al estudio que he realizado de las categorías históricas en Severo Martínez Peláez. Sergio Palencia, *Racismo, capital y Estado en Guatemala. Análisis de las relaciones de poder desde la teoría crítica*, Guatemala, IEH/Universidad Rafael Landívar, 2013.

⁸ David McCreery, "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, p. 439.

⁹ Ralph Woodward Jr., *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1812-1871*, Georgia, The University of Georgia Press/Athens & Londres, 1993, p. 53; del mismo autor "Changes in the Nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies", en Carol A. Smith [comp.], *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1992, p. 17.

deramos que una limitación de estos tres grandes historiadores fue la de una interpretación *estructural* de los cambios sociales, lo que redundaba en el problema de utilizar categorías específicas del capitalismo para momentos históricos aún incipientes. Si el devenir histórico era visto como transformaciones estructurales, luego la totalidad no partía del estudio específico de las relaciones sociales concretas en su momento histórico, sino en usar nociones generales para definir la existencia temprana del capitalismo o de las clases sociales como realidades ya desarrolladas desde la Colonia.

En este apartado retomamos la importancia de comprender el vínculo de la totalidad con la particularidad, en este caso del impulso capitalista del siglo xix con la forma histórica de las relaciones de dominación. Sin embargo no partimos de una identidad entre estructura y totalidad, sino más bien de la especificidad de la forma en tanto síntesis del momento histórico. Dicho de otra manera, no en el sentido de una evolución, sino de los conflictos por imponer la forma y sus reconfiguraciones, así como la lucha cambiante contra las mismas. La lucha es, pues, nuestro punto de partida pero con el énfasis puesto desde las formas que adquiere el poder y el flujo a medida que va cambiando la relación entre totalidad y particularidad, proceso de expropiación, cambios en la movilización laboral, organización del conjunto de la producción y la circulación en distintos momentos. Para entender el proceso de síntesis entre forma valor-capitalista y forma estamental-no capitalista es preciso mostrar cómo la segunda presuponía condiciones de vinculación e imbricación con el flujo capitalista. Dicho de otra manera, la organización social del poder directo-personal en Guatemala como posibilidad desde las relaciones de producción de vincularse a distintos momentos de la expansión capitalista global.

En primer lugar, la forma estamental originada en la Colonia había iniciado un proceso de expropiación territorial, siendo la hacienda de añil una incipiente vinculación del valor de cambio en

tanto materia prima para la industria textil inglesa del siglo xviii. En segundo lugar, la apropiación del trabajo excedente partía de la división espacio-temporal entre la comunidad y su tierra comunal, y el propietario individual y su hacienda. Tierra y movilización del trabajo, en tanto expansión del flujo de dominación estamentalizado, sintonizaban una diferencia espacio-temporal entre la producción de valores de uso comunitario y valores de cambio para hacendados o autoridades coloniales. El proceso de trabajo se diferenciaba en la tierra ajena y el tiempo ajeno, así como de la tierra comunal y el trabajo familiar-comunal. Esta forma específica de dominación partía de la monopolización de las fuerzas naturales,¹⁰ partiendo de la tierra pero ampliándose directamente con el dominio sobre el trabajo desde la coacción extraeconómica. En este sentido la dominación no había adquirido el carácter totalizante y abstracto propio del capitalismo sino que reposaba en las condiciones de la economía natural y el vasallaje como relación de poder directo-personal.¹¹ Tanto la producción colonial de añil-indigo como la de cochinilla-grana no implicaron la revolución de las relaciones de producción en Guatemala, sino sólo cambios en los pueblos alrededor de su producción, como era el caso de comunidades indígenas en Amatitlán y Antigua, cercanas a la ciudad capital con la producción de grana.¹² El primer impulso de reformas borbónicas hacia mediados del siglo xviii había iniciado cambios, los cuales profundizaron la crisis de la forma estamental-colonial.

¹⁰ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 717.

¹¹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. II, México, FCE, 2006, p. 425.

¹² Estos cambios en pueblos de indios como Santa María de Jesús, Amatitlán y Palín no deben ser vistos como pocos y, por lo tanto, nada relevantes históricamente. Es más, estudiándolos detalladamente, en lo que respecta movilización laboral y expropiación de tierras, fueron anuncios del impulso de transformación que llegaría con la Revolución liberal en 1871.

Pero serían las primeras reformas liberales entre 1824 y 1838 las que intentarían reconfigurar drásticamente la apropiación territorial y la movilización laboral de las comunidades indígenas.

De manera que para finales del siglo XVIII y, sobre todo, a partir de las reformas liberales de 1824 a 1838, la crisis de las relaciones se nos presenta como una lucha por impulsar profundos cambios en la dominación estamental y, asimismo, por resistirlos y mantener la relativa autonomía comunitaria. Esto puede comprenderse también como una lucha estamental por ampliar las posibilidades de la producción de valor de cambio, apropiándose de las tierras comunales y movilizándolas *estamentalmente* a las comunidades indígenas, esta vez para las propiedades criollas, ladinas o extranjeras¹³ con la justificación del progreso nacional y la ilustración. El impulso local desde la forma estamental fue la lucha de los grupos dominantes, fuesen conservadores o liberales,¹⁴ por *crear un espacio nacional de apropiación estamental del valor en mediación directa con el mercado mundial*. Pero antes de desentrañar la síntesis entre forma valor-capitalista y forma estamental-no capitalista, es necesario especificar brevemente el capitalismo, la forma capital en general y su tendencia universalizante a la reproducción en escala ampliada del valor. Solo así el contraste y la síntesis se nos presentarán analíticamente de manera más clara.

En el capitalismo, a primera vista, las relaciones de dominación no se presentan con la crudeza y violencia de la relación esclavista o servil. Esto se debe a que la dominación ha adquirido una me-

¹³ Arturo Taracena, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, Guatemala, CIRMA, 1997, p. 403.

¹⁴ En el próximo apartado veremos con más detenimiento las luchas entre los grupos denominados *conservadores y liberales* pero con el énfasis puesto en el ambiente de rebelión, crisis y anarquía de las comunidades que se resistían al flujo de dominación estamental, enmarcado este último en la producción de valores de cambio desde las relaciones de poder directas-personales históricas.

diación aparentemente racional de intercambio equitativo, donde las diferencias cualitativas son sustituidas en el mercado. Así pues el sistema no está basado en la coacción y compulsión violenta al trabajo, como lo serían los grupos armados que llevan a los trabajadores a punta de escopeta o con látigo a laborar. Aquí el grado histórico de expropiación social llega a conformar al individuo jurídicamente libre, pero movilizado en masa social a la condición de sobrevivir a través de la necesidad de intercambiar su fuerza de trabajo por el monto de capital destinado a su reproducción: el salario. No obstante la equivalencia entre fuerza de trabajo y salario es falsa, ya que cuantitativamente se intercambian dos cualidades drásticamente distintas, es decir, el trabajo vivo por el trabajo muerto, la fuerza de trabajo como valor de uso para la producción por el salario en tanto valor de cambio para la producción y circulación.¹⁵ Es así que el proceso capitalista de explotación tiene como premisa y resultado a la forma mercancía, ya que en tanto relación social cósmica y cosificada, implica un flujo que expande e impone todo el mundo social y natural como potencialmente mercantilizable, intercambiable. La forma mercancía es la objetivación del valor de cambio y se constituye como momento de la totalidad capitalista. La relación social se establece con miras al intercambio de cosas, de mercancías, por lo que el contenido de las cosas se enmascara y, peor aún, es indiferente para la compra y la venta. Siendo el origen la relación cósmica entre personificaciones del intercambio, luego la dominación pareciera desaparecer, ya que los poseedores de mercancías se encuentran en igualdad de condiciones a la hora de intercambiar y su relación se instituye como contrato,¹⁶ a partir

¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. I, Éditions Sociales, 1980.

¹⁶ "Si desde el punto de vista económico la cosa domina al hombre porque, como mercancía, objetiva en sí una relación social que no depende del hombre, desde el punto de vista jurídico el hombre domina la cosa porque, como su poseedor y propietario, se convierte en mera encarnación de un abstracto e impersonal

del cual el punto de partida cósmico establece la correlación de voluntades supuestamente libres.

Por lo tanto la forma en el capitalismo, o *forma-capital*, parte de una relación *totalizante* que se despliega a través de la mercancía mientras, a su vez, va creando fácticamente la tendencia de ampliación como *totalidad*. Es decir, la mercancía presupone la forma cósmica alrededor del intercambio social como, también, impone una totalidad de separación donde la propiedad privada y el trabajo enajenado separan la actividad del ser, el trabajador de su producto. El capitalismo, a diferencia de los otros modos de producción, implica la *producción de una totalidad* que tiene la tendencia a la subsunción de la actividad humana. A diferencia de las relaciones de poder directas-personales, las cuales establecen el dominio entre un grupo específico y otro, condicionado por la violencia o el monopolio de la tierra, la forma-capital tiende a imponer condiciones de intercambio mediados por una cuota general de ganancia,¹⁷ lo que presupone la relación entre propietarios de mercancías y la *totalidad* de las relaciones de intercambio a través de las cuales ingresan al mismo.¹⁸

De modo que la forma-capital tiende a revolucionar la experiencia entre sujeto y objeto, entre el ser humano y su entorno, transformando lo específico-cualitativo en general-cuantitativo, haciendo surgir la experiencia cíclica y la homogenidad del tiempo y del espacio como correlaciones sustitutivas, en progresión lineal *ad infinitum*. La totalidad capitalista, en tanto relación social

sujeto de derechos, un puro producto de relaciones sociales". Evgeni B. Pasukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, España, Editorial Labor, 1976, p. 96.

¹⁷ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 726.

¹⁸ Moishe Postone, "Lukacs y la crítica dialéctica del marxismo", en *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007, p. 81.

enajenada y enajenante, reduce y amplía los tiempos, homogeniza y heterogeniza los espacios.¹⁹ Este proceso no es sólo percepción, discurso o el ser del lenguaje, en el sentido vago de Foucault,²⁰ sino violencia cosificada, expropiación del pasado hecha explotación como proceso activo, encierro mítico en la facticidad del aburrimiento y la muerte.²¹ Es precisamente a partir de toda cosificación de la actividad humana, de toda relación subordinante activa que la forma capital puede entrar en relación mercantil con otras formas no-capitalistas para —en potencia y dependiendo de las luchas históricas— imponer el carácter social del trabajo abstracto en tanto impulso universal.

Así pues el punto de partida de este estudio crítico no es iniciar por definir qué modo de producción corresponde a cada momento histórico, sino más bien especificar la constitución social de la forma en tanto *proceso particular conceptualizable desde la producción misma de la totalidad*. Para esto el proceso de síntesis entre forma-capital y, en este caso, forma estamental inicia a través del intercambio de la mercancía particular en la totalidad capitalista expresada en el mercado mundial. Para la mercancía, en tanto forma básica del capitalismo, poco importan las relaciones de producción en el momento de su intercambio, de su venta y compra.

El carácter del proceso de producción de que procedan es indiferente, para estos efectos; funcionan como tales mercancías en el mercado y entran como mercancías tanto en el ciclo del capital industrial como en la circulación de la plusvalía adherida a él. Es, pues, su carácter

¹⁹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. II, México, FCE, 2006, p. 223; Guy Debord, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992, pp. 144 y 163.

²⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, p. 269.

²¹ El tiempo burgués como tiempo de muerte es analizado por Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. 1.

universal, la existencia del mercado como mercado mundial, lo que caracteriza el proceso de circulación del capital industrial.²²

Si bien, como veremos, la cochinilla-grana era mercancía integrada al mercado mundial, las condiciones de su producción y la reducida dimensión de la misma no alteraron drásticamente las relaciones de dominación en Guatemala. Sería la experiencia del cultivo del café, aunado al auge de su demanda y la crisis de la cochinilla-grana a nivel mundial, lo que impulsaría transformaciones profundas de las relaciones de dominación estamentales, al grado de configurarlas en torno a mediaciones estatales como no las había habido en la historia de todo del antiguo Reyno de Guatemala e, incluso, con una radicalización de su forma estamental como no la hubo en toda América Latina. El café, en tanto mercancía que se mueve en el mercado mundial, fue el nexo interno desde el estímulo universal del capitalismo, lo que implica que si bien las condiciones de producción no se convirtieron en la fuerza de trabajo como mercancía y el trabajo asalariado, la revolución que impuso en la propiedad territorial y la movilización masiva de trabajo estaría

²² Interesante también el párrafo que antecede esta parte: “Dentro de su proceso de circulación, en que el capital industrial funciona como dinero o como mercancía, el ciclo del capital industrial, ya sea capital-dinero o capital-mercancía, se entrecruza con la circulación de mercancías de los más diversos tipos sociales de producción, siempre y cuando que sean, al mismo tiempo, sistemas de producción de mercancías. *No importa que la mercancía sea producto de un tipo de producción basado en la esclavitud o del trabajo de campesinos (chinos, ryots indios, etc.), de un régimen comunal (Indias orientales holandesas) o de la producción del Estado* (como ocurre en ciertas épocas primitivas de la historia de Rusia, basadas en la servidumbre), de pueblos semisalvajes dedicados a la caza, etc.; cualquiera que sea su origen, se enfrentan como mercancías y dinero al dinero y a las mercancías que representan el capital industrial y entran tanto en el ciclo de éste como en el de la plusvalía contenida en el capital-mercancías, siempre y cuando que esta se invierta como renta; entran, por tanto, en las dos ramas de circulación del capital-mercancías”. *El Capital*. t. II..., p. 98.

marcada por la contradicción entre su carácter histórico originalmente estamental y la paulatina creación de condiciones capitalistas. De aquí surgiría la síntesis de una forma reconfigurada, en la cual el objetivo no es afirmar cuándo hay ya capitalismo y cuándo todavía no, sino cómo dicho *flujo sintético* entre el impulso capitalista y la dominación estamental iría adquiriendo formas distintas. Pero antes de analizar la configuración y cambios en su forma y flujo, veremos cómo se fue constituyendo la síntesis histórica del valor como especificidad expresada en la forma finquera-estamental de Guatemala.

3. LA REBELIÓN DE LA MONTAÑA:

CRISIS Y LUCHA POR EL VALOR DE USO COMUNITARIO

No podemos entender la *síntesis del valor* como *forma finquera* si no es a través de desentrañar la crisis histórica de la forma estamental-colonial. Para llevar a cabo esta tarea, es necesario evidenciar y analizar el flujo de dominación que buscaba reconfigurar el poder estamental en la apropiación territorial y la movilización laboral. Esto significa entender tanto el impulso de dominación como la lucha y resistencia, a través del proceso conflictivo por implantar una forma social de explotación orientada hacia la producción de valores de cambio. Dicho proceso de expropiación territorial y movilización laboral no puede ordenarse por bloques a partir de regímenes, afirmando por ejemplo que la forma finquera inicia con la Revolución Liberal de 1871, sino más bien, debe verse como lucha desde las mismas relaciones sociales. Sólo conociendo las luchas que generan la crisis y la crisis que abre nuevas luchas se podrá captar la especificidad histórica de la reconfiguración del poder como proceso de síntesis. Esta es una manera de releer los regímenes. Como hemos visto, la crisis de la forma estamental-colonial se expresa

como ruptura de las relaciones tradicionales en lo que concierne la propiedad territorial y la apropiación del trabajo excedente. Las comunidades indígenas habían iniciado un serio cuestionamiento de prácticas de explotación como el tributo, los repartimientos de mercancías, las amenazas a sus tierras comunales. Por su parte el poder colonial mismo tenía dificultades para legitimarse e imponer su orden, tanto por las luchas indígenas contra las autoridades locales, especialmente el Cabildo indígena y los grupos de ladinos recién llegados, como por las disputas independentistas entre criollos y mestizos, en las distintas posturas de las reformas y continuidades del régimen. Cuando las mismas autoridades declaran la independencia en 1821, se enfrentan nuevos problemas de legitimidad y de control. Por un lado mantener el gobierno sobre los pueblos de indios, a manera de no tocar los nervios de su descontento, como exacerbados impuestos, la expropiación de sus tierras comunales o la dirección de su trabajo. Por el otro lado, se tiene la fuerza del discurso liberal-revolucionario, el cual deseaba abolir muchas de las instituciones coloniales, romper los monopolios criollos e impulsar un proyecto de construcción estatal y productiva sin precedentes.

Como constatamos, la crisis es un quiebre abierto de las relaciones de dominación y de la forma que adquieren las mismas. El orden colonial, sostenido por la tradición del poder y el carácter de vasallos con prebendas de sus habitantes, había sido rebasado como continuación luego de la Independencia. Si anteriormente el tributo del estamento indígena había sido base de su estabilidad, ahora se le combatía por lo *ilegítimo* que se había mostrado a partir de inicios del siglo xix. Los pueblos indígenas se debatían entre la defensa de la forma tradicional de dominación y el impulso hacia luchas nuevas, ambas en movimiento y contradicción. Desde mediados del siglo xviii reconocieron en españoles y ladinos, recién llegados a sus pueblos, a potenciales opresores y ladrones de sus tierras, apoyados por el gobierno central y enriqueciéndose con el

monopolio de industria artesanal, como el licor. Los grupos ladinos, en constante contradicción por ser oprimidos y moviéndose en la forma estamental dominante, luchaban por la sobrevivencia ante los pueblos de indios y los hacendados, como rebeldía a los grupos dominantes y competencia por los recursos del estamento *indio*, como efectivamente se verá en este apartado. Por su parte los grupos dominantes españoles, criollos y ladinos profesionales, solían competir por alcanzar el control gubernamental y así imponer al resto de la sociedad la continuidad o transformación de las relaciones de dominación. Algo sumamente importante a tener en cuenta es que la división histórica entre conservadores y liberales es equívoca, puede terminar generalizando una lucha política-estatal y dejar sin crítica las relaciones de poder con los demás grupos subordinados. Si algo comparten tanto conservadores como liberales es la naturalidad con la que concebían la dominación del estamento indio, fuese manteniéndolo separado pero en condición de inferior-exploitable, o integrándolo al proyecto nacional pero como estamento servil colectivo de la producción de mercancías agrícolas.²³ No obstante resultan importantes las diferencias respecto al percibir de la tradición o al progreso, del apego al catolicismo o la secularización, del comercio-especulación territorial y la producción mercantil agrícola. Ahora bien, ninguna de estas diferencias entre conservadores y liberales es ontológica, sino más bien premisa de sus lucha histórica, lo que quiere decir que a medida que se van transformando las condiciones de la lucha los rasgos iniciales irán mezclándose y adecuándose, dependiendo de qué grupo ostenta el monopolio del poder y las oportunidades de enriquecimiento/acumulación.

²³ Arturo Taracena *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Guatemala, CIRMA, 2002 describe la división en términos de *ciudadanía diferenciada* entre el proyecto segregacionista y el asimilacionista. González Ponciano (2002) nos refiere a la característica en común de ambos proyectos como tutelaje social.

A pesar de que las mismas autoridades coloniales habían declarado la Independencia en 1821, la caída del Imperio de Iturbide en México complicó su situación. Esto posibilitó que en 1824 los liberales tomaran el poder y proclamaran la Unión de Provincias del Centro de América. Mientras se mantenían en constante guerra con los conservadores, el gobierno liberal de Guatemala comenzó importantes cambios legislativos que avalaban procesos sociales de expropiación territorial ya en marcha, así como reglamentaba nuevas formas de apropiación del trabajo excedente. La Constitución Federal de 1824 realiza tres cambios fundamentales en el ordenamiento de las relaciones sociales. El primero puede verse en la institución de la igualdad de todos los ciudadanos frente a la Ley, eliminando las distinciones estamentales y nobiliarias.²⁴ El segundo cambio sustantivo fue la promoción de la propiedad privada individual en tierras comunales, la apertura al poder local para no-indígenas en 1824 y la municipalización del territorio en 1829.²⁵ Esto provocó un primer impulso de expropiación de tierras comu-

²⁴ Ralph Woodward Jr, "Changes in the Nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies", en Smith, *op. cit.*, p. 59; Edelberto Torres-Rivas, "La restauración conservadora: Rafael Carrera y el destino del Estado Nacional en Guatemala", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 35, 2008, pp. 345 y 346.

²⁵ La municipalización del territorio es un proceso con precedentes históricos desde finales del siglo xviii y previo a la Independencia. Obedece a un esfuerzo de posibilitar el control de tierras, tributo y mano de obra, con las condiciones de dominación estamental propias de la Capitanía de Guatemala. Un primer precedente, aunque no en su fase de proyección municipal posteriores, son las fundaciones de Villas de ladinos durante la segunda mitad del siglo xviii. El precedente inmediato, aún bajo el gobierno colonial español, es la fundación del Ayuntamiento de españoles de Quetzaltenango en 1806 y el retorno a la "soberanía" de los pueblos en los cambios suscitados entre 1808 y 1814. Ya desde entonces Quetzaltenango quería establecer relaciones diferenciadas en la Capitanía, lucha de las elites regionales que se agudizaría durante la coyuntura posindependentista. Por su parte, la municipalización del territorio en 1829 fue, en efecto, parte de esta disputa desde la crisis estamental. De hecho, fue una política centroamericana que se promulgó

nales, el cual fue resistido fuertemente por comunidades en el Altiplano y la Costa. También fue contestada la posibilidad de que los ladinos pudieran hacerse de las instancias locales de poder, basadas en el municipio. Con esta llegada al poder local, los ladinos y grupos externos a la comunidad podrían impulsar sus intereses en tierra y trabajo indígena. Asimismo la expropiación de haciendas de la Iglesia católica no sólo pudo perjudicar a la jerarquía eclesiástica, sino posiblemente a los colonos o jornaleros en las mismas.²⁶ El tercer cambio fue la reintroducción del tributo estamental en 1825, ahora llamado capitación, la contribución directa y, hacia 1834, el impuesto sobre el número de reses sacrificadas en cada pueblo.²⁷ Así también, a partir del gobierno de Mariano Gálvez en 1831, se comienza a ceder la explotación de enormes territorios a capitales extranjeros, como la concesión de 14 millones de acres a la compañía británica *Eastern Coast of Central America Commercial and Agricultural Company*, como otras concesiones en Chiquimula, Totonicapán y cerca del lago de Izabal.

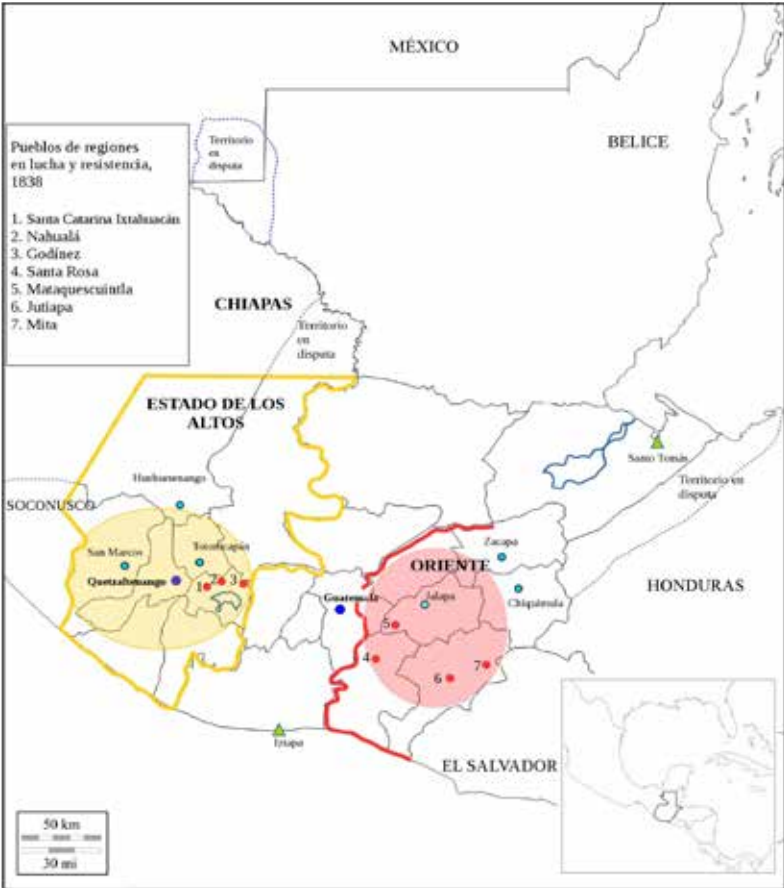
De modo que las reformas liberales entre 1824 y 1836 fueron propicias para intensificar el proceso de síntesis entre valor y forma estamental. Las comunidades campesinas, tanto indígenas como ladinas, de Occidente y Oriente, fueron las principales afectadas. Las primeras porque el gasto administrativo del Estado radicaba en

tras el triunfo militar de Francisco Morazán sobre el gobierno del llamado clan Aycinena, ese mismo año.

²⁶ Juan Carlos Solórzano Fonseca, "Rafael Carrera, ¿reacción conservadora o revolución campesina? Guatemala 1837-1873", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 13, núm. 2, 1987, pp. 11 y 13; David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Standord University Press, 1994, pp. 54 y 55; Rosa Torras, "Así vivimos el yugo". *La conflictiva conformación de Colotenango como municipio de mozos (1825-1947)*, Guatemala, AVANCSO, 2007, p. 51; Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010, pp. 43 y 44.

²⁷ Taracena, *op. cit.*, pp. 309 y 310; Solórzano, *op. cit.*, p. 12.

Mapa 1. Rebelión de la Montaña y Estado de los Altos, 1838



Fuente: elaboración propia, con base en datos y mapas de Woodward *cit.* en Smith, *op. cit.*, p. 313.

el pago de sus impuestos, mismos contra los que habían estallado motines desde inicios del siglo xix. Así también el poder municipal abierto a los ladinos sería una penetración fortísima del Estado y un impulso profundo, primero a la expropiación de las tierras comunales, desintegrando las posibilidades de producción de valor de uso y relativa autonomía, luego solicitando la mano de obra para la construcción de caminos, cárceles y trabajo en las haciendas. Los campesinos ladinos del Oriente veían una fuerte penetración de extranjeros en los proyectos aprobados por el gobierno liberal de Gálvez, así como los hacendados aprovechaban las políticas públicas para expandir sus propiedades. Esta apertura al capital extranjero también se vio reflejada en el impacto que tuvo el comercio textil inglés en la quiebra del artesanado tejedor en Guatemala. Las comunidades indígenas del Altiplano occidental y oriental, así como en la Costa del Pacífico, sintieron estas políticas como un ataque directo. Es así como se generaliza un malestar social, un ambiente de rebelión y anarquía en toda la región, especialmente a partir de 1836. Inmediatamente el gobierno de Gálvez comenzó a ser más inestable, al grado que emitía medidas contradictorias, unas anulando las leyes que habían generado malestar, otras para mantener a flote la administración del Estado. Por ejemplo en 1836 Gálvez asegura que todas las comunidades tendrán aseguradas una legua cuadrada como ejido pero, a la vez, reintroduce el aborrecido impuesto de capitación, ante el déficit y la necesidad de financiar la guerra.²⁸ De nada le serviría, ya la caldera estaba hirviendo.

Ese mismo año de 1837 la situación empeora cuando una fuerte epidemia de cólera produce una enorme mortandad en la región oriental de Guatemala. La enardecida población, azotada por las reformas liberales y por la presencia de extranjeros en sus tierras, ve en la comitiva médica del gobierno liberal a la responsable de tanta

²⁸ Solórzano, *op. cit.*, p. 13.

muerte, acusándoles de haber contaminado los ríos. Así estalla la insurrección, en un inicio en los pueblos de Jumay, Jalpatagua y Santa Rosa, aliándose los campesinos ladinos con dispersas comunidades indígenas de las montañas de Oriente. Cientos de campesinos de estos pueblos y Mataquescuintla toman las armas y dan inicio a una guerra contra el gobierno liberal. Si bien en un principio el futuro líder de la Rebelión de la Montaña, Rafael Carrera, es enviado a sofocar la insurrección, decide apoyar al movimiento y dirigir la guerra de guerrillas de esos años. El gobierno de Gálvez, dividido por dentro y rechazado tanto en el altiplano occidental como en el oriental, entra en una profunda crisis. A pesar de enviar fuerzas gubernamentales para aplastar a la Montaña, Carrera logra evadirlos cuando es necesario y atacar en su debido momento, escabulléndose a los montes y bosques, tomando haciendas grandes. Ante el inminente ataque, el 28 de enero de 1838 renuncia el liberal Gálvez y el 31 de enero entra la Montaña rebelde a la ciudad de Guatemala. Apenas tres días después, el 2 de febrero de 1838 una vasta región del Altiplano occidental de Guatemala anuncia su separación de este Estado en crisis, con lo que proclama la independencia y funda el Estado de Los Altos. Formado por los departamentos de Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá, Huehuetenango, San Marcos, Retalhuleu, y partes de Suchitepequez y Quiché, el Estado de Los Altos había sido un proyecto separacionista liberal de las elites regionales de la segunda ciudad más importante de Guatemala: Quetzaltenango. El Estado de Los Altos justificó su independencia por la impotencia del Estado de Guatemala de detener el clima de anarquía y rebelión en Oriente y Occidente.²⁹

Mientras el gobierno liberal de Gálvez caía en ciudad de Guatemala ante la fuerza campesina rebelde de La Montaña, en Quetzaltenango se ponía en pie un proyecto liberal de contención del

²⁹ Taracena, *op. cit.*, pp. 164 y 168.

aluvión insubordinado, tratando de imponer el control y dominio sobre los pueblos indígenas en lo que sería su territorio. Este momento es clave en la historia de Guatemala debido a que por primera vez se enfrentan lo más profundo de los grupos en conflicto, por un lado los liberales que lucharían por ordenar y reconfigurar la dominación sobre el estamento *indio* y, por el otro, el movimiento rebelde de indígenas/ladinos campesinos asociados por primera vez contra los proyectos liberales, a pesar de sus contradicciones. Sin embargo la Montaña no había buscado la conquista del poder como gobierno de clase, creando un horizonte de transformación nacional. Antes bien la Montaña pareciera que se inclinó por la defensa del pasado violentado, de la restitución del equilibrio, de la tradición, por lo que en su momento exige se anulen algunas de las principales leyes que les afectaban como comunidades campesinas. Mientras tanto los liberales del Estado de Los Altos retomaban radicalmente las reformas que tanto descontento había generado bajo el gobierno de Gálvez, exigiendo el pago de impuestos, promoviendo la expropiación de tierras comunitarias en el altiplano y la costa, obligando a los pueblos a cumplir con trabajo para obras públicas. Los liberales quetzaltecos tenían dos prioridades al igual que sus predecesores guatemaltecos: construir un gobierno capaz de llevar a cabo las transformaciones económicas, principalmente con el pago de impuestos del estamento indio y, asimismo, combatir los levantamientos con milicias y la creación de un ejército profesional, capaz de evitar que se propagara la Rebelión de La Montaña que había derrocado a sus homólogos del Estado de Guatemala. Prueba de ello es que para finales de 1838 el Estado de Los Altos mandó 600 soldados en apoyo del Estado de Guatemala, queriendo afirmar su independencia y, al mismo tiempo, derrotar el movimiento rebelde que potencialmente amenazaría su propia existencia. Efectivamente este ejército fortalecido con el de Guatemala logró rodear a Carrera y sus fuerzas, obligándolos a firmar un tratado

y a reducirlos al orden. Sin embargo Carrera aprovecha este revés para ganar tiempo y posteriormente entrar de nuevo a la ciudad de Guatemala, restableciendo así el gobierno de Rivera Paz, destituido anteriormente por el liberal Morazán, en el marco de alianzas con los conservadores capitalinos. Esta decisión, lógica en su lucha contra los liberales pero contradictoria en tanto que aceptaba el poder de los grupos conservadores, le permitiría institucionalizar su carisma personal-patriarcal y defender a las comunidades,³⁰ así como insertarse en un proceso doble donde, por un lado, lucharía contra los liberales y sus reformas, así como establecería el camino para que los conservadores, hacendados y grupos de poder económico iniciaran un nuevo contraataque al movimiento campesino rebelde en todo el país. Carrera es el líder de un movimiento rebelde que ingresa en un poder social de dominación que, si bien se encontraba atemorizado por la posible guerra de castas, también deseaba asegurar sus posiciones, prebendas y lanzarse de nuevo al ataque. La línea entre conservadores y liberales, como vemos, no es absoluta y está llena de momentos distintos de lucha en su condición de estamento de origen colonial.

La caída del incipiente Estado liberal de Los Altos no debe reducirse a una disputa de soberanía por parte del Estado de Guatemala. Si no tenemos en cuenta las luchas entre liberales y comunidades campesinas indígenas y ladinas, es posible que la disolución del Estado de Los Altos se vea como un ataque del Estado de Guatemala, conservador, para restituir su territorio. ¿De dónde surgiría el gran

³⁰ Efectivamente, el 26 de febrero de 1840 Carrera y su ejército rebelde, esta vez apoyado por los indígenas que habían sufrido la violencia del Estado de Los Altos, entrarían victoriosos en Quetzaltenango para reunificar el territorio del Estado de Guatemala. Se cumpliría el temor de los liberales que habían enviado un ejército a combatir a La Montaña, sólo que ahora al estar involucrado Carrera en una alianza con los conservadores de ciudad de Guatemala. Taracena, *op. cit.*, pp. 322-324.

apoyo de muchos pueblos indígenas al ejército de Carrera, desde los pueblos de Godínez, pasando por Totonicapán y el mismo Quetzaltenango? Como mencionamos, el impuesto llamado capitación había enfrentado al estamento indio con el Estado quetzalteco y sus milicias ladinas. Así, por ejemplo, el pueblo históricamente rebelde de Santa Catarina Ixtahuacán se había negado en asamblea a pagar los impuestos que demandaba el Estado de Los Altos. Ante las constantes renuencias y el temor a que se continuara negando el pago de manera regional, el Estado de los Altos manda una milicia para obligar a Santa Catarina a pagar los impuestos y una penalidad de castigo. Al llegar la milicia, el pueblo estaba vacío, por lo que deciden acuartelarse en el convento. Al otro día una comisión llega a negociar el pago, mientras una muchedumbre espera afuera del convento. En un momento dado parte de la comisión decide abrir las puertas para dejar entrar a la muchedumbre, además de intentar tocar las campanas para llamar a las comunidades en las montañas. Se desata una cruenta batalla donde mueren 40 indígenas y matan a un miliciano, además de varios heridos. Según relatan Solórzano y Taracena,³¹ las autoridades quetzaltecas consideraban que al repique de las campanas acudirían varios pueblos vecinos, entre ellos Totonicapán, Nahualá, Santa Lucía Utatlán y San Miguel Solochichaj. De igual manera pueblos de la Costa del Pacífico, como San Sebastián, se negaban al pago de impuestos y combatían los planes del gobierno liberal de Los Altos de obligarlos a construir caminos y puentes, así como denunciaban el robo de sus tierras comunales por ladinos recién llegados. Los ladinos en el lado occidental del altiplano y la costa estaban en condiciones distintas que los campesinos explotados del Oriente, donde se levantó la Montaña. En estas regiones estaban rodeados de una mayor cantidad de pueblos indígenas, enfrentándose directamente con ellos cuando buscaban

³¹ Solórzano, *op. cit.*, p. 20 y Taracena, *op. cit.*, p. 314.

apropiarse de tierra, razón por la cual los ladinos de Retalhuleu, Mazatenango y Cuyotenango estaban a favor del Estado de Los Altos.³² Este movimiento de expropiación desde las relaciones sociales en sus localidades es central tenerlo en cuenta, pues de ahí surgirá el poderío de la Revolución Liberal de 1871 y el origen del régimen finquero.

A pesar de que Carrera había derrocado a los liberales del Estado de Guatemala y del Estado de Los Altos hacia 1840, la lucha de hacendados y ladinos propietarios contra el estamento indígena y sus tierras comunales no se había detenido. Al contrario, con la alianza entre Carrera y los conservadores, el momento de la revuelta directa por parte de los campesinos rebeldes pasó a la mediación con Carrera y la Asamblea, esta última apresurándose a decretar los cambios urgentes y discerniendo cuáles postergar. En este primer momento Carrera elimina el impuesto sobre el maíz, promete solucionar los conflictos de las tierras comunales, restablece las Leyes de Indias de origen colonial, se restaura la separación entre alcalde indígena y ladino para en conjunto instituir, en condiciones históricas distintas, la afamada república de indios.³³ Pero no se puede volver al pasado, eso es algo que fueron aprendiendo a golpe y expropiación las comunidades indígenas y campesinas. Las condiciones que habían permitido la vuelta a la república de indios con los conservadores eran claras. Primero, el trauma que había significado semejante Rebelión de La Montaña, tanto para los liberales derrocados como advertencia a los conservadores, quienes debían ser estratégicos en sus movimientos y alianzas con el líder Carrera. Segundo, la forma estamental basada en una república de indios *adaptada*, como diría Taracena, podía continuarse media vez las condiciones de apropia-

³² *Ibid.*, p. 318.

³³ *Ibid.*, p. 324; Woodward, *op. cit.*, p. 65; Solórzano, *op. cit.*, p. 22; Torres-Rivas, *op. cit.*, p. 353.

ción de trabajo excedente y la propiedad territorial necesaria fuesen reducidas y transformaran radicalmente lo convenido y mediado por Carrera. Asimismo la mercancía de mayor importancia para el momento, la grana-cochinilla —tinte natural necesario para la industria textil inglesa había alcanzado una producción elevada y altos precios hacia 1855.³⁴ La grana-cochinilla no necesitaba enormes extensiones territoriales ni demandaba una gran movilización laboral, y era cultivada en una región cercana a la capital, es decir, Antigua, Amatitlán, Palín y Santa Rosa. Con excepción de los pueblos indígenas kaqchikeles de Santa María de Jesús y los pueblos poqomames de Palín, la expropiación de las tierras comunales y la movilización laboral no se extendió al altiplano occidental.

En general podemos afirmar que las rebeliones campesinas entre 1834 y 1860 lograron en parte su cometido. Derrocaron a los liberales del Estado de Guatemala, del Estado de Los Altos y al ejército federal de Morazán, estos dos últimos en alianza con los grupos conservadores. Abolieron, por medio de Carrera en el gobierno, los excesos en los impuestos, las concesiones a extranjeros, restablecieron un margen de seguridad en sus tierras comunales y una protección contra el abuso de hacendados y ladinos propietarios. Así también, como afirma Woodward,³⁵ el periodo que surge de las rebeliones y la alianza con los conservadores: “ofreció una alternativa al modo de desarrollo que puso mayor énfasis en la subsistencia que en las exportaciones, así como en la estabilidad de la organización social de la comunidad tradicional sobre el nacionalismo económico que el capitalismo liberal enfatizó durante el siglo diecinueve en América Latina”. Es decir, el énfasis en la producción de valores de uso comunitario prevaleció sobre los agresivos intentos de transformar la tenencia de la tierra y el trabajo forzado para la producción de va-

³⁴ David McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 348; Torres-Rivas, *op. cit.*, p. 355.

³⁵ Woodward, *op. cit.*, p. 70.

lores de cambio destinados al mercado mundial. Sin embargo, en la misma afirmación de los logros de las rebeliones de este momento, se nos plantea la pregunta de por qué apenas seis años después de la muerte de Carrera, ocurrida en 1865, triunfaría una Revolución Liberal que transformaría tremendamente la historia de las comunidades. Para responder esto no partamos de los revolucionarios liberales, sino de las mismas contradicciones de la *Rebelión de la Montaña* y la relación con el Estado, evidenciada en Rafael Carrera. Tanto la alianza de los conservadores con Carrera como el intento separacionista de Los Altos fueron, en parte, dos modalidades de contrainsurgencia, de reacción estratégica contra la rebelión que había desatado la crisis de los primeros liberales. Triunfante la rebelión en 1838 y derrotados los liberales de Quetzaltenango y las fuerzas federales de Morazán, los conservadores vieron en Carrera tanto el líder de una posible revolución, *de una temida guerra de castas*, como de un caudillo mediador entre los intereses dominantes, dispuestos a la negociación, y los campesinos guerrilleros insubordinados en Oriente.

Solórzano,³⁶ en un ensayo brillante, sugiere los límites de La Rebelión de la Montaña: “Al final, la ausencia de claros proyectos propios y la necesidad de mayor apoyo político obligaron a Carrera a asociarse con los políticos conservadores. No obstante, trató de defender al campesinado y al artesanado local. Pero ello no impidió el que volvieran viejas formas de explotación”. Más allá de la creencia obtusa que ve en todos los campesinos meros seguidores de Carrera, muchos de ellos supieron distinguir entre el momento de la alianza rebelde y aquel en el cual comenzaba a ser él mismo una amenaza para sus intereses. No podemos ahondar aquí en esto, pero

³⁶ Juan Carlos Solórzano Fonseca y Rafael Carrera, “¿Reacción conservadora o revolución campesina? Guatemala 1837-1873”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 13, núm. 2, 1987, p. 28.

ya desde 1847 nuevas revueltas se daban contra el régimen carrerista, tales como la rebelión de los Lucíos, en el oriente de Guatemala. En esta región y en la ciudad capital la reputación de Carrera ya no era inmaculada, se conocían sus negocios con el monopolio del licor, las fechorías que permitía a sus corregidores y miembros de su ejército rebelde institucionalizado, la indiferencia ante los hacendados que robaban tierras en Oriente y las bandas armadas de ladinos que peleaban contra las comunidades indígenas mames en la bocacosta de San Marcos, especialmente en Tutuapa y Tacaná hacia 1850.³⁷ El mismo Carrera expropiaría una enorme extensión de tierras comunales en la Costa del Pacífico, las cuales originalmente pertenecían a diversos pueblos de Suchitepequez.³⁸ Así, el mismo Carrera puede considerarse a la luz de dos momentos: el primero en el cual encabeza una profunda rebelión campesina y el segundo a partir de la alianza con los conservadores y su anuencia a convertirse en presidente vitalicio, esta vez como mediador entre comunidades indígenas, demás campesinos subyugados, y los grupos dominantes, criollos, ladinos, hacendados. No obstante, Carrera y su gobierno pasaron más tarde a constituirse en parte del flujo de expropiación de tierras en regiones cafetaleras, como la Bocacosta occidental.³⁹ Tanto Carrera como los conservadores habían logrado establecer un régimen caudillista-patriarcal, centralizado en la

³⁷ Taracena, *op. cit.*, p. 375.

³⁸ McCreery, *op. cit.*, 1974, p. 74.

³⁹ Los libros de Reeves y Gallini (René Reeves, *Ladinos with Ladinos, Indians with Indians. Land, Labor and Regional Ethic Conflict in the Making of Guatemala*, Stanford, Stanford University Press, 2006; Stefania Gallini, *Una historia ambiental del café en Guatemala: la Costa Cuca entre 1830 y 1902*, Guatemala, Avancso, 2009) muestran un proceso que en Woodward no es explorado con más detalle: la ola de expropiaciones de tierras que avaló clientelarmente el gobierno de Carrera, incluso con familias liberales que previamente habían participado en la formación del Estado de los Altos y, posteriormente, en la asonada de 1871 que permitió después la conformación de la forma finquera estatal.

figura del presidente y capitán general, como un *tata* de los pueblos campesinos, dictando la presencia militar regional bajo el control de corregidores, elegidos por él mismo. La rebelión en pos de la defensa de la tradición autonómica se había hecho régimen con Carrera, régimen que desde sus entrañas comenzaba a apoyar a nuevos “agricultores” (finqueros) en la diversificación para el valor de cambio, en especial de una mercancía que había mostrado ser exitosa y rentable en Costa Rica, el grano de oro, el café. Este cultivo sería el impulso para la síntesis con el valor capitalista y la reconfiguración de la forma de relaciones de dominación en Guatemala.

4. SÍNTESIS HISTÓRICA DEL VALOR COMO FORMA FINQUERA

Las insurrecciones campesinas y, en general, el ambiente rebelde de muchos pueblos de indios y comunidades campesinas, entre 1830 y 1860, hizo retroceder el ataque liberal. No obstante, si bien durante estos años el énfasis en la relativa autonomía de las comunidades les permitió enfatizar en la producción de valores de uso, de propia subsistencia, hemos visto que desde las entrañas de la lucha campesina la amenaza de expropiación territorial y producción de valores de cambio se mantenía en pie. Esto se evidencia en los conflictos entre hacendados y campesinos en Oriente, como también en las batallas entre ladinos expropiadores-propietarios y comunidades defendiendo sus tierras comunales en la bocacosta. En esta región que comprendía lo que llegaría a ser San Marcos, Retalhuleu y Suchitepequez, la lucha entre comunidades indígenas k'iche's, mames y ladinos hacendados, así como recién llegados, tomaría características centrales para entender la síntesis histórica del valor como forma finquera. En 1850, luego de la segunda caída del Estado de Los Altos por el ejército de Carrera y Paredes, nos relata

Taracena⁴⁰ cómo estallaron varios motines indígenas contra las autoridades y expropiadores ladinos quienes, impulsados por las políticas liberales y el establecimiento del gobierno separatista en Quetzaltenango, habían abusado de las comunidades de la boca-costa e iniciado la expropiación territorial por la fertilidad de las tierras en cuestión. En Tacaná los indígenas se habían levantado contra los ladinos en su conjunto, mientras que en Tutuapa el descontento era contra una autoridad ladina en particular. El juez de Primera instancia, Manuel Fuentes, se había comunicado con su superior regional, el corregidor José Irigoyen, para solicitarle apoyo para reprimir la insubordinación de los indígenas en el área. Sin embargo el corregidor, ya en el contexto del gobierno conservador representado por Rafael Carrera y sus políticas de mediación campesina, le contestó apresurado que las fuerzas gubernamentales no se involucrarían contra los indígenas, para así “evitar una provocación a la guerra de castas”. El Estado conservador había decidido escoger las regiones y las situaciones en las cuales imponer orden, como serían las campañas de pacificación de Carrera por el Oriente y el Altiplano, fuese negociando, imponiendo o bien no definiendo una posición oficial, dejando que las batallas se llevaran desde la localidad sin aparente interferencia.

La represión de los motines no vino desde la respuesta centralizada del ejército del Estado conservador, sino de grupos armados de ladinos de San Marcos y Quetzaltenango, quienes buscaban aplicar la violencia desde la lucha por el dominio regional. Estos grupos se hacían llamar *patriotas*⁴¹ y fueron la expresión local de la lucha por restablecer y reconfigurar la forma estamental, esto a través de la coacción física del estamento indio y de la apropiación de sus tierras, otrora comunales. Vemos cómo el Estado conservador tenía víncu-

⁴⁰ Taracena, *op. cit.*, p. 375.

⁴¹ *Loc. cit.*

los directos con estos grupos armados de ladinos hacendados, posibles propietarios en otras regiones buscando expandir su dominio.

Asimismo, el Estado conservador incrementaba su apoyo a estos hacendados armados que, desde la localidad, deseaban acceder al gobierno municipal, a las tierras y al trabajo de los indios. No es casualidad que el juez de Primera Instancia, Manuel Fuentes, perteneciese a dos familias que apoyaron el separatismo liberal del Estado de Los Altos y, asimismo, el corregidor Irigoyen fuese parte de las familias oligárquicas de origen colonial en la capital. Observamos a Manuel Fuentes exigiendo el apoyo del incipiente ejército central o milicias oficiales para aplastar los motines indígenas en Tacaná y Tutuapa, mientras Irigoyen sugería cautela para evitar la temida guerra de castas. En este momento podemos entender cómo desde dicha particularidad las contradicciones entre liberales y conservadores eran parte de un *continuum*, el cual consistía en la sujeción estamental de los indios, divergiendo en la estrategia, los tiempos e instancias del ataque, las cuales no estarían listas para ese aún temprano año de 1850. La *guerra de castas* era una posibilidad latente, como la de Yucatán para esos años,⁴² la cual había tratado de controlar el Estado conservador, tanto accediendo a la mediación necesaria de Carrera, como siendo precavidos con el apoyo a terratenientes locales y de alejar las posibles políticas que prendieran la chispa de una revolución incontrolable. Primero porque la misma fragilidad de su gobierno reposaba en el personalismo de Carrera como mediador patriarcal, indispensable para negociar los conflictos particulares, sin detener la ola expansiva del ataque desde las regiones. Segundo porque la centralización del Estado conservador, a pesar de vincularse desde un inicio con terratenientes y hacer de los puestos administrativos botines de apropiación, no podía servir para organizar nacionalmente la expropiación territorial y la movi-

⁴² Cfr. Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 2002.

lización masiva de la mano de obra especialmente de las comunidades indígenas. Su origen de rebelión campesina le imprimía un sello de un *minimum* político, una suerte de constitución social de la legitimidad carrerista.

Taracena⁴³ llama la atención de la migración de ladinos hacia la Costa Sur, con la creciente presión hacia las tierras comunales indígenas. Basándose en estadísticas departamentales de 1852, el historiador nos muestra la creciente presencia ladina hacia el norte como al oeste de Tutuapa y Tacaná, puntos geográficamente estratégicos por ser ejes camineros hacia México, donde el comercio empezaba a ser monopolizado por los mismos ladinos y la presión hacia el sur venía dándose a partir del desarrollo de las condiciones de intercambio y, potencialmente, de producción de mercancías agrícolas. De manera similar, pero en el altiplano huehueteco, el mismo patrón de asentamiento se reproducía alrededor de los ejes camineros descritos por el citado historiador, ahí donde se constataba la presencia ladina en Malacatán, Huehuetenango y Chiantla. En esta región la lucha entre ladinos e indígenas había llegado al punto de que los primeros ya no podían transitar tranquilamente, temerosos de que las comunidades indígenas se volcaran contra ellos por ser vistos como amenaza a las condiciones materiales para mantener su autonomía relativa. Y de hecho, como vemos, concretamente llegaron a serlo. Ante la ebullición del conflicto, los corregidores de la región sugirieron a Carrera realizar una gira por los pueblos de indios rebeldes en Huehuetenango, pasando por Sololá y Totonicapán. Esta gira presentaría al líder campesino patriarcal hablando directamente con las comunidades, intentando pacificarlas y restablecer el orden social. Esta figura del caudillo surgido de la Rebelión de La Montaña contrastaría con las acciones violentas y represivas del ejército carrerista en 1855, año en el que

⁴³ Taracena, *op. cit.*, pp. 376 y 377.

se habían alzado de nuevo Momostenango y San Bartolo Aguascalientes. Esta vez no iría delante el caudillo, sino el ejército al mando de Manuel Elgueta,⁴⁴ quien se encargó de colgar en la plaza de Momostenango las cabezas de los líderes indígenas sublevados. Otras revueltas estallaron en los años posteriores, en Jacaltenango para 1856 y en San Mateo Ixtatán para 1857.⁴⁵ Era evidente que el Estado conservador estaba siendo constantemente cuestionado desde las luchas locales, fuese en Huehuetenango o San Marcos. En general, las condiciones de enfrentamiento entre terratenientes-expropiadores ladinos, impulsados desde la reconfiguración de la forma estamental, y las comunidades indígenas, constataban una lucha de estamentos profunda desde las regiones y localidades.

Recordando el nombre de los grupos armados en San Marcos, los “patriotas”, vemos cómo, en el seno mismo del régimen conservador, la contrapartida de la *república de indios*, sobre todo ladinos propietarios, iniciaba un proceso de expansión y conformación de *patria*, de *nacionalización* del flujo de dominación estamental. Fuese en la apropiación de los ejes camineros para el control del comercio, como acertadamente lo muestra Taracena, en las luchas materiales por el monopolio de la industria artesanal, como el licor, o bien en la administración local del proceso centralizante del Estado, los ladinos en este momento histórico, especialmente aquellos que habitaban en regiones indígenas del Altiplano y la bocacosta occidental, se constituyeron en personificación de un movimiento estatalizante y de apropiación de trabajo excedente. De ahí surge que los ladinos representasen un momento de expansión y control territorial estamentalizante, devenido fuerte y represivo a través del mismo proceso de centralización estatal que había iniciado Carrera con la oficialización de la Rebelión de 1838 y el derrocamiento

⁴⁴ *Ibid.*, p. 383.

⁴⁵ McCreery, *op. cit.*, p. 134.

de Gálvez.⁴⁶ Como hemos venido estudiando desde la especificidad colonial, la estamentalización del poder estaba promoviendo relaciones sociales que hicieron más rígida la dominación contra el indio como orden naciendo *in situ*, pero expandiéndose como proyecto abarcador del territorio reclamado como nacional. Las batallas de grupos ladinos asociados a liberales capitalinos y quetzaltecos, fueron en su momento específico precursores de la primera estatalización de las relaciones sociales estamentales en Guatemala. Una suerte de *estamentalización nacional*, podría decirse. Implícito a su surgimiento como *forma* era que la centralización estatal, con los controles regionales a partir del corregidor y la emergente fuerza militar, constituyeran un movimiento de imposición en el cual lo administrativo estatal, el comercio, la producción de valores de cambio en general, fuesen un flujo expresado *estamentalmente*, aunque también existiese en ciertos grupos indígenas para la época, aunque no como proceso totalizante debido a los límites que le imponía la forma estamental de la comunidad indígena, su propia percepción de equilibrios sociales.⁴⁷

⁴⁶ Para un análisis de la centralización estatal durante el gobierno de Rafael Carrera y del aprovechamiento liberal de dicha conformación, véase Juan Carlos Sarazúa, "Centralización política y construcción territorial en Guatemala. El departamento de Santa Rosa, 1840-1871", en *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, vol. 8, núm. 2, 2007. En <http://www.latindex.ucr.ac.cr/dialogos-8-2vol8n2jzarrazua.pdf>.

⁴⁷ Carol Smith asegura que poco antes de la toma del poder por los liberales en 1871 comenzaba en las comunidades *a)* una intensificación de comerciantes, mercados regionales, *b)* uso del dinero así como el enriquecimiento de unos por sobre otros, *c)* contratación de individuos para trabajar por otros miembros más ricos de la comunidad. Smith, *op. cit.*, p. 203. Ahora bien, el impulso social estatificante o, dicho de otro modo, de constitución estatal desde las relaciones sociales, venía *diferenciado estamentalmente* por el énfasis en la producción de valores de cambio. Los grupos indígenas asociados con el comercio y la relación de autoridad con el Estado serían cruciales tanto para la movilización laboral de la comunidad, como venía haciéndose desde la Colonia, como también de las luchas por el poder local

Al sostener que la forma estamental difundía una totalización de las relaciones sociales, nos referimos a cómo el poder directo-personal sobre las comunidades se sistematizaría, abriéndose a una imbricación específica con la expansión capitalista. Mas esta reconfiguración de la forma estamental desde el impulso capitalista tomaría mayor fuerza, paulatinamente, a partir de las experiencias exitosas de la rentabilidad del café. Anteriormente vimos cómo para la década de 1850 la grana-cochinilla proporcionaba oportunidades altas de ganancia, por lo que los mayores esfuerzos fueron puestos en su financiamiento y en mantener las comunicaciones necesarias para exportarla. En el año de 1854 se produjeron 2 587 200 libras de cochinilla con un precio de 1 757 500 pesos, el más alto hasta el momento y que no sería igualado nunca más, ya que sería sustituido en importancia por el café. El resto de la década de 1850 todavía sería rentable, pero el precio de la cochinilla decaería hasta alcanzar los 688 080 pesos por 1 460 000 libras en 1864.⁴⁸ Las distintas mercancías exportadas en la década de 1860 fueron cediendo su lugar al café, producto sumamente demandado en los mercados internacionales. La crisis de la grana-cochinilla y la gran rentabilidad que permitía el café terminaron siendo factores determinantes para entender la síntesis del valor en lo que llegaría a ser la *forma finquera* de las relaciones sociales.

La producción [de grana-cochinilla] fue en aumento pues pasó de 45 000 libras en 1830 a 1 millón en 1845, manteniendo una demanda constante, se suplía el 75% de las importaciones inglesas de tinte. A partir de 1871 la demanda disminuyó aceleradamente, al punto que en 1877 solo se vendieron 363 mil libras. Pero el país producía y exportaba en la

contra los ladinos, principalmente a partir de mediados de la década de 1920, como lo menciona Esquit, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁸ Con información de la tabla de exportaciones y precios de cochinilla elaborada por David McCreery, *op. cit.*, p. 347.

década de 1860 añil, algodón y café en medio de una gran prosperidad. La crisis de la cochinilla estimuló la producción de café al punto que en 1871, fecha del triunfo liberal, se exportó por 1.3 millones de pesos, lo que significó el 49% de las exportaciones totales. Este dato ilustra una rectificación a la historia liberal, pues no es cierto que fue la segunda revolución liberal la que introdujo la explotación cafetalera en el país.⁴⁹

Esta revolución desde las relaciones sociales daría motivos suficientes para que la dominación estamental, en este caso la incidencia de los ladinos hacendados, propietarios y comerciantes, emprendieran nuevas batallas contra el régimen conservador una vez muerto en 1865 el caudillo-patriarcal Rafael Carrera. Se aceleraba entonces el proceso de expropiación estamental de las tierras comunales, situación íntimamente relacionada con las posibilidades de la mercancía café.

Veamos la importancia de la revolución en términos de exportaciones al mercado mundial. En el periodo comprendido entre 1871-1874 la producción en quintales de café sería de 141 113; entre 1875-1879 sería de 206 399 para, finalmente, alcanzar una de las más altas producciones de café para el mercado mundial entre 1880-1884 con 324 312 quintales.⁵⁰ Para 1880 la síntesis del valor de la forma estamental habría revolucionado las relaciones sociales, la territorialidad y la movilización laboral a tal punto que Guatemala llegaría a ser el cuarto exportador mundial de café.⁵¹ Estas

⁴⁹ Torres-Rivas, *op. cit.*, p. 355.

⁵⁰ Con información de la tabla de exportaciones de café en promedio por cada cinco años, elaborada por McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 63, núm. 4, noviembre de 1983, pp. 737. Mientras la cochinilla se exportaba por libras, el café se midió por quintales. 1 quintal = 100 libras.

⁵¹ David McCreery, "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, p. 459; Jim Handy, *Revolution in the Countryside. Rural Conflict &*

son cifras de exportación nacional intercambiadas en el mercado mundial, las cuales nos dan una idea de la enorme transformación en la apropiación de las tierras aptas para el cultivo del café, las movilizaciones laborales impuestas desde el Estado en un periodo de 15 años luego del triunfo de la Revolución Liberal en 1871. Pero igualmente importante es regionalizar la producción y encontrar cabos sueltos que permitan vincular procesos amplios, tal como el de la síntesis del valor desde la particularidad de las luchas entre comunidades indígenas y hacendados ladinos. Recordemos a los grupos armados de ladinos que se denominaban *patriotas*, especie de milicia estamental organizada a partir de la negativa del Corregidor de Quetzaltenango a enviar tropas del régimen conservador a aplastar los motines de indígenas mames en Tacaná y Tutuapa en 1850. Indicativo de la lucha por la expropiación de tierras comunales y el trabajo forzado del estamento indio es que, precisamente en San Marcos, departamento donde se localizan estos dos pueblos, se hayan sembrado para 1883 alrededor de 11 934 688 árboles de café, ocupando el primer lugar nacional en cantidad sembrada y el tercer lugar en el precio de venta de los mismos con 443 576 pesos. Asimismo, anteriormente analizamos el movimiento separacionista de la elite liberal de Quetzaltenango, el cual proclamó dos veces la independencia de su Estado de Los Altos, entre 1838 y 1850. Esta misma región que había retomado las reformas liberales contra las comunidades indígenas en Huehuetenango, Totonicapán, Sololá y la Bocacosta, llegó a cultivar 7 717 714 árboles de café, y recibir para ese mismo año 1883 la cantidad de 1 217 936 pesos, la mayor de toda Guatemala. Es decir, la producción de los departamentos

Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954, Estados Unidos/Londres, The University of North Carolina Press/Chapel Hill, 1994, p. 9.

de Quetzaltenango, San Marcos y Retalhuleu llegó a ser de 196 852 quintales, poco más de la mitad en el ámbito nacional.⁵²

Estas cifras de exportación, las cuales muestran los resultados de la expropiación de tierras comunales, *baldías*, así como las luchas por someter a las comunidades indígenas a trabajo forzado en la siembra, cuidado y cosecha, son clara evidencia de cómo en tan sólo 23 años, desde 1860, *esta región había pasado a convertirse en uno de los principales centros exportadores de café del mundo*. El sentimiento de impotencia ante el desalojo armado, la rabia contra los medidores, el sudor y la sangre marcados en cada grano de café, todos ellos, no eran simple apropiación del trabajo excedente de un campesinado explotado por un terrateniente. Como hemos mostrado en este estudio, este ataque implicaba una síntesis de tres siglos y medio de sometimiento colonial del estamento *indio*, eso sí, reconfigurado desde el vasto impulso transformador del valor de cambio para el mercado mundial capitalista.

Algunas consideraciones antes de pasar propiamente al análisis de la forma estatal, el estamento y el proceso de intensificación en la síntesis capitalista desde la Revolución Liberal de 1871. Primero, el proceso de síntesis del valor desde la forma estamental configuró desde la producción del café nuevas instancias rectoras, jamás aplicadas tan profundamente como a partir de 1871. La *tendencia*

⁵² Cifras de exportación de café en 1883 elaborada por Manuel Rubio Sánchez, citado en Sergio Tischler, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC/BUAP, 1998, p. 33. Para un estudio específico de las exportaciones y los cambios sociales a lo largo de todo el régimen liberal, 1871-1944, véase Flores Alvarado (1970); Carlos Figueroa Ibarra, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Guatemala, IIES-USAC, 1976; McCreery (1976, 1983, 1986, 1994, 1995); Ricardo Falla, "Las fuerzas de la cuadrilla indígena", en *Revista Alero*, 4a. época, núm. 2, Guatemala, julio-agosto de 1979; Regina Wagner, *Historia social y económica de Guatemala 1500-1900*, Guatemala, ASIES, 1994; Julio Castellanos Cambranes, *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*, Madrid, Catriel, 1996; Tischler, *op. cit.*

totalizante de estas relaciones de subordinación estamental implicó la adopción y sistematización del centralismo estatal, estimulado por el régimen conservador, aunado al hecho de que los grupos dominantes enfrentarían el descontento regional por la expropiación territorial y la movilización coactiva al trabajo. La solicitud de las autoridades y propietarios ladinos en San Marcos para 1850, quienes demandaban el apoyo de tropas para sofocar los motines de indígenas mames en Tacaná y Tutuapa, era en realidad *un llamado a la nacionalización estamental a partir de la monopolización de un ejército profesional*, con capacidad de respuesta regional y operación centralizada, comunicada desde los principales centros productores de valor de cambio, del café. Segundo, existen dos momentos en el combate por la implantación de la síntesis del valor en la forma local, el cual se desarrolla como lucha desde las relaciones sociales concretas, entre grupos determinados de expropiadores y comunidades indígenas, mismo que parte de las fisuras sociales y se manifiesta como una revolución entre los espacios del régimen conservador, a manera de transformación intersticial.⁵³ El próximo momento sería la toma del poder por los liberales y la capacidad de llevar la tendencia totalizante de las relaciones finqueras, que normalmente actuaban en los intersticios, a regiones vastas, introduciendo controles, centralizando las comunicaciones y haciendo eficiente la aplicación de las transformaciones sociales que constituyen sociedad, es decir, la nacionalización del dominio estamental sobre las comunidades indígenas. De esta manera el Estado se forma desde las relaciones sociales cosificantes pero, a la vez, se totaliza

⁵³ Sobre el concepto de revolución intersticial véase Holloway (2011). Si bien Holloway lo utiliza para referirse a las grietas o espacios de autodeterminación contra el capital, considero oportuno utilizarlo también para las luchas de clases que todavía no han partido de la implantación centralizada del Estado y que, precisamente por eso, se despliegan como luchas desde los espacios que normalmente le son negados por la tradición o el régimen en un momento dado.

con mayor eficacia desde el monopolio de la fuerza y el crecimiento orgánico de las relaciones que imponen y reproducen el orden social como totalidad del poder directo-personal desde el impulso de la constitución capitalista global. Pasemos, entonces, a desentrañar la forma estatal particularizada desde las relaciones estamentales de poder y el proceso de intensificación de la síntesis capitalista.

5. ESTAMENTO, FORMA ESTATAL Y CAPITALISMO

En este capítulo, partimos del conflicto entre la forma estamental en su impulso capitalista hacia 1850 y las comunidades indígenas conformadas desde la Colonia, pero en lucha por sostener una relativa autonomía basada en la producción de valores de uso. De manera que la preeminencia es *la lucha por la constitución de las relaciones sociales* expresadas a través de dos momentos, *forma y flujo de dominación*. Consecuentemente, el énfasis reside más en entender la lucha de clases como proceso en constitución, no determinado.⁵⁴ En este sentido la lucha es posibilidad de actividad liberadora, la cual acomete contra el orden establecido y se le resiste, con capacidad creativa. Pero para subrayar la centralidad de la actividad liberadora desde las relaciones sociales, es necesario entender cómo desde las mismas el poder va imponiéndose como flujo de domina-

⁵⁴ Werner Bonefeld, "El capital como sujeto y la existencia del trabajo", en Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler [comps.], *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana*, t. 2, México/Buenos Aires, UAP/Herramienta, 2007, acuña el concepto de poder constituyente de la actividad humana, el cual abre horizontes enormes para entender el mundo como hecho y proceso. Pero el utilizar las categorías marxistas de trabajo y capital para describir el proceso de constitución reduce, a mi juicio, la expresión de lucha desde la particularidad, por lo que preferimos conceptualizar el proceso de lucha constitutiva como *actividad liberadora*. Más adelante expondremos este concepto que ya he tratado en el libro *Racismo, capital y estado en Guatemala*.

ción. De este modo nuestro punto de partida es la constitución de la forma, en este caso como síntesis estamental desde el impulso capitalista, a partir del cual surgirá la totalización de las relaciones sociales que, a su vez, se expresarán como Estado finquero⁵⁵ o forma estatal finquera.⁵⁶ Es decir, consideramos necesario iniciar desde las *luchas por la constitución y no desde la forma ya constituida*, razón por la cual esta teoría crítica parte del flujo de dominación y su subversión. Por eso, en este apartado, argumentaremos cómo desde la lucha por la imposición de la síntesis del valor en la forma estamental se van desplegando las condiciones de totalización de las relaciones de poder directas-personales, configurando las formas de dominación específicas, sobre todo a partir de la Revolución Liberal de 1871. Para esto analizaremos la especificidad de la reconfiguración de la forma estamental bajo el impulso capitalista, así como una reconsideración histórica de la relación entre forma estatal, estamento y capitalismo, esto a través de su conceptualización como *proceso de intensificación y conformación de la síntesis* del valor desde las condiciones sociales propias de Guatemala, si bien compartidas en mayor o menos medida por El Salvador, Nicaragua y Chiapas.

El 30 de junio de 1871 entra victorioso el ejército liberal a la ciudad de Guatemala. Por lo mostrado en el apartado anterior no debería sorprender a nadie que el líder de la Revolución Liberal, Justo Rufino Barrios, fuese un ladino propietario nacido en San Marcos. Este departamento había sido cuna de grupos armados de ladinos propietarios que luchaban contra indígenas mames, además de pertenecer a una región característica de las alianzas y las contradicciones entre el gobierno regional conservador y los deseos de un gran sector ladino por transformar enteramente las relaciones sociales, específicamente en detrimento de los pueblos indios. Este

⁵⁵ McCreery, *Rural Guatemala*...

⁵⁶ Sergio Tischler, *Guatemala 1944*... cit.

momento correspondió a una serie de luchas regionales, donde el apoyo del régimen conservador a los terratenientes ladinos estaba limitado, aunque en ascenso, por lo que muchas de las expropiaciones iniciadas tuvieron que hacerse por la fuerza o por alianzas con autoridades locales. El primer paso, todavía dentro del régimen conservador, fue la autorización municipal para que grupos ladinos o extranjeros, exteriores a la comunidad indígena, pudieran rentar tierras comunales bajo la figura jurídica del censo enfitéutico. Esta mediación conservadora entre comunidad indígena y ladinos sería un punto de partida formal para la expropiación ya que, como correctamente argumenta McCreery,⁵⁷ el cultivo perenne del café necesitaría una seguridad jurídica, la cual sería alcanzada cuando el nuevo gobierno liberal emitiera el Decreto 170 en 1877, el cual permitía convertir el censo enfitéutico en propiedad privada. En este sentido el censo enfitéutico es característico de la *revolución intersticial* que se estaba dando desde el régimen conservador, como lucha regional entre propietarios ladinos y comunidades indígenas. Así pues, identificar la Revolución Liberal de 1871 como la responsable de iniciar los cambios radicales puede ser un postulado equívoco. Este suele ser el error de ver la historia por regímenes y gobiernos, sin atinar a entender el proceso desde las luchas en las relaciones sociales y regionales, manteniendo los ojos en lo constituido de un Estado y no en el proceso de su constitución sintética como lucha. Historiadores de la talla de Woodward⁵⁸ y McCreery⁵⁹ muestran este proceso a través del análisis de las políticas específicas de transición entre conservadores y liberales. Por eso su con-

⁵⁷ *Ibid.*, pp.164 y 170.

⁵⁸ Ralph Woodward Jr, "Changes in the Nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies", en Smith, *op. cit.*; Woodward, *Rafael Carrera and the Emergence...*, cap. 2.

⁵⁹ McCreery, *Rural Guatemala...*

ceptualización del capitalismo como articulación en sociedades pre-capitalistas es una interpretación estructural para entender la transición al capitalismo como distintos momentos donde se pasa, de la llana coacción extraeconómica al trabajo asalariado, dejando de lado el *proceso mismo de síntesis*, incluso tensa reconfiguración.

Comprender el proceso de síntesis *como intensificación y conformación de las formas particulares desde el impulso capitalista*, requiere una comprensión dialéctica del proceso histórico. No basta con afirmar que sí hay o no hay capitalismo, sea con la producción de henequén en Yucatán, del algodón en el sur de Estados Unidos o del café en Guatemala y El Salvador. Comprender el proceso de síntesis de las relaciones de poder implica ver los momentos históricos de las formas y el flujo de dominación, no quedándose en uno u otro unilateralmente. Las tensiones históricas nos hablan mucho más que una sucesión linear o evolutiva del proceso. Para el análisis de las condiciones sociales en Guatemala, existen dos grandes interpretaciones respecto al Estado Liberal y las condiciones de desarrollo del capitalismo. La primera sería la basada en las relaciones de intercambio o de *circulación mundial con las condiciones locales*; la segunda sería la que defiende que el capitalismo se define por las relaciones de producción y *la especificidad del trabajo en la sociedad*. En la primera interpretación tenemos a quienes afirman el desarrollo capitalista a partir de la vinculación local con el mercado internacional, poniendo como evidencia la mercantilización del café a Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, los créditos alemanes, la inversión estatal-privada en la introducción de trenes, vías férreas, apertura de puertos, ampliación de las comunicaciones mediante el telégrafo y el teléfono. Asimismo la adopción de instituciones *modernas* y la centralización estatal estarían entre sus principales argumentos. Esta corriente enfatiza la vinculación externa, mediante el capital comercial y capital financiero, para demostrar el capita-

lismo en Guatemala desde este momento histórico. Sus principales representantes son Torres-Rivas⁶⁰ y Castellanos Cambranes.⁶¹

En la segunda interpretación tenemos a quienes enfatizan las relaciones de producción en el proceso de trabajo (siembra, cultivo, cosecha) del café. McCreery⁶² fue quien primero realzó la centralidad del trabajo coaccionado en la producción cafetalera vinculada al mercado mundial, estudiando detenidamente las transformaciones en la especificidad del trabajo, fuese servidumbre por deuda,⁶³ por mandamientos,⁶⁴ por trabajo netamente asalariado.⁶⁵ Asimismo, Tischler⁶⁶ considera básico el tipo de trabajo en el régimen para definir la organización finquera como capitalista o no. El autor toma en cuenta debates teóricos marxistas que complejizan y enriquecen la comprensión del punto en cuestión, a diferencia de los sociólogos e historiadores referidos anteriormente.⁶⁷ Para Tischler el “núcleo del sistema”⁶⁸ es la renta precapitalista del suelo, categoría desarrollada por Marx en el tomo III de *El Capital*. Este es un aporte central en la comprensión de las relaciones de producción que se fomentan bajo el régimen finquero-liberal ya que, precisa-

⁶⁰ Edelberto Torres-Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, Costa Rica, Educa, 1973.

⁶¹ Castellanos Cambranes, *op. cit.* Es recomendable consultar las críticas de Tischler (*Guatemala 1944...*, p. 42) a la concepción *circulacionista* del capitalismo en Guatemala.

⁶² David McCreery, “Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, pp. 438-460.

⁶³ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 220.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 304.

⁶⁶ Tischler, *Guatemala 1944...*, pp. 27-84.

⁶⁷ Tal vez la única excepción sea el mismo McCreery, con el debate sobre la articulación del capitalismo en formaciones precapitalistas, tal como lo expone en la introducción de su clásico libro *Rural Guatemala*.

⁶⁸ Tischler, *Guatemala 1944...*, p. 44.

mente, logra establecer la relación entre el modo de apropiación y la especificidad del trabajo coaccionado. Tischler lo enuncia de la siguiente manera: “para que exista ese tipo de renta se necesita de una mediación mercantil, que el producto deje su forma natural; sin embargo, *las relaciones de producción que determinan la apropiación del excedente continúan siendo las mismas*”.⁶⁹ Es a partir de la conceptualización entre renta precapitalista y trabajo servil que Tischler concebirá la relación entre forma estatal y finca cafetalera en tanto “núcleo de la formación social”, un punto crucial para entender las relaciones de poder en Guatemala.⁷⁰ Es así que la *forma finquera del Estado* es un concepto de las relaciones sociales en general y no sólo una descripción del vínculo local con la circulación o la especificidad del trabajo, es decir, no es un concepto economicista sino de las relaciones sociales. He ahí su importancia.

Este debate por definir el carácter capitalista o no del Estado y de la finca, como constatamos, implica distintos énfasis conceptuales. La interpretación basada en el capital-comercial y el capital-financiero daba mayor significación a las transformaciones impulsadas por el mercado mundial y la inversión estatal, limitándose a comprobar que la finca misma era una unidad de producción capitalista. La interpretación basada en las relaciones de producción y sus cambios, estimamos, conlleva un análisis de la circulación pero centrando el interés en la especificidad del trabajo, en las relaciones de producción o sociales en general. Por lo que, según McCreery,⁷¹ la finca cafetalera no implanta el capitalismo en Guatemala, pero sí inserta los efectos secundarios del mercado industrial. Así como Tischler⁷² concluye cómo en el régimen liberal la expansión de la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 46. Las cursivas son nuestras.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁷¹ McCreery, *Rural Guatemala...*, pp. 193 y 194.

⁷² Tischler, *Guatemala 1944...*, p. 54.

renta y del capital comercial y financiero tuvo efectos en la formación del capital industrial, la urbanización y la economía urbana en Guatemala. Tanto McCreery como Tischler plantean los límites que el Estado finquero o la forma finquera del Estado imponían al desarrollo de relaciones capitalistas, aquellas donde la fuerza de trabajo deviniera mercancía y el capital industrial expandiera su forma específica de relaciones sociales. Ambos estudios han contribuido de manera significativa a la comprensión y crítica de las relaciones sociales instituidas a partir de la Revolución Liberal de 1871. Por un lado, McCreery desentraña históricamente las transformaciones de las comunidades, su tenencia de la tierra y trabajo, describiéndolas y analizándolas a la luz de distintos momentos históricos y regímenes, así como resaltando las luchas entre finca y comunidad. Por su parte Tischler logra, a partir de la conceptualización de renta precapitalista y trabajo servil, develar la forma estatal finquera como el núcleo de las relaciones sociales en Guatemala.

En este trabajo la reflexión histórica de las formas y el flujo de dominación tienen su razón de ser en las luchas ignoradas, en los levantamientos contra la opresión y en el caminar social que vaticina nuevas posibilidades históricas. Pero ésta no es una *historia de las luchas*, sino parte de una lucha contra la historia objetivante. Se nos hace indispensable entonces comprender el flujo de dominación como lucha por imponer síntesis sociales, formas de sujeción y subsunción que oprimen y niegan lo no-idéntico en la actividad de las comunidades indígenas, es decir, las potencialidades comunitarias en general contra las formas, incluso de las que parten. Este proceso de síntesis histórica, impulsado con fuerza desde mediados de 1850 y radicalizado tras la Revolución Liberal de 1871 es la que, finalmente, reconfigurará la forma estamental. Pero a diferencia de la forma estamental-colonial, la cual partía de la mediación real con el vasallo español dominante y el vasallo indio dominado, configurando la propiedad territorial y el trabajo, la síntesis del va-

lor en la especificidad histórica de la forma estamental finquera es distinta.

Primero porque la emergencia de las condiciones de producción de valor de cambio va rompiendo las formas aún vasallas, de protección estamental, introduciéndose en nuevos espacios como mercado y producción, impulsando una *transformación totalizante*⁷³ desde las relaciones sociales que expresa el valor. Por supuesto que no se debe pensar esta ampliación del valor de cambio como atravesando y mercantilizando todo, incluidas las relaciones sociales, de un solo tajo. Esto sólo pasa una vez alcanzada una generalización del valor desde las mismas relaciones de producción que expresan el carácter mercantil de la fuerza de trabajo. Aquí lo que referimos es cómo ya para 1850 el valor de cambio comenzaba a transformar las condiciones sociales de las comunidades indígenas y de los otros grupos o estamentos. Ahora bien, el valor de cambio como relación social era más difícil de desarrollarse bajo la forma estamental comunitaria indígena, debido al énfasis en el valor de uso y la experiencia social que configuraba una moralidad mínima de las relaciones, expuestas en la valoración del entorno natural y del respeto debido a la tradición, con sus oportunidades de socialidad comunitaria y autoritarismo local. Esto es lo que el historiador inglés E. P. Thompson⁷⁴ llama “economía moral”. Pero, como hemos venido estudiando, sería distinta la conformación histórica del valor de cambio en las relaciones sociales *estamentalizadas*, ahí donde españoles y ladinos, con menor arraigo comunitario y mayor movilidad regional, podían intensificar el carácter disolvente de la propiedad comunal indígena. Si, como constatamos, los ladinos

⁷³ Respecto al efecto disolvente del valor de cambio como movimiento totalizante, Véase Marx, *Grundrisse*, t. I, p. 354, específicamente en la sección del Proceso de circulación del capital.

⁷⁴ Thompson, *op. cit.*

propietarios en la región occidental (San Marcos, Quetzaltenango y Huehuetenango), venían estableciéndose alrededor de ejes camineros y ocupando tierras fértiles, para una agricultura con énfasis en el intercambio, lo que hacían era desarrollar las condiciones sociales que la misma forma estamental les permitía para el momento, a pesar de los límites que les imponía la resistencia comunitaria y el mismo régimen conservador. Así pues el valor de cambio se impulsa desde relaciones sociales *estamentalizadas*, especialmente en grupos ladinos en la región occidental, siendo propietarios y buscando serlo, con el monopolio de cierta industria artesanal o de tierras para la especulación o la producción valorizante.

Segundo, porque el impulso local del valor de cambio, expresado desde la forma estamental, a la vez podía coincidir con la expansión del mercado mundial. Situación crucial para entender cómo el Estado que se construiría desde dichas relaciones sociales, adquiriría casi una identidad con la forma estamental, especialmente con los ladinos quienes, como anteriormente observamos, surgieron desde las entrañas de la forma colonial. De ahí que incluso un historiador como Greg Grandin⁷⁵ se refiera a la existencia de un *Estado ladino* en Guatemala. Por eso mismo es necesario hacer una diferenciación dialéctica de la identidad entre forma estamental y valor de cambio, así como de forma estamental y forma estatal, sin la cual se puede llegar a catastróficas interpretaciones. Uno, porque la expansión del valor de cambio fue, asimismo, una lucha por seguir manteniendo las prebendas estamentales, monopolizando, controlando, prohibiéndole o arrancándole a ciertos grupos indígenas dichas oportunidades para el comercio más ampliado. Así también, como dijimos, porque la forma comunitaria tradicional tenía ciertos controles y redistribuciones internas que impedían una acumulación y,

⁷⁵ Greg Grandin, *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*, Guatemala, AVANCSO, 2007b.

por lo tanto, diferenciación social profunda desde su propio núcleo relacional. Esto, como lo demuestra Smith,⁷⁶ ya había iniciado en las comunidades indígenas, especialmente con el mayor uso del dinero y la contratación de trabajo jornalero entre campesinos indígenas. Dos, el valor de cambio se estamentaliza como *momento* de su expansión, pero su tendencia misma tiende a rebasar las barreras sociales que no le permitan una expansión más profunda. Es decir, la relación de cambio mercantil puede formarse a partir de las condiciones históricas de una sociedad dividida estamentalmente, pero posteriormente, con la ampliación del mercado y el constante ataque a las formas estamentales, aún herederas del vasallaje colonial, el valor de cambio tiene la tendencia a nivelar, homogenizar, reducir a un carácter común el mero intercambio. Por lo tanto, en la Guatemala de mediados del siglo xix *el impulso totalizante del valor de cambio crece desde la especificidad de la forma estamental en la sociedad*, pero a medida que va ampliándose y rompiendo formas vasallales, incluidas aquellas con énfasis en el valor de uso, el valor abre las dimensiones del intercambio en supuesta igualdad, libertad, homogenidad de las relaciones sociales. Esto lo afirma Marx respecto las condiciones que crea el desarrollo del comercio capitalista, el cual implica una materialidad social del intercambio que tiende a disolver las barreras tradicionales y naturales, así como crea las condiciones para conceptualizar dicho ámbito como el desenvolvimiento formal de la libertad, la igualdad,⁷⁷ la homogenidad social. Luego el valor de cambio, en tanto, relación social que parte en estas circunstancias de la forma estamental, tiene la tendencia a romper el reino de la diferenciación racial, religiosa o política para instaurar

⁷⁶ Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, abril de 1984, p. 203.

⁷⁷ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. 1, México, FCE, 2001, p. 129.

el reino del dinero. Hace falta advertirlo, como tendencia, lo cual se verá bastante complejizado para la particularidad social de Guatemala. Para los liberales, la libertad y la igualdad fueron más bien palabras que justificaban la destrucción del proteccionismo y una preparación al ataque sobre los pueblos indios.

Tercero, la síntesis del valor en la forma estamental se expresa como movimiento de totalización impuesto desde la centralización y acumulación social, es decir, a partir de la construcción social del Estado y la finca cafetalera. De ahí que consideremos adecuado el concepto de forma finquera del estado⁷⁸ para entender lo que estamos estudiando como el proceso de síntesis, totalización y centralización del poder, mismo que surge desde la particularidad de la forma estamental. En este caso consideramos que existe una relación intrínseca entre el valor de cambio *estamentalizado* y la forma estatal *finquera*, teniendo en cuenta que la finca está íntimamente relacionada con la forma estamental de dominación, de poder directo-personal y, hacia finales del siglo xix e inicios del xx, impregnada de las teorías racistas, del progreso y de la civilización en boga. Uno, porque la finca reconfigura y rearticula la dominación estamental, incluidas las relaciones del señor de la tierra, el mozo como parte de la misma, el cuerpo del *indio* como extensión natural de la propiedad territorial. Consecuentemente *tierra* e *indio*, propiedad territorial y trabajo coaccionado estamental, son lo mismo para la relación de poder finquero y, por ende, en ese momento histórico, para la forma estatal.

Dos, al igual que el valor de cambio tiene la tendencia a destruir las formas de producción de uso y, en este caso, las de vasallaje estamental, la forma estatal posee la tendencia hacia una burocratización. Veamos brevemente. El correlato de la producción estatal

⁷⁸ Tischler, *Guatemala 1944...*

puede verse en la producción capitalista,⁷⁹ allí donde su desarrollo y complejización, en tanto *división del trabajo*, viene de la mano con la tendencia a mercantilizar la fuerza de trabajo e imputar el trabajo abstracto como principal mediación social. Implica una separación creciente de los medios de hacer política —cargos— y una *nivelación ciudadana* para ejercerlos por encima del privilegio de dirección estamental. Es decir, una creciente burocratización salarizada desde la igualdad jurídica de sus funcionarios públicos. No es así lo que, inicialmente, instaura la Revolución Liberal de 1871, precisamente porque la dominación estamental, de raigambre regional, lo que hace es tender hacia la centralización del impulso particular de expropiación y producción finquera, instaurando la identidad entre estamento y dirección gubernamental. Históricamente, pues, el proceso de construcción estatal en Guatemala parte de una reconfiguración estamental del poder, allí donde aún guarda el patrimonialismo y la tendencia oligarca en tanto privilegio de apropiación de cargos por familias terratenientes y comerciales. La tendencia burocrática de la acumulación de capital choca, pues, con las formas estamentales, si bien en posteriores momentos —como el ubiquismo— desarrolla las relaciones estatales por encima de propietarios finqueros particulares pero, al mismo tiempo, sosteniendo el carácter estamental como generalidad gubernamental.⁸⁰

⁷⁹ Es Max Weber quien, de manera brillante, muestra cómo la *burocratización crea la nivelación estamental* “en cuanto da de lado a los que imperaban en forma estamental en virtud de apropiación del poder administrativo y de los medios administrativos, y en la medida en que, en interés de la ‘igualdad’, elimina a los que ejercían la administración en forma ‘honoraria’ en méritos de la propiedad —fomenta al contrario la burocratización, que en todas partes es la obra inseparable de la creciente democracia de masas”. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004, p. 180.

⁸⁰ El desarrollo de la contradicción entre estamentalización centralizada y burocratización estatal lo trataremos en otro momento del estudio. Aquí el interés es

Tres, porque la totalización finquera fue a la vez el proceso de nacionalización estamental, situación que se impulsó con el *continuum* de la diferenciación de la república de indios y república de españoles, pero en la especificidad de la dominación y explotación de las comunidades indígenas. Esto lo describe Taracena⁸¹ cuando indica la construcción de la ciudadanía diferenciada y lo común del proyecto asimilacionista y segregacionista estatal, el cual se basó en la homogenización subordinada del indígena o en el mantenimiento heterogéneo, de las diferencias, desde la sujeción concreta. En todo caso la nacionalización fue un proceso correlativo al de la totalización estamental finquera, constituyendo al *indio* como mozo o jornalero. Como advertimos, la tendencia de la forma estatal, en su proceso de ampliación desde la forma capitalista, es semejante a la expansión del valor de cambio, ya que ambas son síntesis de la totalización social y totalización de la síntesis social *en tanto proceso*.

De esta manera vemos cómo la forma social finquera, en tanto estado y unidad de producción, estaba íntimamente atravesada por las relaciones estamentales de dominación y prebenda. Ahora bien, *potencialmente*, la forma social de dominación podría haber desplegado condiciones de explotación impersonales, en las cuales el dominio estamental fuese sustituido por el dominio impersonal del capital. Posteriormente, esto podía iniciar una fuerte crisis, tanto de la finca como del Estado que la sustentaba, e impulsar el valor de cambio como la verdadera base de la explotación impersonal, lo cual necesitaba destruir la identificación estamental del poder e imponer el dominio impersonal del capital como mediación totalizante de la sociedad. Esto lo analizaremos con más detenimiento cuando nos refiramos a los cambios importantes expresados con

mostrar la tendencia del desarrollo desde el valor de cambio y su reconfiguración, o forma sintética específica, que adquiere desde el eje finquero.

⁸¹ Taracena, *op. cit.*

mayor fuerza a partir de la Revolución de Octubre en Guatemala, entre 1944 y 1954. Por ahora hemos visto las tres determinaciones de la síntesis del valor en la forma estamental, expresadas a partir del valor de cambio aún estamentalizado y la forma finquera del Estado. La pregunta que se nos plantea ahora, previo a ver el enorme ataque constitutivo del núcleo finquero contra el estamento indígena, es la siguiente: ¿cuáles fueron las *particularidades sociales* que entraron en conflicto con este inmenso proceso de avasallamiento desde el proceso de síntesis de la forma estamental y la forma valor?

6. TRANSICIÓN. EN LOS ALBORES DE LA GUERRA DE EXPROPIACIÓN, 1871

En esta primera parte nos hemos enfocado en mostrar la forma estamental de las relaciones de dominación en Guatemala. Consideramos sumamente importante esta conformación histórica del poder debido a que promovió una socialidad subordinante que, con toda claridad, puede rastrearse hasta bien entrado el siglo xx. Como hemos afirmado, el énfasis no es el paso continuo de un régimen a otro, es decir, del colonial al independiente, de conservadores a liberales. Nuestra intensión es entender la especificidad de las relaciones de dominación, así como su flujo para, así, captar la importancia de las irrupciones, de cómo se manifestó históricamente el poder y la insubordinación desde la especificidad del estamento oprimido, el *indio*. Por lo tanto nos enfocamos en abrir un estudio crítico de los momentos conformadores de la lucha de clases en Guatemala. Ahora es necesario dar un paso adelante en este profundo enfrentamiento que se da a partir del impulso capitalista a la producción cafetalera, entre la forma estamental de la comunidad, con sus contradicciones, y la forma social finquera. Este no es un simple choque entre dos particularidades sociales, aunque así iniciase su conflicto.

Se trata, por un lado, de diversas comunidades particulares, cada una batallando por sostener las mejores condiciones de autonomía, sobre todo, desde la preeminencia de la producción de valor de uso; mientras la forma social finquera es una particularidad que lleva en sí el germen de un proceso de totalización, de forma estatal, esto aunado al impulso del valor de cambio capitalista.

Anteriormente a las profundas transformaciones de 1871, la forma tributo, el repartimiento, no fueron parte de un proceso de totalización tan brutal como el llevado a cabo desde la conformación finquera-estamental. La hacienda añilera o de grana, si bien ya establecía relaciones de subordinación con las comunidades, no intentaban quebrar la forma estamental-colonial de la propiedad comunal o no lo había logrado. La finca no se puede desembrollar sin tomarla como particularidad de dominación que es parte de un proceso de totalización capitalista. Este proceso no es un quiebre de las relaciones estamentales de poder directo-personal, al contrario, *las presupone y las va generalizando en diversas regiones*, sobre todo en la Costa del Pacífico y el Altiplano indígena, transformando cualitativamente la relación de las comunidades entre tierra caliente y tierra fría, mediando la geografía natural como explotación social. El finquero, como a continuación analizaremos, es un cuerpo señorial que existe en tanto *presupone* la subordinación del *indio* y de la *tierra* como derecho heredado naturalmente, si bien lo conquistó a sangre y fuego. Este mismo finquero, quien solía considerarse descendiente de españoles u otros europeos, preferiblemente blancos para la pigmentocracia reinante, sería el que expropiaría tierras comunales, las privatizaría y crearía mediaciones de trabajo forzado, estamental, no reducido al canon de fuerza de trabajo mercantilizada.

En medio estaría la tierra, el arrendamiento, el pago de las deudas para *bajar* a la finca. No es todavía una relación capitalista de subsunción real, como lo plantea Marx en su Capítulo vi inédito, de *El Capital*. Aquí el arma del finquero y el ejército militarizan

la mano de obra indígena. Empero la expropiación de las tierras y el constante despojo de posibilidades de autonomía, basadas en la producción de valores de uso, van creando las condiciones para una mercantilización de la tierra y del trabajo, sobre todo a partir de mediados de la década de 1930. De modo que hemos de *discernir la constitución social del poder*, antes que afirmar la existencia o la falta de condiciones del concepto de capital, proponiendo constatar *el proceso de totalización capitalista y las síntesis estamentales*, en la lucha de clases específica de cada momento histórico y las nuevas condiciones que implica. Por eso ahora pasamos a un análisis de la *lucha entre finca y comunidad*, resaltando el conflicto entre forma estamental comunitaria y forma finquera, en el proceso de expropiación y el de apropiación privada del excedente de trabajo social. De los intersticios del régimen liberal irán construyéndose opciones y posibilidades de lucha que desatarán la primera gran *crisis general del Estado*, es decir, la Revolución de octubre 1944 y la Reforma Agraria. Por primera vez, en estos años, se verán la cara dos descontentos sociales, el urbano y el rural, planteando algo nuevo que no correspondía con los tiempos estamentales, pero partían de su subversión: la revolución social.

SEGUNDA PARTE
EMBESTIDA FINQUERA

La finca como subordinación
estamental, 1860-1940

Y en el asunto social
¿quién es factor principal?
cientos viven del Señor
que llaman Caficutor
que brinda trabajo y casa

De la Patria es el puntal,
del Gobierno, ayudante principal,
y nadie lo toma en cuenta,
y es por él que se alimenta
quien va al campo a trabajar.

Del poema *Caficutor*,
de Alfonso Castro Godínez*

¡Otra vez con la Patria! A nosotros nos viene floja la Patria, esas son babosadas de los ladinos, para nosotros no hay Patria, ni entendemos qué quiere decir eso. Don Fabián se pone bravo y me dice: “Pues tu patria es Guatemala, vos sos guatemalteco, y la bandera de la Patria es la que izan delante de la escuela”. Eso ya lo sé yo, lo de la bandera, porque nos lo decía la maestra, pero yo soy Juan Tayún, indio nacido en la finca “Filipinas” y trabajador en la misma que nunca ha comido cabal, y que se morirá en lo mismo, porque nació indio y se morirá indio, y todos nos desprecian y nos tratan duro. ¿De qué me sirve pues, como vos decís la Patria y ser guatemalteco, si los chuchos del patrón comen mejor que yo?

Testimonio de Juan Tuyún, indígena mam
de Comitancillo, San Marcos**

* Publicado en *Revista Cafetalera ANACAFÉ*, núm. 165, mayo de 1977, p. 49.

** Valentín Solórzano Fernández, *El relato de Juan Tayún. La vida de un indio guatemalteco*, México, Costa-Amic Editores, 1985, p. 81.

INTRODUCCIÓN

La expansión del mercado capitalista a partir del siglo xix transformó la producción a escala global. Los barcos de vapor y las locomotoras redujeron los espacios de circulación y cambiaron cualitativamente el tiempo. Mientras en regiones de Sudáfrica, Australia o el este de la Unión Americana este enorme impulso capitalista significó el pesado trabajo en minería, en otras regiones de Europa occidental acrecentó la producción industrial y la tasa de explotación de los obreros en Manchester o París. Pero así como los demonios de Dante tienen la cualidad de transformar sus rostros aunque persistan en su unidad, así la mercancía impuso diversas condiciones desde la totalización capitalista. En México y Centroamérica, específicamente en Guatemala y El Salvador, la mercancía suscitó profundas transformaciones de apropiación de la tierra, vastas áreas arrebatadas a la producción de valores de uso comunitarios y la movilización finquera-estatal de comunidades enteras hacia la producción del valor de cambio agrícola. A pesar de que el café fue el producto que permitió el vínculo mercantil entre Guatemala y Alemania, Inglaterra o Estados Unidos, consideramos equívoco concluir a partir de allí que se instauraron de una sola vez las relaciones capitalistas, la propiedad burguesa y el Estado de derecho.

Los finqueros se enfrentaban a cientos de pueblos y comunidades que, durante la Colonia, se habían relacionado con el orden central a través del pago de tributos o servicios personales, mientras podían subsistir en sus localidades. Si anteriormente la reducción a pueblos respondía a una centralización y control poblacional, en el marco de la forma vasallo, de la tributación y de repartimientos, las condiciones de producción mercantil trastornaron estas formas de dominación. La Revolución finquera-liberal de 1871 conllevó un vasto movimiento de totalización social de relaciones de dominación históricas, de origen estamental-colonial. La inicial impotencia de

los liberales y finqueros de los departamentos occidentales de San Marcos y Quetzaltenango ahora, obtenida la derrota del régimen conservador, se volvía una potencia de acaparamiento estamental de tierras, mozos, así como del impulso centralizado por obtener créditos y armas para levantar las fincas en medio de las selvas y defenderlas frente a las comunidades recién despojadas. La relación de las comunidades con los territorios, con su experiencia en tanto cuerpos colectivos, se vio amenazada a medida que las tierras se veían como espacio de dominación estamental y los ciclos naturales de la agricultura se veían trastornados por el café como mercancía.

En esta segunda parte expondremos las condiciones de conflicto generadas a partir del proceso de totalización finquera. Para esto diferenciaremos históricamente los momentos del ataque y de la lucha, así como la especificidad de las forma de dominación a medida que se modificaban las relaciones de propiedad y de trabajo ya en las primeras décadas del siglo xx. El objetivo de esta parte será evidenciar cómo la forma finquera-estamental generó un proceso de totalización contradictorio donde las condiciones de reproducción de la renta precapitalista intensificaban, en un corto periodo, una incipiente transformación de las relaciones de producción en el agro, tanto en las comunidades indígenas como en las propias fincas. A su vez, como desde esta embestida existió un patrón descentralizado de resistencia e incluso lucha abierta, especialmente contra las personificaciones del proceso de expropiación territorial y de explotación del trabajo.

III. COMUNIDADES INDÍGENAS Y FINCA: FORMAS Y TENDENCIAS

El mercado internacional estimuló la división internacional del trabajo. En América Latina, la segunda mitad del siglo xix estuvo marcada por el impulso de las condiciones de la producción mercantil y centralización estatal. En distinta medida, con las diferencias demográficas, culturales y de división del trabajo, enormes luchas se libraron por darle una salida política a la crisis de la antigua metrópoli española, sea como rebeliones de los oprimidos o como ataques unificados bajo los nuevos gobiernos. En regiones como Guatemala, el mercado mundial llegó como un enorme estímulo para encauzar al país hacia la producción mercantil, principalmente agrícola. El núcleo embrionario del Estado yacía en un horizonte de clase, presto a heredar las relaciones históricas de dominación y encauzarlas, junto a la apropiación de la tierra, en un violento proceso de subordinación del estamento *indio* al trabajo en las grandes propiedades territoriales: las fincas. Las unidades sociales del estamento *indio* provenían de relaciones histórico-coloniales con fuerte herencia prehispánica. Si bien la Colonia había transformado su patrón residencial y administrativo, vigilado sus prácticas religiosas y sus visitas a lugares sagrados, la propia experiencia social de estos

pueblos con sus territorios no había podido ser desmantelada por el régimen español. Pero, ¿qué estaba en disputa cuando se van dando las apropiaciones privadas de tierras indígenas? ¿Por qué el interés común por atacar el proteccionismo al *indio*, tanto en la legislación del gobierno de Carrera como en la Iglesia católica? ¿Qué rasgos y énfasis productivos diferenciaban al grueso de comunidades campesinas, locales, en Guatemala, de la lucha abierta por generalizar —a nivel nacional— las condiciones de apropiación y producción de la finca? Responder a estas interrogantes significa, previamente, contrastar las diferencias y continuidades de las formas sociales, tanto la asociada a las comunidades indígenas como las del estamento que buscaría hacer de la finca la razón de ser de la nación y de su lugar en el mercado mundial. Este capítulo, por lo tanto, desarrolla las especificidades de las comunidades indígenas y el estamento finquero como forma y experiencia, en un periodo histórico donde se promueve la producción del Estado guatemalteco como generalizada embestida finquera.

1. COMUNIDAD INDÍGENA:

FORMA ESTAMENTAL Y REBASAMIENTO

La categoría de *comunidad indígena* denota una variedad social e histórica, con experiencias sociales asociadas a territorios específicos y a una manera particular de entender y vivir. En este apartado proponemos entender la comunidad indígena en su configuración histórica de la segunda mitad del siglo xix, aunque algunos de sus rasgos sociológicos puedan ampliarse hasta el siglo xx. El horizonte de esta construcción teórica no pretende la subsunción conceptual de estos pueblos y comunidades, sino interpretar los patrones y formas constitutivas de su actividad social. Su objetivo es abrir y desentrañar la fuerza de lo particular, desde la crítica a lo nacional

y al discurso universalizante del Estado, en este caso guatemalteco. Si dicha exposición puede servir como punto de contraste de la particularidad indígena, habrá cumplido uno de sus propósitos. Con este fin nos enfocamos en cómo los pueblos y comunidades indígenas de este momento histórico habían heredado, tanto de los patrones prehispánicos como de la Colonia, formas de trabajo, núcleos de organización territorial. Dichas formas, como veremos, permitían posibilidades de experiencia de sí y de su entorno. Nos enfocamos aquí principalmente en: su específica producción de valores de uso, patrones organizativos, ciclos temporales asociados al trabajo agrícola y la corporalización de dichas relaciones. Por momentos veremos cómo el poder colonial —o de raíces prehispánicas— fue central estableciendo un régimen de control, asociado a formas patriarcales y de apropiación del trabajo social. No obstante la forma estamental —heredada de la Colonia— haya sido central en el establecimiento de marcos temporales de trabajo y territorio, idioma y diferenciación regional, también expondremos las prácticas sociales que, presentes concreta e históricamente, rebasan las determinaciones de dichas formas coloniales. Es decir, la comunidad concreta en rebasamiento y tensión con las formas de poder, tanto externas como internas a la misma.

A. Ixim achi': *producción orientada al valor de uso*

Como hemos visto, la forma estamental-colonial determinó una propiedad territorial específica para los pueblos de indios, esto con el fin de permitir la reproducción de los mismos en tanto vasallos del Rey, como para suscitar las posibilidades de canalización del tributo. Se creaba entonces una mediación específica entre comunidad *india* —Rey— tierra comunal, con la cual la Colonia establecía los cánones de subordinación y, a la vez, el *otorgamiento* de tierras

a la comunidad. Si bien el patrón de residencia cambió, la agricultura continuó siendo la principal actividad productiva, donde la comunidad, a través de las autoridades locales, podía afirmar un margen de producción para su propia subsistencia. No se estableció una propiedad individual como origen productivo, sino el acceso al uso de las tierras debía pasar por la reproducción estamental. Dicho de otra manera, el individuo existía en la condición de miembro de la propiedad comunal de la tierra, siendo parte de una actividad social autoreproductiva. El fin, como vemos, no es la acumulación de la actividad social enajenada en la propiedad individual, sino el despliegue de lo comunitario como base y soporte de la reproducción misma del individuo. El núcleo mínimo de la *comunidad productiva* no era el individuo separado, sino en todo caso la familia extendida, la cual no debe ser entendida bajo ningún término como el hogar primario de la sociedad industrial. La familia misma, individualizada por la parcela, estaba inmersa en el flujo social de la actividad comunitaria, donde el parentesco a la vez vinculaba relaciones sociales de cooperación y de deber mutuo.

El valor de uso deviene comunitario si bien particularizado en la parcela-familiar, lo cual equivale a que el trabajo social agrícola *comuniza* la producción misma, le imprime un carácter social distintivo al de una economía donde el individuo es el propietario separado de la colectividad. En sus *Grundrisse*, Marx lo plantea de la siguiente manera: “El individuo se encuentra en tales circunstancias para ganarse su vida que su objetivo no es la adquisición de riquezas, sino la subsistencia, el asegurar su propia reproducción como aquella de la comunidad; la reproducción de sí mismo como propietario de la parcela de tierra y, en esta calidad, como miembro de la comunidad”.¹ La coacción impersonal del mercado no media en es-

¹ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscripts de 1857-1858*, t. 1, Éditions Sociales, 1980, p. 416.

tas relaciones, más bien es *la comunidad como horizonte concreto de la producción*, particularizada en grupos sociales menores, tales como la familia extensiva y las redes de parentesco territorial. Ambos extremos se median, lo comunal de la propiedad y el carácter social de la actividad comunitaria, donde el horizonte y límite del consumo y de las necesidades es la misma colectividad indígena. De ahí que emerja una moralidad concreta a partir de las relaciones tangibles en las cuales se expresa lo social del acto mismo de la producción, aunque, como hemos dicho, se particularice en relaciones de parentesco y grupos sociales menores. La comunidad se externaliza como norma en la autoridad y la autoridad se erige sobre los individuos concretos para personificar el permiso y el límite comunitario. Sólo así se entiende que la autoridad se deba a la comunidad como horizonte, permisivo o coactivo, pero también que la misma autoridad deba enmarcarse en la tradición comunal. Tengamos en cuenta, no obstante, que la crisis estamental expresó, en muchas ocasiones, un proceso de rompimiento de las autoridades indias con la propia comunidad.

Los individuos singulares no se enfrentan los unos a los otros como propietarios desligados, sino en la tensión existente de ser miembros de la comunidad. De ahí el peso de la moral y de las relaciones cimentadas en el don como intercambio y redistribución de la producción. El ser colectivo se construye en el hacer de las relaciones que comunizan, el intercambio no se concibe como fin en sí mismo sino como simple medio del fin concreto, el miembro de la comunidad humana. Sin embargo, también aquí, la colectividad es tanto movimiento social concreto de la autoreproducción como constante enajenación desde los límites impuestos sobre los individuos singulares. Lo colectivo se escinde entre un momento concreto y otro abstracto, interrelacionados mutuamente, donde las necesidades se socializan en sus limitaciones y los límites se establecen como necesidades sociales. La comunidad deviene *costum-*

bre² o, más bien, normalización de lo que debe producirse y lo que no, de la aceptación y la prohibición, del consenso y la penalización de lo considerado arbitrario.³

En las comunidades indígenas fue el maíz el producto base de las relaciones sociales.⁴ En el *Popol Wuj* se llaman a sí mismos *Iximachi'*, hombres de maíz, lo cual demuestra en parte su centralidad reproductiva, concreta y simbólicamente. El maíz es, en estas circunstancias, un fin en sí mismo, es la colectividad en su momento productivo y de consumo, es la autoconsciencia de la vida social y su continuidad. Surgido de la relación creadora entre el trabajo humano y la fertilidad de la naturaleza, en las comunidades indígenas el maíz es tanto la madre de la relación materializada como milagro del crecimiento, así como hijo de la fuerza social que cuida, protege y se comunica con la tierra, la lluvia, el viento, el sol. El maíz, como madre e hijo, trasciende, es motivo y promesa de la trascendencia. Como alimento en digestión humana o semilla en el vientre de la tierra, el maíz es producto humano en la medida misma que la

² A esto se le suele llamar derecho consuetudinario. Georg W. F. Hegel (*Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. de Eduardo Vázquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 271, §211), encuentra en estas costumbres particulares la raíz de las normas éticas de los pueblos. No obstante, las ve como particularidades que no han alcanzado la ley en tanto derecho abstracto y universal. Por eso el planteamiento hegeliano es la expresión más acabada filosóficamente del ataque sobre la particularidad consuetudinaria en la construcción del Estado.

³ Para un estudio de la relación entre sistema milpa y *calpullis* o linajes locales, véase Robert A. Naylor, "Guatemala: Indian Attitudes Toward Land Tenure", en *Source: Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 4, octubre de 1967, pp. 623 y 624.

⁴ Si bien el maíz es el cultivo principal de las comunidades indígenas, también destaca la producción de frijol como cultivo central, además de frutas como naranjas, limas, limones, jocotes, matazanos, aguacates; manzanas y duraznos en regiones frías, vegetales, papas, maguey. Sol Tax, "The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologists*, Nueva Serie, vol. 39, núm. 3, Parte 1, julio-septiembre de 1937, pp. 438 y 439.

comunidad humana reconoce que la naturaleza llevará a cabo el crecimiento del mismo. Significativo nos parece el hecho de que, por ejemplo, los q'eqchies ofrezcan en sus ceremonias sólo valores de uso, productos de esta interrelación entre humanidad y naturaleza, con el fin de que la comunicación trascendente no pierda su *santidad* o *xtioxila*'.⁵ El hablarle a la tierra no es, como lo concebiría un pensamiento instrumentalista, el fetichizar un factor de producción, sino el entablar relación, diálogo, escucha con la historia de la comunidad experimentada en un momento de intensidad, ahí donde la tierra es recuerdo de los antepasados. Al pertenecer la tierra a los antepasados,⁶ se le brinda a la colectividad del presente, abriendo las puertas para el uso de la misma y no su apropiación enajenadora de un recuerdo que es común.

McCutchen y McBride⁷ recalcan la preeminencia de la producción del maíz para las comunidades indígenas, sin embargo también existían redes comerciales entre aldeas, cantones y pueblos de cabecera municipal. Muchos productores directos eran los encargados de la venta, aunque ya había comerciantes especializados que obtenían su ganancia al mediar entre los productores locales y los consumidores de otros pueblos.⁸ En su etnografía de la década de

⁵ Greg Grandin, *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*, Guatemala, AVANCSO, 2007b, pp. 211 y 212.

⁶ La tierra para los indígenas pertenecía a los ancestros y, por lo tanto, se presta a la familia. Naylor, *op. cit.*, p. 634. Asimismo, respecto a la tierra como posesión colectiva y su administración, véase George McCutchen y Merle McBride, "Highland Guatemala and its Maya Communities", en *Geographical Review*, xxxii, 1942, p. 259.

⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁸ Respecto al crecimiento del comercio propiamente indígena hacia mediados del siglo xix, véase Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, abril de 1984, p. 203. Una descripción del comercio indígena en la década de 1930 puede encontrarse en Tax, *op. cit.*, p. 440.

1930, Sol Tax⁹ hace, asimismo, un recuento de la industria artesanal en distintos pueblos del Altiplano de Guatemala: cerámica de San Pedro Jocopilas y San Bartolomé Jocotenango, cerámica vidreada, muebles de Totonicapán, petates de Santa Catarina Palopó, tejidos de lana en Momostenango. Estos eran los principales productos destinados al comercio, aunque había casos en los cuales, a pesar de las prohibiciones morales, el maíz era vendido en época de bonanza.¹⁰

Todavía hacia inicios del siglo xx el comercio regional indígena solía ser demasiado difícil, con poca extensión carretera y transporte.¹¹ Solamente los caminos de herradura, de origen colonial e incluso prehispánico, servían para comunicar a los pueblos en aquellos años. Los indígenas debían llevar sobre sus espaldas o en sus cabezas, ayudados por el mecapan, enormes cargas de cerámica, frutas e incluso muebles. Imposibilitaba también la geografía del altiplano guatemalteco, con altas cumbres, barrancos, montañas y ríos, lo cual dificultaba una comunicación más amplia de los pueblos, tanto en cuanto a lo comercial como a lo organizacional. Es, pues, totalmente comprensible que el comercio no fuera el eje de la

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 438.

¹¹ Esto era un patrón común para los pueblos de la región mesoamericana. Adolfo Gilly refiere un fenómeno similar para los pueblos indígenas y campesinos de México, en las primeras décadas del siglo xx. “En un estudio realizado entre 1931 y 1933 sobre una muestra de 3,611 pueblos donde había maestro (es decir, pueblos “privilegiados”, porque la mayoría no tenía escuela ni maestro), el 22.9 por ciento de esas comunidades sólo hablaba un idioma indígena; el 60 por ciento conservaba en uso común los bosques y los pastos; apenas el 18 por ciento pagaba sus arriendos en dinero. De esos pueblos, 54.3 por ciento tenía arados de acero, 29.6 por ciento de madera, y el resto no tenía arados. La maquinaria agrícola era casi inexistente. Sólo el 7.2 por ciento de esas poblaciones tenía un mercado local y el 54.4 por ciento carecía siquiera de una tienda. Al 93.1 por ciento no llegaban los rieles del ferrocarril, al 86.5 por ciento tampoco llegaban autobuses y al 71.6 por ciento ni siquiera carretas de bueyes.” Adolfo Gilly, *El Cardenismo. Una utopía mexicana*, México, Era, 2001, p. 148.

producción como tal, si bien existe una milenaria historia de intercambios políticos y comerciales entre el Valle central de México y la región. Algunos grupos podían conocer regiones más alejadas de sus pueblos y municipios de origen,¹² por ejemplo en las peregrinaciones religiosas o en el comercio, pero en la mayoría de los casos las parcelas y las casas familiares delineaban la región específica en la cual habían nacido. Desde ella conocían, desde ella aprendían el lenguaje materno y desde ella se habían situado en el mundo, en los valles y montañas, como en la comunidad que les daba un lugar referencial, una experiencia común propia.

B. Chinamit y *pueblo de indios*: patrón organizativo

Fueron principalmente los k'iche' y los kaqchikeles quienes, hacia el siglo xiv, iniciaban una disputa de territorios, de tributación y una más marcada centralización social que otros grupos. Habiendo construido centros ceremoniales y reforzando un tipo de residencia disperso basado en la agricultura, estos grupos se unían a través del dominio de linajes específicos, los cuales también eran una consecuente jerarquización social basada a través del parentesco exclusivo y los deberes de los grupos subordinados. La *dispersión del patrón de asentamiento* agrícola estaba acompañada de una *centralización de los centros ceremoniales*, constituidos por la alianza de los linajes sacerdotales y guerreros. En la región k'iche' se les llamó *Nimja*, aunque también en otras regiones se le conoció como *Chinamit* —del náhuatl *Chinamitl* (cerca de cañas) o *Calpolli*, en

¹² Pueblos como Totonicapán se ha caracterizado históricamente por un artesanado más amplio y redes de comercio regional. Su posición geográfica es estratégica en este sentido, en tanto punto de convergencia del Altiplano central con el occidental y los caminos hacia Chiapas.

México.¹³ De acuerdo a Robert Hill,¹⁴ el *Chinamit* era el “grupo territorial corporativo básico de la organización social y política de los habitantes de la región *k’iche’*”. Así pues, Nimja o Chinamit formaban una territorialización concentrada del poder material y simbólico, donde el pago del tributo,¹⁵ a su vez, estaba relacionado al deber frente a los linajes dominantes y la reproducción de un culto sacerdotal centralizado. Así, pues, la apropiación del trabajo bajo la forma de una renta patrimonialista y de linaje *ya estaba presente en las sociedades prehispánicas* de la región, pero en distinta escala, complejización y extensión territorial a la de los mayas del periodo clásico o a los imperios mexicas¹⁶ e incas del siglo XIV-XVI.

¹³ Cfr. Rud Van Akkeren, “El Chinamit y la plaza del posclásico: la arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la Casa de Consejo”, en Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía [eds.], *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala*, 2005, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2006, p. 225.

¹⁴ Robert Hill, “Los Quichés”, en Jorge Luján Muñoz [dir.], *Historia general de Guatemala*, t. I. Época Precolombina, Guatemala, Asociación de Amigos del País, 1999.

¹⁵ Respecto al *Nimja* como centro de tributación y concejo de ancianos, Van Akkeren explica: “El Señor de Petati Valiente *K’utun* dirige el grupo dominante que tenía cinco miembros o sea cinco chinamitales. Y cada miembro de estos chinamitales tenía su casa pública. Es interesante, porque aquí explican para qué servían esas casas. *Popab’al-kuchb’alib* vienen de las raíces *popol* y *kuch*, que es “juntar, amontonar, congrega gente, coger y juntar tributos” (Basseta y Tirado, citado por Rud Van Akkeren, “El Chinamit y la plaza del posclásico: la arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la Casa de Consejo”, en Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía [eds.], *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala*, 2005, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2006, p. 225). Y en la misma línea, *popol tzij* era el término para la “junta de viejos, o justicia y regimiento”, y en kaqchikel *popob’al jay*, “la Casa de Concejo o cabildo” (Van Akkeren, *op. cit.*). En este sentido el título de *popol winaq* mencionado arriba, podría ser alguien que reúne a la gente, “convocador”. Van Akkeren, *op. cit.*, p. 229.

¹⁶ Michel Graulich, *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, México, Era, 2014.

Asimismo, la legitimidad se edificaba desde la comunicación con las deidades, con la historia de los antepasados y del conjunto de comunidades que mantenían un vínculo de reciprocidad/subordinación con las elites gobernantes y sacerdotales de los centros ceremoniales. A pesar de este grado de complejización social, la intensa etapa de expansión k'iche' y kaqchikel apenas iniciaba y el establecimiento de un común idioma o de un común deber de autoridad no tuvo las características de la región mexicana o incaica —sobre todo quechua y aymara—. Este proceso se vio suplantado ante la violenta conquista española, la cual terminó centralizando pequeñas regiones que en su conjunto perdían la incipiente coordinación social basada en un régimen de reciprocidad u obligación entre autoridad y grupos dominados. La Colonia se estableció como dominio sobre las unidades residenciales particulares, a veces reconociendo la nobleza indígena anterior pero siempre subordinándola a la Corona española.

El idioma o lengua, que puede ser la expresión social de una expansión organizacional en vastos territorios, no llegó a constituirse como sinónimo de reconocimiento supra-regional. Si este proceso ya comenzaba con la centralización a la capital k'iche', Gumarkaaaj, o la kaqchikel, Patinamit, se perdió ante el sangriento exterminio de las respectivas elites. Lo que sí sobrevivió fue la veneración específica de ciertas deidades prehispánicas, culto que congregaba pueblos sumamente alejados y, con distinto énfasis, daba un sentimiento de comunión social a través de estos espacios sagrados, constantemente prohibidos por las autoridades españolas. Si bien, como se ha visto, la reducción a pueblos de indios buscó desarticular un régimen de habitación disperso, no lo hizo en términos de traslado radical a nuevos territorios, si bien hubo casos, la mayoría de pueblos de indios fue una continuidad de las unidades regionales de producción y vivienda, de los ya mencionados *chinamitales*.¹⁷

¹⁷ Smith, *op. cit.*, p. 199; McCutchen y McBride, *op. cit.*, p. 267.

A pesar del cambio que significó la reducción a pueblos, la residencia conjunta y la delimitación regional, las comunidades indígenas retuvieron los vínculos fundadores con el entorno natural, vivido socialmente como “*cuerpo de su subjetividad* que se encuentra bajo la forma de naturaleza inorgánica”.¹⁸ La subjetividad comunitaria, en este sentido, fue continuidad de la vivencia regional y, ante la destrucción de la incipiente organización centralizada, el vínculo fue el entorno socializado en la cotidianidad. En el ya entonces Reyno de Guatemala, el idioma o lengua fue entonces vivido¹⁹ regionalmente, compartiendo prácticas y visiones del mundo, pero enfatizando lo local como central y lo regional como potencia de organización, limitada por el control español.

La organización regional colonial fue la amalgama centralizada en la reducción a pueblos, conformada a partir de centros eclesiásticos que conferían unión a la siempre combatida posibilidad de dispersión de los núcleos de asentamiento indígenas. Esto se hizo en parte a través del establecimiento de Cabeceras de Doctrina y los pueblos anexos a la misma. Por ejemplo, en la región actual de Huehuetenango, la Cabecera de Doctrina San Pedro Soloma reunía a distintos grupos étnicos, como los chuj de San Mateo Ixtatán y San Sebastián Coatán; qanjobales de Santa Eulalia, San Juan

¹⁸ Marx, *Grundrisse*..., pp. 412 y 413. Las cursivas son nuestras.

¹⁹ Sólo un pensador de la lucha popular puede concebir la lengua como expresión de la comunidad concreta en liberación: “Las lenguas son concepciones del mundo no abstractas sino concretas, sociales, atravesadas por el sistema de las apreciaciones, inseparables de la práctica corriente y de la lucha de clases. Por ello, *cada objeto, cada noción, cada punto de vista, cada apreciación y cada entonación, se encuentran en el punto de intersección de las fronteras de las lenguas y las concepciones del mundo*, se hallan implicados en una lucha ideológica encarnizada. En estas condiciones excepcionales, cualquier dogmatismo lingüístico y verbal, cualquier ingenuidad verbal, resultan de todo punto imposibles”. Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 426, 427. Las cursivas son nuestras.

Ixcoy y Soloma, San Miguel Acatán.²⁰ Van Akkeren afirma cómo, durante los primeras décadas después de la Guerra de Conquista, el sistema organizacional de los *Nimja* se continuó en los pueblos de indios, si bien ya no desde los antiguos edificios, templos y centros ceremoniales.²¹

Se puede afirmar el carácter de continuidad de los pueblos de indios con la regionalización de las comunidades indígenas, donde la autoridad se reconfiguraría a través del proceso colonial aunque, en el fondo, existiera un acuerdo en el respeto de los linajes señoriales indígenas si éstos se acoplaban al poder de la Iglesia y del gobierno español. Pero, atención, la autoridad indígena colonial no hubiera podido sobrevivir si no hubiese respetado cánones de conducta, reciprocidad y apego a la costumbre social, donde la comunidad concreta legitimara la continuidad desde las nuevas condiciones de dominio español. Se entiende luego la situación conflictiva y contradictoria de las autoridades indígenas, especialmente en el periodo de crisis estamental de inicios del siglo xix: por un lado debiendo adecuarse al control, vigilancia y mediación española, so pena de castigo, destitución, precisamente porque ellos debían asumir la

²⁰ Con base en información del mapa 6 de la administración eclesiástica de los Cuchumatanes hacia 1770, elaborado por Rosa Torras, “*Así vivimos el yugo*”. *La conflictiva conformación de Colotenango como municipio de mozos (1825-1947)*, Guatemala, AVANCSO, 2007, p. 48. En la actualidad se denomina akateko el idioma hablado por los habitantes de San Miguel Acatán.

²¹ “Después de la Conquista, con las mudanzas forzadas hacia los pueblos coloniales, los mayas tuvieron que dejar sus Casas Largas con sus bancas. Sin embargo, en sus nuevos alojamientos seguían con el sistema prehispánico, aunque ya con otros tipos de bancas y tronos, como describe fray Domingo de Vico en un vocabulario de la primera mitad del siglo xvi, para la entrada ch’akat dice: “el asiento de palo, o banquito, o silla, muy sahutada que usan los indios, cuando hacen una cabeza del pueblo, y en quiché cuando muere alguno de estas cabezas avisan a Santa Cruz del Quiché y viene uno a dar la posesión a uno de los principales que ya ellos conocen por sus sobrenombres, y a esta silla llaman ch’akat tem”. Van Akkeren, *op. cit.*, p. 228.

responsabilidad de la conducta comunitaria; así también las autoridades debían responder a la tradición de la comunidad sedimentada en las prácticas, en los deberes y movilizaciones, debiendo conocer qué exigencias serían aceptadas y cuáles provocarían revuelo.

Estamos entonces ante la cuestión de la *continuidad y ruptura* de la autoridad indígena, con las formas que adoptó a través del proceso colonial pero que, al mismo tiempo, incorporó como organización comunitaria frente y desde la comunidad subordinada. El cabildo o la cofradía son formas estamentales aceptadas —muchas veces a regañadientes la segunda— por el orden colonial. La disputa surgía de acuerdo al *momento de irrupción comunitaria* contra la forma estamental-colonial, lo que no resta importancia a la especificidad de la autoridad indígena, sino la enmarca en la conflictividad social. Será necesario conocer las diferentes relaciones, de confluencia formal o lucha comunitaria, en las cuales las autoridades entraban en componenda con la forma estamental o la combatían como interlocutores del colectivo rebelde, sobre todo en lo que respecta la tierra, el trabajo y las prácticas autonómicas.

Lo que proponemos es entender al cabildo y la cofradía como formas estamentales de dominio y mediación, pero resaltando cómo la comunidad indígena se relacionaba con las mismas, fuese a través de la irrupción social contra la forma misma o bien como bastión en la defensa de las prácticas sociales. En ambas formas, cabildo y cofradía, vemos la jerarquización tradicional de las relaciones sociales de la comunidad, siendo una especie de *autoconsciencia en el resguardo de lo colectivo*, sea como oportunidad y seguridad del individuo singular dentro de la misma, como choque frontal contra las prácticas no aceptadas.²² La jerarquía se construye a través de

²² Esta interpretación ha sido sostenida por Flavio Rojas quien afirma el carácter contradictorio de la cofradía en particular, siendo tanto una instancia querida y apropiada por los indígenas como, también, resentida como carga: “En Gua-

tiempos cíclicos que *dan seguridad* pero, en tanto formas dentro del orden clasista, la brindan como *fatalidad*.

La autoridad, aprobada por la tradición, es exteriorización de la coacción sobre un cuerpo comunitario vivo, intrínsecamente relacionado con los momentos de la producción de valor de uso y los deberes hacia el estamento dominante. En este sentido la autoridad aceptada *por ser tradicional* es la expresión de la comunidad concreta convertida en control al interior, realizado como mito de temor a lo nuevo y horizonte en el pasado. Esto lo entiende Ernst Bloch²³ a través del concepto de anamnesis, el cual enuncia la tendencia regresiva que toma por dadas las relaciones de dominación, justificándolas por su referencia al pasado, a lo que siempre ha existido y, consecuentemente, otorgándoles eternidad como *fatum* divino. Con esto no estamos concluyendo que toda autoridad sea enajenante, pero sí constatando que la autoridad basada en la división de clases y la subordinación del particular tiende a establecerse como poder del pasado actuando sobre lo nuevo vivo. Es decir, como *dominio del trabajo muerto sobre el vivo*.²⁴ Lo que hemos criticado de la autoridad cíclica ha sido en el contexto de su conformación de poder, externalizado de la decisión comunitaria y su relación viva.

temala, como en toda Mesoamérica, fue establecida como instrumento de paz y confraternidad en un sistema colonial opresivo y aterrorizante. En determinadas circunstancias, sin embargo, abre una estrecha salida en el laberinto angustioso de la 'cultura de conquista', permite al colonizado un reencuentro relativo consigo mismo y se convierte en un desafío permanente de un orden colonial que, en última instancia, afecta también al colonizador en sus propias condiciones humanas". Flavio Rojas, *La cofradía: reducto cultural indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social/Litografías Modernas, 1988 (Publicación, 46), pp. 278 y 279.

²³ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. 1, Madrid, Trotta, 2004, p. 336.

²⁴ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscripts de 1857-1858*, t. II, Éditions Sociales, 1980, p. 67.

La disciplina del sistema de cargos,²⁵ no obstante, podía ser cuestionada o revelada ilegítima por la comunidad concreta, enfrentándose directamente al carácter mítico inherente a la estabilización social en la forma estamental. Este fenómeno sucedió crecientemente entre 1780 y 1820, como entre 1831 y 1838. Por ahora basta con enfatizar que la autoridad indígena en la forma estamental de la comunidad estaba mediada, incluso podríamos decir limitada,

²⁵ El sistema de cargos era una instancia organizativa indígena, cívico-religiosa, donde la autoridad se iba ganando y legitimando a través del paso de todos los cargos, desde abajo hasta arriba, turnándose en tareas cívicas y eclesiásticas. Para el caso específico del pueblo qanjol de Aguacatán, Huehuetenango, véase Roland H. Ebel, "Political Change in Guatemala Indian Communities", en *Journal of Inter-American Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 1964, pp. 91-104, así como del pueblo de San Bartolomé Jocotenango, Quiché: Matilde González, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'*, 1880-1996, Guatemala, AVANCSO, 2002. Un interesante recorrido histórico del sincretismo religioso en las cofradías y practicantes de la espiritualidad indígena se encuentra en Sandra Orellana, "Idols and Idolatry in Highland Guatemala", en *Ethnohistory*, vol. 28, núm. 2, Estados Unidos, Duke University, primavera, 1981. Para un estudio que articula la organización social, la distribución geográfica y la economía comunitaria, véase Tax, *op. cit.*, p. 443). Para una descripción de los cargos en un pueblo de Quiché, consúltese Rojas, *op. cit.*, pp. 258 y 259. De la región andina peruana citamos el siguiente análisis de las cofradías: "Las cofradías, no obstante, podían constituirse en rivales de la propia comunidad y de la hacienda. Es decir la integración entre la comunidad y las cofradías no es totalmente armónica, aunque no tendría sentido su existencia sino en relación con aquella. Las cofradías se procuraban bienes que se poseían en común, organizaban el trabajo colectivo y la circulación de bienes que tenía como eje la fiesta. Además de estas funciones económicas, la cofradía cumplía una función social de distribución de prestigio entre un grupo más grande que alcanzaba a un grupo más amplio de personas a través del sistema de cargos. La estructura comunal ofrecía posiciones de prestigio sólo a los caciques y alcaldes, pero el sistema cofradial permitió una distribución más amplia del prestigio que podía alcanzar a los indios del común". Magdalena Chocano Mena, "La comunidad entre la realidad económica y el discurso. Una visión desde el Perú", en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis [coords.], *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del Milenio*, Holanda, Ridderprint/Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000, p. 180.

por la tradición y la amenaza, tanto del orden colonial como de la irrupción de la comunidad concreta. Este conflicto, no obstante, no se queda en el cabildo o la cofradía, sino tiñe todas las relaciones sociales de la comunidad desde la tensión con la forma del poder local. La potencia mítica y la potencia liberadora no dependen de la forma que ‘contiene’ la contradicción, sino de la comunidad concreta que se niega, que la reflexiona y se indigna, irrumpiendo como “fisura del sistema”.²⁶ El entorno, lo que ahora separamos como tiempo y espacio, es parte de la actividad social en conflicto.

C. Ciclos temporales y experiencia comprimida

Anterior al proceso de producción y circulación capitalista, el tiempo y el espacio no se concebían ni se experimentaban como ámbitos separados. El título de esta parte lo hemos escogido más bien con la intención del contraste posterior con la forma finquera-estamental, utilizando espacio, territorio y tiempo a pesar de lo problemático que pueda ser, como veremos. En las sociedades precapitalistas el espacio y el tiempo están íntimamente experimentados y vividos desde la comunidad concreta, la relación del trabajo social, productor de valores de uso, con la naturaleza. No parte de dicha división entre el trabajo y la naturaleza, del sujeto frente al objeto, sino de la interrelación activa y pasiva de ambos, donde los miembros de la comunidad reconocen su dependencia y límites frente a la tierra, el sol, el agua, la montaña, los valles. Más allá de entender la producción del maíz como la aplicación de la fuerza de trabajo desde factores productivos —como la tierra—, en las comunidades precapitalistas el proceso es más bien un diálogo del hombre y la tierra, de la actividad transformadora y la pasividad en la espera a que la

²⁶ Rojas, *op. cit.*, p. 277.

tierra otorgue el sustento comunitario. Como dijimos, aquí el ser humano colectivo reconoce sus límites y concibe las fuerzas de la naturaleza con una subjetividad determinada.

Una manera de relacionarse en esta intersubjetividad productiva es, justamente, el *agradecimiento*. Fernando Limón²⁷ nos muestra la centralidad de la acción de gracias en la vida de los indígenas chuj: El Zacatepec, o Cerro Poderoso, es un lugar propicio para rendir culto a San Mateo: “Acá venimos porque el dueño de este cerro se pone de acuerdo con San Mateo y con el Padre Eternito para que nos mande lluvias y que no sean muchas ni tan pocas”. El objeto tiene rostro y temporalidad propia, por eso el agradecimiento puede ser una manera de trascender —inmanentemente, diría Bloch— la separación sujeto-objeto, hombre-naturaleza. Pero esta relación no es comunidad humana universal realizada, sino camino en potencia, ya que históricamente las sociedades agrícolas, basadas en el valor de uso, sufren también la inseguridad de la relación con la naturaleza, los ojos ansiosos que esperan una lluvia que no viene, los animales que se comen el fruto sembrado, las inundaciones que ahogan la mata. La inseguridad frente a lo impredecible se puede transformar en compulsión humana, angustia comunitaria que busca resolverse a través de ritos que transmutan el diálogo en *súplica temerosa*, potencialmente devenida destrucción fáctica y simbólica, un deseo de controlar lo incontrolable mediante el sacrificio, el vejamen autoinflingido, la autocondena.

Estas dos modalidades de relación humana —agradecimiento y angustia— son puntos necesarios para comprender cómo las comunidades humanas, en tanto productoras prioritariamente de valores de uso, pueden volcarse hacia una organización social jerarquizada que parte del miedo y la inseguridad, necesitada de ritos y prácticas

²⁷ Fernando Limón, *Chuj-Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI, 2007, p. 22.

de control que aseguren la reproducción del mundo.²⁸ Para adentrarnos en este doble carácter de la experiencia comunidad-naturaleza, proponemos referir las formas míticas y las potencialidades de comunidad en apertura, primero acercándonos de manera general a la comprensión del entorno, del espacio, como *cuerpo inorgánico de la comunidad*, a la vez vivo, pensante, que siente, para luego reflexionar en torno al tiempo cíclico y tiempo del recuerdo que pone en suspensión el pasado como presencia actualizante.

En los pueblos indígenas el territorio no es objetividad secularizada, sino *cuerpo y extensión de la comunidad*, tanto de sus temores como de sus esperanzas, del trabajo y el esparcimiento, del nacimiento y de la tumba. Esto equivale a lo que René Zavaleta²⁹ ha denominado “espacio socialmente incorporado” o “lugar donde la intersubjetividad se ha producido”. Esto no es simple proyección o subjetivización unilateral del *espacio*, sino es la comunidad histórica que deviene parte de los cerros, de las cuevas, de los campos de siembra. En los idiomas indígenas propios, sea el chuj en las montañas Cuchumatanes o el kaqchikel en los volcanes de la Sierra Madre, *el territorio se hace comunidad en los nombres*, con específicas

²⁸ Respecto al problema de la trascendencia y la naturaleza, véanse las obras de Erich Fromm. Sobre el síndrome de regresión, véase Erich Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, México, FCE, 1964b. Desde la crítica dialéctica, consúltese la cuestión del mito y la razón en Theodor Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, París, Payot & Rivages, 2006; así también la formidable digresión sobre Ulises y el mito: Theodor Adorno, y Max Horkheimer, *Dialectique de la Raison*, París, Gallimard, 2004. Asimismo, la crítica marxista de las visiones desiderativas del pasado, ahí donde existe identidad entre dioses y monarcas, véase Bloch (*El principio...*, t. 2, p. 51). Del mismo autor, es recomendable leer la interpretación marxista de las llamadas religiones animistas, la egipcia y del zoroastro, la cual contiene ideas históricas remarcables pese a la visión cuasi-evolutiva como está construido su capítulo: Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. 3, Madrid, Trotta, 2007, pp. 321, 332 y 364.

²⁹ René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 38 y 39.

referencias corporales para señalar montañas, lagos, ríos. Por ejemplo la palabra *Chi* significa boca en kaqchikel y unida a *Choy*, lago, es decir *Chi Choy*, se transforma en referencia geográfica: donde el lago, a orillas del lago, la boca del lago.³⁰ Es significativo que en chuj para decir “el lugar donde nació” existan varias expresiones distintas: *Pak’ub’ Aljub’al* o *Xolal*.³¹

El territorio es, asimismo, relación temporal de la historia de la comunidad expresada en los lugares. En este sentido los antepasados están enterrados en las tierras de la comunidad, en el cementerio municipal o en otros camposantos, guardando una *memoria colectiva que recupera la particularidad del fallecido*, de sus gustos y de todo aquello que lo hacía único en la comunidad. Así también, hay lugares que son vínculos concretos con fuerzas invocadas en los ritos, seres que se presentan como animales, árboles, duendes, dueños de los cerros, movimiento del viento y del fuego. Por ejemplo, las cuevas pueden ser entradas y pasajes al inframundo, lugares de acercamiento a lo oculto, a las sombras, a los antepasados que, aunque muertos, siguen presentes y brindan posibilidades para encontrarlos.³² La experiencia histórica dota a la naturaleza de anécdotas y memorias humanas, tal como la colectividad social misma aprende a expresarse humanamente en relación con la naturaleza que lo rodea.

Los conceptos como *espacio*, *territorio* o *tiempo*, asociados a connotaciones neutrales, secularizantes e incluso estatales, no alcanzan

³⁰ Tomás Chacach [colab.] y Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, *Diccionario Kaqchikel*, Guatemala, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín/Cholsamaj, 2001, p. 48. Consúltense también los nombres indígenas con referencia al pueblo de origen. Tax, *op. cit.*, pp. 433 y 434.

³¹ Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, *Spaxti’al Slolonelal - Vocabulario Chuj*, Guatemala, ALMG/Dirección de Planificación Lingüística y Cultural, 2003, p. 175.

³² Orellana, *op. cit.*, p. 158.

o evaden la riqueza y vivencia de los idiomas indígenas particulares, sea el ixil, el mam o el k'iche'. Es decir, pueden ocultar su carácter como experiencias populares. Ante esta tendencia propia del concepto abstracto y, considerando el objetivo de estas breves reflexiones de la comunidad indígena, creemos que el concepto de Marx, ya mencionado de *cuerpo inorgánico de la comunidad*, puede ser más respetuoso de la variedad. En efecto, el cuerpo humano sirve de paralelo para el cuerpo del entorno-natural, del hombre a la naturaleza: la boca como inicio del lago, las piernas como extensiones montañosas. Asimismo, de la naturaleza al ser humano: los dedos que poseen sus partes altas y bajas, los cerros en los nudillos y los valles en sus partes planas.³³ La relación ser humano-naturaleza y naturaleza-ser humano está tan entremezclada en esta forma de las comunidades indígenas que, corrigiendo el concepto de cuerpo inorgánico, lo vemos más bien como un *cuerpo en constitución orgánica mutua*, humanización de la naturaleza y naturalización del ser humano en potencia concreta, en el mejor espíritu dialéctico de Marx y Bloch.³⁴

Esta serie de contrastes entre lo alto y lo bajo, lo profundo y lo abismal, el calor y el frío, es también una referencia significativa de la migración y la orientación cardinal en los pueblos, como de las tierras complementarias entre el frío altiplano y la calurosa costa o selva. Sean los indígenas mames de Todos Santos Cuchumatán con acceso a tierras cálidas,³⁵ los chuj con tradición de cultivo en el pie-

³³ Agradezco a Javier Gurriarán el compartir esta concepción ixil. Conversación: 12 de septiembre de 2011.

³⁴ Bloch (*El principio...*, t. 2, p. 254) realiza un gran aporte al rescatar los conceptos *natura naturans* y *natura naturata* como posible dialéctica de construcción humano-natural en la historia.

³⁵ David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994, pp. 66 y 67.

monte del norte de Huehuetenango,³⁶ o los tzujutiles con tierras en la bocacosta, situadas en las faldas del volcán Atitlán; las diversas regiones brindaban la oportunidad de una producción e intercambio diverso en distintos microclimas.³⁷

El cuerpo comunitario-natural, en constitución orgánica, también tiene que ver con la capacidad de diálogo entre el ser humano y las fuerzas naturales, dispuestas en interlocución. Como hemos visto, el diálogo es tanto agradecimiento, invocación u oración *de la comunidad concreta* a los cerros, a los pájaros y coyotes, como una respuesta, un llamado, una invitación *de las deidades* de la montaña, de los venados o del propio maíz a los miembros de la comunidad, en sus penas o alegrías.³⁸ En la tradición oral mam, akateka, q'anjobal y chuj los pueblos le hablan al cerro,³⁹ le piden trajes para bailar y éste les pone pruebas o tentaciones. Los animales están in-

³⁶ Sin lugar a dudas el libro de Ruth Piedrasanta es el que analiza con mayor profundidad la complementariedad entre tierras altas y tierras calientes desde la región chuj, así como las luchas comunitarias contra la expropiación, como veremos en el próximo capítulo. Ruth Piedrasanta, *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, Armar Editores, 2009, pp. 165 y 166.

³⁷ En la región andina estos espacios se han llamado los archipiélagos o pisos ecológicos. Véanse Tristan Platt, "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara", en Thérèse Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Verónica Cereceda y Tristan Platt, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987, p. 67; Zavaleta, *op. cit.*, p. 33; Rossana Barragán, "¿Categoría fiscal o categoría social? La campesinización del indio", en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis [coords.], *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, Holanda, Ridderprint/Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000, p. 144.

³⁸ Este diálogo hombre-naturaleza, desde la contradicción del mito y la potencialidad liberadora, es recurrente en las leyendas, cuentos y relatos populares.

³⁹ En una ocasión, en diciembre 2011, pude observar una situación parecida en la ceremonia akateka en la aldea Chimbán, de San Miguel Acatán, Huehuetenango. El *Mamín* o abuelo guía espiritual preparaba junto a la comunidad pequeños tamales con sangre de chompipe para, así, presentarlos a los cerros y pedir un año de bendición en el campo y bienestar general.

terrelacionados con las vivencias de los seres humanos, avisan sobre posibles peligros, temporadas de mala cosecha o violencia social.⁴⁰

Asimismo el tiempo puede ser vivido como *forma-cíclica* o *socialidad del recuerdo presente, actualizable*. En realidad no es que una esté separada de la otra como experiencia, pero proponemos hacerlo para diferenciar lo cíclico asociado a la forma del poder, con tendencia al tiempo cerrado del eterno retorno, del antepasado como personificación de la autoridad y, por el otro lado, el tiempo del *recuerdo vivido*, donde se convive con los antepasados, con los muertos, sin miedo, sino como acompañantes en el camino de la comunidad en marcha. Respecto al tiempo como forma-cíclica, Guy Debord plantea:

El modo de producción agrario en general, dominado por el ritmo de las estaciones, es la base del tiempo cíclico plenamente constituido. La eternidad le es interior: aquí se muestra el retorno de lo mismo. El mito es la construcción unitaria del pensamiento que garantiza todo el orden cósmico alrededor del orden que esta sociedad de hecho ha realizado en sus fronteras.⁴¹

La forma-cíclica del tiempo es asimismo una degeneración constante del cosmos respecto a su origen primigenio, una suerte de entropía. Anclada en el mito como socialidad regresiva, el antepasado es la personificación de la autoridad que debe ser respetada, recordada con ritos de sacrificio, para sostener, como dice Debord, el orden cósmico. El tiempo aquí no trae la novedad sino el presagio de lo ya dictaminado, la subjetividad comunitaria sólo existe en tanto reproductora y complacedora de una comunidad mítica ya determinada. El carácter de diálogo con lo trascendental, con las

⁴⁰ Orellana, *op. cit.*, p. 172.

⁴¹ Guy Debord, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992, p. 127. Traducción propia.

deidades particulares de la naturaleza, se da en una interacción unilateral donde el cumplimiento de lo estipulado por la tradición es el horizonte. El tiempo se repite y el ser humano debe acotarse al mismo; forma mítica que ya prefigura, bajo distintas determinaciones históricas, la dominación del tiempo abstracto, aunque aún atado a los tiempos de la reproducción natural del valor de uso como cierre.

Pero donde se hace añicos la forma-cíclica del tiempo es en el tiempo como *modus del recuerdo actualizado*,⁴² propio de la comunidad en marcha histórica. La comunidad indígena, como experiencia desde el valor de uso expresado en actividad de apertura, conoce el tiempo del camino en el recuerdo activo de los antepasados, de los muertos. De nuevo la lógica kantiana de la separación entre espacio y tiempo se quiebra,⁴³ ya que el recuerdo como socialidad comunitaria une en el espacio y el tiempo la experiencia intensa del camino de las generaciones en pos de la lucha y liberación histórica. No se piensa entonces en términos de tiempo y espacio, como *a priori* ontológico, sino en tanto experiencias con diversas intensidades sociales o, como muestra Sergio Tischler,⁴⁴ en los distintos tiempos de las comunidades indígenas zapatistas. Si bien el tiempo no se objetiva enteramente como en la forma-cíclica, cada día tiene su carga y su nahual, propicios o no para realizar determinadas actividades.⁴⁵

⁴² Véase Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010, p. 139.

⁴³ Para un acercamiento más detallado de la crítica al tiempo y espacio como *a priori* desde los relatos indígenas, véase Sergio Palencia, *De mitos indígenas y potencialidades revolucionarias desde Guatemala*, 2011.

⁴⁴ Sergio Tischler, “La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, núm. 2, diciembre de 2010, p. 39.

⁴⁵ “El último rasgo sobresaliente del costumbrismo es el calendario maya de origen precolombino, que tiene vigencia todavía en muchos pueblos del altiplano indígena de Guatemala. Se trata del calendario sagrado o tzolkin, de 260 días, con sus trece números y sus veinte nombres, que regula en buena medida la vida individual y colectiva de las comunidades mayas contemporáneas, señalando los días pro-

El carácter contradictorio del calendario es que puede inducir a pensar en una externalización del tiempo, como extensión de la autoridad, haciéndose objetivo y mítico, o bien brindar la oportunidad de la reflexión de las intensidades o momentos de la actividad, abriendo la posibilidad de un diálogo temporal, no cerrado. Aquí no se está restringido por un espacio medido ni por un tiempo independizado del ser humano, sino es la comunidad misma la que se mueve y propone, critica, discute la actividad por realizar. La comunidad es y no es el espacio y el tiempo, *lo es* en tanto va nombrando lugares, creando hogar, organizando su actividad social; *no lo es* en tanto su nombramiento no es fijo sino, a la vez, diálogo con los cerros, los ríos, los animales, buscando consejo de los momentos propicios para hablar o callar, actuar o esperar. Llegamos entonces a la cuestión propiamente dicha del cuerpo comunitario con la naturaleza y las divinidades, siempre desde la posición histórica conflictiva de encerrarse como *forma mítica* o desplegarse como *socialidad comunitaria en marcha*.

D. *El cuerpo de la comunidad: mito, tensión y apertura*

El cuerpo social de las comunidades indígenas tiene su especificidad en rasgos previos a la Colonia, en lo que los ixiles llaman el *Tenam* o los kaqchikeles y k'iche's el *Tinamit*. Si bien estas dos palabras están asociadas a un lugar centralizado de residencia, digamos los antiguos centros ceremoniales, también expresan un sentido de cuerpo y reconocimiento social, de un pueblo. Rastrear las luchas

picios y los días nefastos para todo tipo de actos o empresas, sean éstas agrícolas, comerciales, de diversión o lo que fuere. En los días más sagrados del ario ritual, por ejemplo el Guaxaquib-bats (8-mono) o el Guaxaquib-quiej (8-venado), la cofradía principal se convierte en un activo centro del culto costumbrista". Rojas, *op. cit.*, p. 263.

Imagen 1. Principales y ancianos indígenas, 1915



Fuente: J. Bascom Jones, William T. Scoullar y Máximo Soto-Hall [eds.], *El “libro azul” de Guatemala*, Nueva Orleans, Searcy & Pfaff, 1915.

por la constitución del cuerpo social atraviesa incluso la producción misma de la actividad y del ser social, reflejado en modos de habitación, patrones organizativos, simbolismos pictóricos, transformaciones lingüísticas, la disputa por la imagen.⁴⁶ Es propósito de este apartado relacionar la producción corporal de la comuni-

⁴⁶ Serge Gruzinski (en su libro *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” [1492-2019]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994) elabora un detallado estudio sobre la disputa librada en México entre los siglos xvi y xviii por la expresión y experiencia de la imagen.

dad indígena desde la tensión histórica encerrada en la forma estatal, en la especificidad de sociedades agrícolas productoras prioritariamente de valores de uso. Veremos cómo, la comunidad así entendida, *es un campo interno y externo de batallas y luchas*. Incluso allí donde la forma parece momento de dominación (patriarcado, gerontocracia) puede, de hecho, posicionarse como defensa del colectivo ante la amenaza del poder centralizado. Así también, devenir potencialmente la expresión de una comunidad concreta en transformación o —como veremos con la embestida finquera en el próximo capítulo— reproducir cruelmente la coacción del movimiento de la totalidad histórica.

El cuerpo colectivo como forma cíclica-mítica responde a la naturalización de la subordinación jerárquica y a la subordinación a la naturaleza. La reproducción social en sociedades productoras de valor de uso tiene como punto de arranque el respeto al colectivo corporal basado en la tradición, en la veneración a los antepasados y la seguridad de lo añejo, de lo comprobado, de la repetición y los ciclos. No debe extrañarnos que en dichas sociedades los ancianos sean asociados al conocimiento de lo primigenio, a la experiencia, al cumplimiento de ritos, costumbres y prácticas comunitarias. El pasado como tradición y repetición está resguardado por el control, guía de los ancianos, en lo que Weber ha llamado asociaciones gerontocráticas.⁴⁷ El cuerpo del anciano es el cuerpo de la tradición, de lo sacro, de la comunidad en su dimensión reproductiva. En algunas comunidades indígenas se besaba la mano del anciano *principal* en señal de respeto, como lo constatan para mediados de siglo xx McCutchen y McBride.⁴⁸ Este respeto está asociado al cuerpo del anciano como personificación del tiempo cíclico y del

⁴⁷ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004, p. 184.

⁴⁸ McCutchen y McBride, *op. cit.*, p. 267.

reconocimiento de la jerarquía. La jerarquización en la forma estamental de la comunidad indígena es un proceso donde los medios para la reproducción social se especifican en el sistema de cargos, el aprendizaje continuo y directo, el cumplimiento de los deberes, la atención a los cargos avanzados; todo ello como consolidación de la comunidad que establece el vínculo, los límites y las posibilidades a los miembros de la misma.

El poder gerontocrático está asociado a la relación de los abuelos, de los padres, unidos entre sí por la especificidad de lo que representa el hombre en las comunidades agrícolas. En este sentido la gerontocracia es un modo del patriarcado en comunidades tradicionales, donde el cuerpo del hombre es la materialización de la palabra, del conocimiento. En la forma estamental la mujer es íntimamente relacionada con la naturaleza, ya que se considera que los propios ritmos del cuerpo femenino obedecen al ciclo de lo establecido, de lo dado, del movimiento de la luna y la menstruación.⁴⁹ Por el contrario, el cuerpo social del hombre se considera en estas sociedades el cuerpo de la cultura, de la autoconsciencia de la costumbre, de la mediación con lo divino, de la actividad. Como forma, el cuerpo del hombre es la extensión del dominio sobre la naturaleza, sobre el control de lo instintos, como sujeción del tiempo materializado y espacio sedimentado de la costumbre. La relación del hombre y la mujer, en la forma estamental de la comunidad indígena, está planteada como reproducción social, continuidad, por lo que la decisión de unirse en pareja no depende directamente de los indi-

⁴⁹ Una crítica al cuerpo femenino ontologizado o *dado* puede encontrarse en Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 55. Asimismo, Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 119, elabora un interesante análisis a partir de la división sexual del trabajo.

viduos singulares sino de los acuerdos y decisiones tomadas por los padres.⁵⁰

Esta relación, establecida desde el cuerpo colectivo productor de valores de uso, también se movía en la lógica de la economía natural, del intercambio moralizado que se expresa como ampliación de deberes y privilegios concretos desde el parentesco. En ciertas situaciones incluso la relación patriarcal se exacerbaba en el dominio sobre sus hijos y, específicamente, sobre la hija.⁵¹ Asimismo, la vida de la pareja casada se concibe como sacralidad donde la actividad del hombre y la mujer es juzgada desde la tradición comunitaria. El problema no es en sí la indisolubilidad del matrimonio, sino la reproducción tangible de las actividades acordadas, digamos tareas y deberes, que corresponden a ambos. La normalidad del hombre como jefe de la casa, subordinado a su padre y suegro, pero también

⁵⁰ En un detallado trabajo realizado en el pueblo indígena de San Bartolomé Jocotenango, Quiché, Matilde González reconstruye la costumbre de la *pedida*, donde los abuelos y padres convienen, con o sin interés mutuo de la posible pareja, la dote por entregar a la familia de la futura esposa y los trabajos del esposo a su suegro. Según González, esta relación podía en efecto coincidir con los deseos y atracciones de los jóvenes, pero muchas veces también se sentía como un trauma, donde la adolescente era lanzada súbitamente a las responsabilidades de una mujer adulta, con una sexualidad impuesta y no siempre agradable: “Hablaron [las mujeres indígenas de San Bartolomé] acerca de la contradicción que supuso para ellas el sentirse niñas y tener que asumir responsabilidades de mujer adulta, tener que vivir una relación y una sexualidad no planteada en ese momento; tener que dejar su casa e irse con un hombre y una familia que ellas no conocían”. González, *op. cit.*, pp. 166, 167, 171.

⁵¹ Lo moral del intercambio en la dote imprimía el carácter comunitario y de parentesco pero, en ciertas circunstancias, el dominio patriarcal podía tratar a la hija mujer como objeto de intercambio, posibilidad de saldar cuentas e incluso de negocio, como la ocasión en que la antropóloga Ruth Bunzel (Chichicastenango, Guatemala, José Pineda Ibarra, 1981, p. 63) reportó la venta de una mujer en Chichicastenango o cómo, todavía para inicios de la década de 1970 en la región ixil, esto era una práctica vigente, como nos lo describe Yolanda Colom, *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala, 1973-1978*, Guatemala, Artemis Edinter, 2007.

dominante frente a la mujer e hijos. La normalidad de la mujer como reproductora del hogar, subordinada al padre, suegro, incluso a la suegra, pero con un margen de protección comunitaria si denunciaba y comprobaba el abuso del esposo, la incapacidad de éste para proveer, su alcoholismo o la violencia ejercida. Existía, en efecto, la posibilidad de la separación y quiebre de la relación. No obstante, la forma estamental de la comunidad indígena podía llegar a naturalizar el patriarcado, lo cual implicaba con frecuencia aceptar los abusos del hombre, su alcoholismo y violencia.⁵²

El cuerpo colectivo, en tanto forma de dominación, también es violencia y coacción sobre los miembros de la comunidad. En Mesoamérica el castigo corporal fue también, como en las sociedades feudales europeas, una estipulación de lo correcto, del respeto y de la subordinación debida a los mayores, atravesada por la división sexual del trabajo.⁵³ La violencia no se objetiva de acuerdo a una normalidad totalizante, sino que emerge como conducta colectiva concreta que aprueba o reprueba, monopolizada también desde la dominación gerontocrática y patriarcal. Las autoridades comunitarias, dependiendo de la infracción del individuo singular sobre los preceptos sociales, pueden incluso involucrar o no a la familia de quien debe eximir sus culpas. Tal es el caso que nos presenta González⁵⁴ respecto al castigo comunitario de los 13 o 25 chicotazos al infractor social, luego de anunciarlo e incluso acordarlo con la propia familia del castigado. La administración del castigo podía ser

⁵² Grandin, *Panzós: la última masacre...*, pp. 230 y 231; González, *op. cit.*, pp. 165-178.

⁵³ En el Códice Mendoza, realizado hacia 1540 por indígenas mexicas, existen dibujos que muestran los diversos castigos de hombres y mujeres jóvenes en el aprendizaje de sus deberes. Los adultos tienen representada la palabra que ordena y enseña, dibujada como voluta, mientras la mayoría de jóvenes no hablan y, más bien, su expresión es el llanto y las lágrimas desde el castigo.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 124.

familiar, así como cívico-religiosa y comunitaria. Las alcaldías indígenas y las cofradías eran parte de este flujo de dominación, muchas veces más preocupadas en mantener una tradición, sancionar su trasgresión, que en cuestionar las mismas bases que desaprueban la actividad social vista como afrenta. Flavio Rojas declara el carácter constrictivo de la cofradía en tanto conservación y dominación no cuestionada.⁵⁵

Esta violencia y coacción constitutiva de la forma estamental de la comunidad no es, sin embargo, total. La socialidad mediada por el flujo de dominación también es posibilidad de lo no-idéntico, latencia e irrupción de la comunidad concreta como apertura de las relaciones sociales. Claro, esto visto como lucha, como proceso contradictorio y no como antinomia social. El cuerpo colectivo es proceso de subjetividad comunitaria y, por tanto, cuestionamiento de los patrones míticos de la forma estamental. Es decir, autoconsciencia social crítica frente a la *tradición por la tradición misma*. La relación de la comunidad indígena con el entorno particularizado —los cerros, los árboles, los ríos— no es necesariamente mito y objetivación unilateral, sino posibilidad de la apertura. Cada expresión de la naturaleza tiene su espíritu propio, no es una abstracción general, sino una relación viva con el ser humano que interactúa con ella.

⁵⁵ “No obstante, y precisamente porque contribuye a crear o mantener categorías sociales discretas, la cofradía es un vehículo de división y de conflicto social. Hay subgrupos y hombres que se benefician más en el marco funcional de las cofradías y hay quienes las manipulan para hacer de ellas un medio directo o indirecto de explotación. Los chimanes, por ejemplo, como los especialistas religiosos en casi todos los contextos culturales, se benefician del sistema correspondiente, al que usan no sólo como instrumento de poder económico propiamente, sino de poder social en general. Como institución pasiva y conservadora tiene efectos cohesivos, pero al consolidar sus tendencias integradoras sobre bases de desigualdad o de explotación, alienta las fuerzas del conflicto y la desintegración”. Rojas, *op. cit.*, pp. 269 y 270.

Por eso para los tzutujiles el volcán de Atitlán tiene *su* espíritu o *su* dueño, así también los kaqchikeles con los volcanes de Agua y Fuego,⁵⁶ los akatekos y chuj con los dueños de los cerros en la sierra de los Cuchumatanes,⁵⁷ así como los indígenas que habitan cerca del lago de Atitlán o el de Amatitlán reconocen en los movimientos de las aguas y los vientos la fuerza de su espíritu particular. El mundo de la divinidad natural está en medio del mundo de la comunidad humana, es más, puede entremezclarse en los sueños o en experiencias de unión, de simbiosis. El *nahual* es precisamente esta experiencia del individuo comunitario, capaz de devenir animal, con la consciencia de su humanidad, así como el animal puede humanizarse en las emociones e incluso sufrimientos del hombre. Esta relación no es entendida como regresión a la naturaleza, a lo primigenio y “salvaje”, sino como vínculo no explicable de la comunidad, particularizado en la experiencia individual del hombre que se potencia en la fuerza ilimitada de la naturaleza, de las destrezas y visiones de los animales. El cuerpo colectivo se subjetiviza en la naturaleza, en los hombres-trueno, en los hombres-venado, destacando el sentir en comunidad que unifica, en su no-identidad original, las posibilidades del devenir universo desde el respeto a lo particular.

Por lo tanto las deidades no son neutrales. Tampoco los santos cristianos concebidos desde el sincretismo, ni los animales, cerros, piedras, ríos. Todos pueden caminar como cuerpo colectivo humano-natural, impulsándose desde la fuerza de la relación del cuidado, de la responsabilidad comunitaria. Las deidades acompañan las luchas y los combates de la comunidad,⁵⁸ tal como se aprecia en los momentos más intensos de la lucha social en estas tierras. Los santos y las deidades se preocupan por la comunidad, se muestran

⁵⁶ Orellana, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁷ Piedrasanta, *op. cit.*, p. 397.

⁵⁸ Orellana, *op. cit.*, p. 160.

tristes⁵⁹ ante el *Aj q'ij* de los k'iche' o kaqchikeles o ante el *Aj chum* (adivinator) de los chuj, pero también se alegran en las fiestas, con la danza y el licor. La comunidad percibe el humor de las deidades, se preocupan y conversan entre sí si lo ven preocupado, pero también rompen el carácter estático del santo o de la deidad, interactúan con él, le cuentan sus problemas, lo sacan a bailar, le dan puros para fumar y le dan licor.⁶⁰

Esta es la expresión de la alegría del cuerpo colectivo de la comunidad indígena, ahí donde se irrumpe contra la forma y se hace presente, sensible, no-idéntico al poder, el individuo singular en su regocijo popular. Su máxima expresión es la fiesta del santo patrón, donde lo tradicional es importante pero, luego, también afloran las relaciones prohibidas, acompañadas de los excesos, del festín comunitario, del erotismo negado, de las bebidas embriagantes, a la vista del santo, frente al mismo e, incluso, bailando en su honor. La fiesta es un estallido de la forma estamental del tiempo-cíclico y del espacio del mito, es la intensidad del momento comunitario que desgarrar lo rígido y lo repetitivo, impulsa al individuo singular en la experiencia de una comunidad que se abre, que le posibilita y le respalda.⁶¹ Ahí donde las autoridades eclesiásticas y civiles, españolas o ladinas, incluso algunos antropólogos,⁶² sólo veían un desorden, una promiscuidad o borrachera aceptada, la *comunidad en fiesta* en realidad desbarata el tiempo homogéneo de la subordinación estatal-estamental local. De nuevo el gran pensador del pueblo en movimiento, Bajtín, nos ilumina la importancia de la fiesta como:

⁵⁹ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁰ Rojas, *op. cit.*, p. 273.

⁶¹ Beethoven traduce genialmente la experiencia de la comunidad en fiesta y lucha en el primer movimiento (*poco sostenuto-vivace*) de la Séptima sinfonía. La danza como expresión corporal en liberación está inspirada en la imagen del pueblo revolucionario francés, bailando sobre las ruinas y cenizas de la *Bastille*.

⁶² Tax, *op. cit.*, p. 443.

“abolición provisoria de las diferencias y barreras jerárquicas entre las personas y la eliminación de ciertas reglas y tabúes vigentes en la vida cotidiana [que] creaban un tipo especial de comunicación a la vez ideal y real entre la gente, imposible de establecer en la vida cotidiana. Era un contacto familiar y sin restricciones”.⁶³

Hemos visto cómo la forma estamental, fundada como instauración colonial y *continuum* de las prácticas coercitivas prehispánicas constituye la actividad social de la comunidad indígena, su experiencia del tiempo y del entorno, la relación con los muertos e incluso el dolor o la alegría del cuerpo colectivo. Pero, asimismo, la comunidad subordinada y subordinante también combate esta forma, la rebasa, potencia las relaciones no subsumidas al mito y a la jerarquía. La socialidad de la comunidad indígena existe bajo la contradicción de ser reproducción de la forma tradicional o potenciación de lo colectivo concreto, expresión de un valor de uso liberado de la coacción y, por lo tanto, de la reificación de la naturaleza como castigo y miedo, contra el tiempo como ciclo externo. Pero este mismo conflicto, pronto, sería traspasado por una forma social totalizante, impulsada por el capitalismo mundial y reconfigurada como expansión, intensificación, de la forma estamental. La forma finquera atacaría lo estamental como potencialidad comunitaria y autodeterminante, reforzando el control social, lo mítico y el fatalismo. Para entender esta lucha en movimiento será preciso antes conceptualizar la forma social de la finca como reconfiguración estamental desde el impulso capitalista.

2. LA FINCA: FORMA SOCIAL DE SUBORDINACIÓN

La dominación de la forma estamental, como hemos visto en este capítulo, tiene su propia socialidad en conflicto, actitudes específi-

⁶³ Bajtín, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

cas del estamento dominante hacia el dominado, demarcaciones de lo permitido y lo prohibido. Lejos de diluirse el conflicto estamental en el tiempo, hemos visto que el siglo xix fue escenario de luchas por la imposición y reconfiguración de su forma de relaciones de poder. Pero enfrente no estaba el vacío, las comunidades campesinas se resistieron y lograron, entre 1837 y mediados de la década de 1860, evitar la radical transformación del régimen comunitario territorial y el control de su trabajo, aceptando mediaciones del trabajo o el tributo que estuvieran respaldados por la tradición. Como afirma Ralph Woodward,⁶⁴ en la primera mitad del siglo xix las luchas comunitarias lograron revertir el proceso liberal.⁶⁵ Con esto se mantuvo la preeminencia del valor de uso como base reproductiva sobre los intereses mercantiles que pudieran cambiar fuertemente la localidad.

Pero el ataque se reconfiguraba, el mismo gobierno conservador proveyó oportunidades de expropiación y movilización laboral a medida que el café resultaba una mercancía prometedora, en su

⁶⁴ Ralph Woodward Jr., "Changes in the Nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies", en Carol A. Smith [comp.], *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1992, p. 70.

⁶⁵ Woodward incluso considera que la Rebelión de 1838, con Carrera como un caudillo de extracción popular, fue única en América Latina para el momento histórico, logrando revertir las tendencias expropiadoras asociadas a las políticas liberales en boga en el hemisferio: "Lo que hizo a Guatemala un tanto única, empero, fue cómo la reacción conservadora vino con el despertar de una rebelión popular triunfante dirigida por un hombre de orígenes humildes, un hombre del pueblo. Esto inyectó elementos de guerra de clases [*class warfare*] en la reacción. Con el ascenso del caudillo, aconsejado por curas rurales y aquellos que habían sufrido bajo las políticas liberales, la reacción conservadora en Guatemala se hizo más extrema que en el resto de América Latina. De alguna manera representa una aberración o una caricatura de la reacción general conservadora que caracterizó a la región". Ralph Woodward Jr., *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1812-1871*, Georgia, The University of Georgia Press/Athens & Londres, 1993, p. 457. Traducción propia.

conexión con el mercado mundial. La finca no parte del triunfo de la Revolución liberal de 1871, anteriormente, con el auge del café, venía constituyéndose en tanto forma social particular que batallaría por imponer sus relaciones de poder directas-personales, partiendo de su vínculo capitalista y de las transformaciones como totalización. Ahora bien, no estamos hablando de una totalización plenamente capitalista, de subsunción real y de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir, de la necesidad social mediada por el trabajo asalariado como generalidad.⁶⁶ No, aquí estamos constatando que el impulso capitalista de la producción cafetalera promovió una generalización de las relaciones de poder directas-personales, las llamadas relaciones serviles,⁶⁷ a través de la subordinación estamental que se ampliaba de acuerdo a la expansión del café y sus necesidades de producción.

Vemos que el impulso capitalista reconfiguró la forma estamental, sus relaciones de poder directas-personales, ampliándolas a través de un ataque centralizado, de especificidad finquera contra las comunidades indígenas. Esta lucha por la imposición finquera no es algo que finalice con la enajenación de la tierra comunitaria, sino que va actualizando y reconfigurando relaciones de poder directas en tanto socialidad finquera, es decir, por la forma estamental

⁶⁶ “Lo que distingue en efecto al capital de los otros modos de dominación es que el trabajador se le enfrenta como consumidor que produce valores de cambio, bajo la forma de poseedor de dinero [...] como simple centro de circulación”. Karl Marx, *Grundrisse. Manuscritos de 1857-1858*, t. I, Éditions Sociales, 1980, p. 360.

⁶⁷ En la historiografía crítica guatemalteca se ha retomado esta categoría marxista de relaciones serviles o servidumbre. Véase Carlos Figueroa Ibarra, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Guatemala, IIES-USAC, 1976, p. 173; Sergio Tischler, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC/BUAP, 1998, p. 37. Nos parece una categoría útil para entender la diferencia entre relaciones precapitalistas y capitalistas, sólo consideramos que la categoría de poder directo-personal, también de origen marxista, nos permite teorizar el carácter fijo y en movimiento del poder en tanto flujo de dominación, como lo hemos venido proponiendo.

que adquiere un ordenamiento territorial y temporal específico en la producción mercantil. En este sentido la socialidad finquera es la reconfiguración de la forma estamental desde la producción del valor de cambio-café, lo cual implica una coacción inicial del trabajo social, especialmente de las comunidades indígenas. Mientras la hacienda colonial todavía articulaba su poder desde la comunidad indígena, ahora la finca retomaría este *continuum* histórico pero cambiando radicalmente el espacio y el tiempo de la subordinación. De manera que la forma finquera se expresa como actividad violenta y subordinante contra las comunidades indígenas.

A. El estamento y la producción de valores de cambio

En el capítulo II, específicamente en el apartado *Estamento, forma estatal y capitalismo*, tocamos brevemente la relación entre forma estamental y valor como proceso de síntesis histórica. En ese momento propusimos descifrar el problema del capitalismo en sociedades no subsumidas realmente al valor, a partir de la *síntesis histórica entre forma de dominación local, específica e impulso capitalista a la intensificación* de dichas relaciones. Mostramos que nuestro interés no es determinar si el régimen finquero-liberal *era o no era* capitalista completamente, si *estaba o no* relacionado exteriormente con el capital pero al interior eran relaciones precapitalistas. Existen suficientes estudios que tratan este problema, con distintos énfasis y aportes, dependiendo de su conceptualización teórica para comprender la relación entre capitalismo mundial y especificidad de la producción/circulación en regiones como Guatemala.⁶⁸ Nos inte-

⁶⁸ Al respecto estudios importantes como el de Humberto Flores Alvarado, *Proletarización del campesino en Guatemala. Estudio de la estructura agraria y de las tendencias del desarrollo de la economía capitalista en el sector campesino*, Guatemala,

resa aquí evidenciar el *momento histórico* y el *proceso como tendencia en conflicto*, ahí donde la forma estamental, desde el impulso capitalista, se sintetiza en la forma social finquera. Ahora bien, dicha síntesis no elimina el carácter histórico de las relaciones de poder directas-personales estamentalizadas, sino las transforma e incluso intensifica en la constitución social finquera, ampliando el proceso de expropiación territorial y de apropiación del excedente de trabajo. Esta síntesis de la forma estamental y del impulso capitalista, expresada en la forma finquera, no es un proceso homogéneo sino repleto de situaciones particulares de lucha, crisis relacionadas con los precios del café en el mercado mundial, políticas estatales para enfrentar la insubordinación o el descalabro producido por las malas cosechas.

Esto quiere decir que la relación con el capitalismo mundial afectó tanto en la circulación internacional —la cual se fundamentaba en el café pero también en otras mercancías importadas o exportadas— como las relaciones de producción, fuesen de coac-

Piedra Santa/Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales, 1970; Carlos Figueroa Ibarra, *El proletariado rural...*; David McCreery, "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976; "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 63, núm. 4, noviembre de 1983; "An Odious Feudalism': Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920", en *Latin American Perspectives*, vol. 13, núm. 1, invierno de 1986; "El desarrollo del café y sus efectos en la sociedad indígena", en Jorge Luján Muñoz [dir.], *Historia general de Guatemala*, t. IV: *Desde la República Federal hasta 1898*, Guatemala, Asociación de Amigos del País, 1995; Ralph Woodward Jr., "Changes in the Nineteenth Century Guatemalan State and its Indian Polices", en Carol A. Smith [comp.], *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1992; Woodward Jr. *Rafael Carrera... cit.*, Woodward; Sergio Tischler, *Guatemala 1944: Crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC/BUAP, 1998; Edelberto Torres-Rivas *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, Costa Rica, Educa, 1973; Torres-Rivas, *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamerica*, Guatemala, F&G Editores, 2011.

ción extraeconómica o fundándose en una necesidad de los grupos subordinados a pedir trabajo al orden finquero. Tenemos entonces una tendencia universal del capital y una determinada conflictividad de su configuración local en las relaciones de poder, sea como potenciación de relaciones de poder directas o instituyendo las condiciones del trabajo asalariado. Esta tendencia del capital se presenta como enfrentamiento contra las condiciones de producción de valor de uso, en este caso comunitario que, a su vez, históricamente se habían constituido desde la época prehispánica y reforzado en su especificidad, como forma estamental-colonial. Veamos cómo plantea Marx este proceso:

La tendencia a crear el mercado mundial está dada inmediatamente en el concepto de capital. Cada límite se le presenta como un obstáculo a superar. El capital tiene entonces tendencia a someter cada momento de la producción al intercambio y a abolir la producción de valores de uso inmediatos que no entran en el intercambio, es decir, a sustituir otros modos de producción anteriores que juzga demasiado enraizados en la naturaleza por la producción basada en el capital.⁶⁹

Dicha tendencia a la sustitución se presenta, en las condiciones específicas de Guatemala, como *amalgama sintética* de la forma estamental reconfigurada y enfrentamiento del valor de cambio. De ahí que el ladino hacendado, vinculado al gobierno regional o nacional, fuese visto como expropiador, comerciante o contratista laboral, sobre todo entre 1860 y 1940.

Ahora bien, ¿qué quiere decir este conflicto entre tendencia del capital y reconfiguración de las relaciones de poder estamentales, constituidas históricamente desde la Colonia? Lo que estamos afirmando es que, en las condiciones de Guatemala, la opresión esta-

⁶⁹ Marx, *Grundrisse...*, t. I, p. 347.

mental a las comunidades indígenas no se abole sino se expande en tanto forma sistémica desde el impulso capitalista.

El valor de cambio, surgido en conflicto con las comunidades indígenas, se propagó desde estas relaciones sociales de dominación histórica estamental. Fuese como comercio y monopolio de propietarios y apropiadores ladinos-extranjeros, así como la movilización laboral del *indio*, la mercancía se produce en Guatemala desde este enorme movimiento de choque estamental. Percibimos esto desde el conflicto entre el productor y el producto, entre la lucha entre valor de uso comunitario y valor de cambio individual estamentalizado, entre producto de autoconsumo y mercancía. No significa que los pueblos indígenas no comerciaran y se mantuvieran en unidades de autoconsumo, para nada, lo que afirmamos es que *sólo con el café el valor de cambio se generaliza como ataque contra las comunidades indígenas*. A esto se aúna el hecho de que el comercio indígena estuviera relacionado, en su mayor parte para finales del siglo xix e inicios del próximo, desde una dimensión de desgarramiento de la comunidad productora de valores de uso. Dicha *estamentalización* del valor de cambio se puede captar con total claridad desde las formas como se imprimen las relaciones sociales. Veamos, por consiguiente, dos formas como originalmente inicia *desde la imbricación estamental la producción* del valor de cambio.

Primero, a diferencia de otras mercancías centrales en la producción social, tales como el añil y la grana, el café propicia el ataque a las tierras comunitarias y el control del trabajo indígena.

El aumento de la monocultura de milpa en los pueblos fue paralelo al del café en la costa. Forzados a salir de los pueblos por la coerción estatal y, paulatinamente, buscando satisfacer las necesidades de subsistencia, los indios encontraron que su sistema ritual que definía y sostenía la comunidad unida amenazaba con desmoronarse.⁷⁰

⁷⁰ McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940...*, p. 332. Traducción propia.

Ante la enorme rentabilidad del café como mercancía, rápidamente se le prohibió su propia producción a las comunidades indígenas, siendo monopolizado por los hacendados que reimponían la dominación estamental, fuesen españoles, ladinos o de otras nacionalidades. La participación del indio en la producción del café debía ser como mano de obra, no como propietario y dirigente del proceso de trabajo. El café, como eje que posibilitaba la renta, se monopolizó estamentalmente en el otorgamiento diferenciado de créditos y tierras. Ahí donde existían posibilidades de una producción comunitaria del café, en tanto valor de cambio colectivizado en la forma estamental indígena, rápidamente fue rebatido y monopolizado por las autoridades y los camarillas ladinos, tal como sucedió hacia 1862 en Alta Verapaz con indígenas q'eqch'ies.⁷¹ La renta del café debía ser a toda costa apropiada privadamente por el estamento dominante, especialmente durante el régimen liberal. Ya desde el siglo xix el cultivo del café era prohibido para los colonos residentes en las fincas.⁷²

Segundo, el Estado asociaba el café como producto central en la visión de progreso y nacionalismo,⁷³ por lo que el indio sólo podía asociarse como elemento subordinado a las fincas y, por lo tanto, al estamento propietario dominante. Este choque y marginación entre el maíz, en tanto valor de uso comunitario, y café, como valor de cambio del estamento dominante, lo expresan los pueblos indígenas en su tradición oral y mitos. Tal es el caso del joven que,

⁷¹ "Para el 1 de marzo de 1862, habían treinta y nueve fincas de café en Cobán, con otras treinta y dos más cerca de San Pedro Carchá y cuatro en San Miguel Tucurú". Woodward, "Changes in the Nineteenth-century...", p. 69; McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940...*, p. 166.

⁷² *Ibid.*, p. 336.

⁷³ Esto se puede observar en el billete de cincuenta quetzales, el cual muestra de un lado a Carlos Zachrisson, ministro de Hacienda encargado de reformar la moneda nacional bajo el patrón oro y la paridad con el dólar estadounidense en 1924 y, del otro lado, un grupo de indígenas recogiendo café.

habiendo dado mayor importancia al café que al maíz, es castigado por la deidad del maíz convirtiendo su almuerzo en semillas de café.⁷⁴ Esto, como se verá más adelante, enfrentaba muchas veces la producción misma de valor de uso y valor de cambio, al redefinir los espacios y los tiempos de acuerdo a la preeminencia del café. Es decir, a mayor producción en las fincas agroexportadoras, menor producción en las comunidades locales productoras de valores de uso.⁷⁵ El maíz, por supuesto, no sería eliminado, pero se le subordinaría a la producción finquera en el ámbito nacional. El trabajo coaccionado es una arremetida contra las posibilidades autonómicas de la producción de valor de uso, del maíz y, por lo tanto, contra la base misma de la reproducción comunitaria, de la sacralidad de la actividad social en su relación con la tierra, de una secularización de los elementos que intervienen en el crecimiento y cosecha indígena. El carácter natural del valor de uso sería atacado por la coacción social que impone las condiciones de la producción de valor de cambio, si bien en este momento específico donde lo estamental está asociado al mismo.

Sin embargo, cuando nos referimos a los inicios del valor de cambio *estamentalizado*, no lo decimos para caracterizar un cierto estado general del capitalismo en Guatemala. Esto sería erróneo. En realidad estamos hablando de un momento específico del proceso de síntesis, ahí donde el impulso capitalista surge de relaciones históricas concretas que, para la especificidad de la región, todavía conservaban actualizadas la forma directa estamental, la subordinación de las comunidades indígenas, no frente al español *per se*, sino frente al considerado no-indio, lo que podía ser desde el ladino hasta el

⁷⁴ Véase Sergio Palencia, *De mitos indígenas y potencialidades revolucionarias desde Guatemala*, 2011.

⁷⁵ John Swetnam, "What else did Indians have to do with their Time? Alternatives to Labor Migration in Prerevolutionary Guatemala", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 38, núm. 1, octubre, 1989, p. 105.

alemán. En cambio, como lo muestran claramente los estudios de McCreery,⁷⁶ el trabajo en las fincas va transformándose entre 1871 y 1920 para, paulatinamente, depender de una mezcla de coacción estatal al trabajo y necesidad de las comunidades de complementar su subsistencia en las fincas. De manera que la producción y el intercambio social estamentalizado va, paulatinamente, reconfigurándose, la coacción activa estamental se desestamentaliza al tiempo que la mediación capitalista, mercantil, se intensifica; es decir, a medida que el poder personal-directo se complementa o se sustituye por relaciones impersonales-indirectas. Esto es lo que Marx llama de nuevo en sus *Grundrisse*, la tendencia del capital a rebasar los límites que se le presentan⁷⁷ o, como lo plantea Weber, el choque del mercado con las restricciones tradicionales que le impiden racionalizarse.⁷⁸ El espacio del intercambio es, pues, constante lucha que mantiene rasgos estamentales de poder directo pero, a la vez, va insertándose en un proceso más amplio de intercambio y mercantilización. Tal es el caso, como lo ahondaremos en el capítulo IV, de las fincas donde predominaba la circulación de monedas acuñadas para dicho espacio restringido, así como el proceso que se va impulsando desde mediados de 1920, de la expansión monetaria como espacialización nacional del intercambio que, en el fondo, todavía estaba enmarcada en relaciones de poder directo-personales, estamental y patriarcal. Pero antes de analizar el espacio y el tiempo como parte del proceso de totalización finquera, veamos cómo del proceso de síntesis de la forma estamental y el valor se crean

⁷⁶ David McCreery, "‘An Odious Feudalism’: Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920", en *Latin American Perspectives*, vol. 13, núm. 1, invierno de 1986 y del mismo autor *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994.

⁷⁷ Marx, *Grundrisse*, t. I, p. 361.

⁷⁸ Weber, *op. cit.*, p. 63.

las condiciones de una socialidad vertical-centralizada en tanto organización de la subordinación.

B. PROCESO DE SUBORDINACIÓN FINQUERA

La forma social finquera, como la venimos entendiendo, es la síntesis del poder histórico estamental transformado por las oportunidades de concreción mercantil propiciadas por el capitalismo mundial. Si no hubiesen existido condiciones de valorización de, en este caso, el café, la lucha por la reconfiguración del poder hubiera tenido otro énfasis. Lo central de las relaciones finqueras es que se expanden a todo el país, con especial fuerza en la Costa y Bocacosta del Pacífico y el Altiplano. Dicho proceso, según consideramos, no puede ser visto como simple *continuidad de las relaciones de dominación estamentales* ni como *quiebre fundamental de las mismas por el capitalismo*. Más bien estamos ante una forma de relaciones de dominación transformada e intensificada, con clara continuidad del poder directo-personal estamental pero, a la vez, ampliada, estimulada, a partir de condiciones suscitadas por el mercado internacional. Esto, si se analiza unilateralmente, podría verse de dos modos.

El primer modo sería que el capitalismo mundial *no revoluciona las relaciones basadas en la coacción extraeconómica* y, en cambio, la dominación histórica, de orígenes coloniales, mantiene la subordinación indígena como relación de poder directa. Aquí no habría totalización capitalista debido a que la fuerza de trabajo, como momento del intercambio social y mercancía para el proceso productor de valores de cambio, no ha provocado las condiciones de subsunción real del trabajo. La totalización sería considerada una categoría específica al capitalismo y, en sociedades precapitalistas como la de Guatemala de finales del siglo xix, sería más bien una *in-*

fluencia formal sobre el proceso productivo basado en relaciones de poder directas. El segundo modo sería que el capitalismo mundial *sí revoluciona las relaciones de dominación directas*, impulsando nuevos cambios incluso en la coacción extraeconómica y reforzando la subordinación indígena para una apropiación privada del excedente social. Aquí sí habría totalización capitalista si bien como *proceso en despliegue* y no como acto ya consolidado. Se puede decir de otra manera, la expropiación de tierras comunales y la enorme movilización coactiva del trabajo indio en tanto momento contradictorio desde la apropiación mundial de la plusvalía social. Esto, claro está, a pesar de ser producida bajo coacción directa y no invertida localmente como intensificación de las relaciones capital-trabajo, sino estamentalmente para el sostenimiento del modelo finquero-mozo.

En este trabajo lo que estamos proponiendo es comprender la transformación de las relaciones de poder en tanto *proceso conflictivo de síntesis*, no resuelto, pero tampoco cerrado. Para esto es necesario ver la especificidad de categorías elaboradas por Marx como totalización, las cuales retoma Postone para su análisis del capitalismo como modo de producción específico, diferenciado históricamente.⁷⁹ Para ilustrar lo que planteamos, veamos cómo se constituye dicha diferenciación para Postone entre las sociedades precapitalistas y las capitalistas. Para este autor las sociedades precapitalistas se basan en relaciones directas de dominación, donde se reconoce quién es el amo y quién el esclavo, quién es el señor y quién es el siervo. La dominación es visible, no enmascarada, la relación social no se desdobra sino se aplica directamente. “En las sociedades precapitalistas, los objetos de uso estaban distribuidos según relaciones

⁷⁹ Moishe Postone, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007.

sociales y formas de dominación tradicionales”.⁸⁰ En cambio, en el capitalismo la dominación se hace *abstracta*⁸¹ y adquiere mediaciones que velan el poder, el valor de cambio se objetiva como relación necesaria y, si bien parece una sociedad racional y en libertad contractual, la fuerza de trabajo del ser humano deviene momento del intercambio, constituyéndose en tanto actividad productora de plusvalía. “A través de esa objetivación, las relaciones sociales capitalistas toman vida propia, forman una ‘segunda naturaleza’ — un sistema de dominación y de represión que, en cuanto social, es impersonal, un sistema que toma la forma de una cosa, que es ‘objetivo’ y que por tanto parece natural”.⁸² El despliegue de esta objetividad sistémica —naturalizada— y su expansión constituyen el carácter específico del capitalismo como totalidad: “El todo es mayor que la suma de los individuos que lo constituyen y su finalidad le es externa”.⁸³

Si Postone permaneciera en esta diferenciación entonces nos quedaríamos en el primer modo, ahí donde se afirma que no hay totalización capitalista en las relaciones de dominación directas en la particularidad histórica de Guatemala. Sin embargo no lo hace, antes bien explica la especificidad de las categorías del capitalismo pero también los grados de dominación, lo cual es una mediación necesaria que *dialectiza el proceso histórico* y sus conflictos. Es en esta instancia donde el autor muestra cómo la dominación capitalista aliena tanto lo social abstracto como lo concreto, “y puesto que las dos caras de la antinomia son objetivadas, cada una aparece como casi natural: la cara abstracta toma la forma de leyes naturales

⁸⁰ Moishe Postone, “La lógica del antisemitismo”, en Moishe Postone, Jacques Wajnsztein y Bodo Schulze, *La crisis del Estado-Nación. Antisemitismo, racismo, xenofobia*, Barcelona, Alikornio Ediciones, 2001, p. 27.

⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

⁸² *Ibid.*, p. 28.

⁸³ *Ibid.*, p. 31.

Imagen 2. Mujeres y niñas cortadoras de café, hacia 1915



Fuente: Bascom, *op. cit.*, p. 59.

‘objetivas’ y la cara concreta aparece como naturaleza puramente material”.⁸⁴ Esta mediación del dominio, desplegada en lo social abstracto y lo social concreto, puede ser útil para conceptualizar lo que hemos llamado proceso conflictivo de síntesis, el cual hemos expuesto desde la especificidad de cómo se constituye la dominación entre la forma estamental —productora de renta servil— y la forma capital —productora de plusvalía abstracta. Mientras lo que se ha hecho es privilegiar *a una o la otra forma* para definir si existe o no capitalismo, si las relaciones sociales están o no en subsunción

⁸⁴ *Ibid.*, p. 29.

real, lo que evidenciamos es el carácter dialéctico, la lucha histórica por mantener ciertas formas de dominación directas y, también, la intensificación del poder abstracto-impersonal capitalista. De manera que el proceso de síntesis entre forma estamental y capital es tanto contradictorio como complementario en la generalización de la subordinación social, topándose con las resistencias y luchas contra dicha generalización.

En este caso, el café como mercancía fue impulsándose a partir del Estado centralizado, militar, impuesto por los liberales desde 1871 pero que, *como proceso*, venía constituyéndose, en tanto respuesta a las insubordinaciones sociales, entre 1818 y 1837. El café como mercancía para el intercambio capitalista mundial se implantó desde la violencia de la coacción directa, desde un Estado militar focalizado en la dominación histórica y reafirmada del *indio*, quebrando la tradición del mismo como vasallo protegido e imponiéndole su subordinación colectiva, en tanto intensificación del poder estamental. La violencia del Estado en la expropiación de tierras, sea para producción directa o para obligar al trabajo, así como en las movilizaciones coactivas militarizadas —como lo veremos en el siguiente capítulo— fue constituyendo la expresión de la mercancía agrícola, del valor de cambio local, en relación con la expansión capitalista mundial. Aquí es donde se complementa nuestro argumento con lo expuesto por Postone, quien afirma que históricamente existen condiciones en las cuales la dominación concreta, personal-directa, es necesaria para ir conformando la mediación abstracta mercantil como totalidad capitalista:

Si ambas, mercancía y burocracia de Estado, son formas de racionalidad, se distinguen no obstante por el grado de abstracción de su dominación respectiva. Parece haber una relación entre la concentración institucional de la dominación concreta en el primer capitalismo (burocracia de Estado, Iglesia, ejército y policía comprendidos) y la ten-

dencia ulterior a percibir la dominación abstracta del capital no sólo como amenazadora, sino también como misteriosa y extranjera.⁸⁵

En el caso de Guatemala, el único intento por ir develando históricamente los cambios de la coacción extraeconómica finquera (1871-1895) a la incipiente condición social del mercado laboral reforzada por la dominación estatal directa (1920) ha sido el de David McCreery en su libro *Rural Guatemala*. A través de un extenso estudio en las fuentes archivísticas, McCreery concluye que no se puede entender la escala de la movilización laboral sin la relación propiciada por el capitalismo a través del café:

La extensión y la severidad de la coerción utilizada para movilizar trabajo en Guatemala dependió sobre todo de la coyuntura de la economía mundial. Cuando apareció la oportunidad de producción lucrativa para el mercado mundial, los terratenientes y el estado buscaron reunir a los trabajadores que necesitaban de la manera más rápida y barata posible. Cuando dichas oportunidades retrocedían, también su interés en el trabajo indio.⁸⁶

El vínculo entre trabajo forzado, expropiación y violencia estatal coincidía, para este historiador, con la creación de condiciones para ir transformando la coacción extraeconómica en la necesidad de las comunidades indígenas de completar su subsistencia en el trabajo asalariado en las fincas:

Para la década de 1930, también, la mayoría de la población adulta india de Guatemala y muchas mujeres pasaban al menos una parte del año en el trabajo asalariado en las fincas o bien para evitarlo debían pagar un precio alto. Pero había ocurrido todavía algo más fundamental. Si los mecanismos de trabajo forzado persistían, claramente eran

⁸⁵ *Ibid.*, p. 37, nota 8.

⁸⁶ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 324. Traducción propia.

cada vez menos necesarios. La presión poblacional, la declinación en la disponibilidad de recursos y nuevas necesidades y posibilidades [...] ambas conducían y presionaban a los individuos en el mercado laboral asalariado.⁸⁷

Esto es lo que hemos venido exponiendo cómo el proceso de síntesis entre las relaciones de poder directas-estamentales y cómo se van imponiendo mediaciones económicas que obligan al trabajo en las fincas.

Luego, el capitalismo mundial posibilitó condiciones de apropiación local, reconfigurando las relaciones históricas de dominación en regiones como Guatemala para, paulatinamente, ir transformando las formas de movilización laboral y apropiación de excedente. Así, a medida que la coacción extraeconómica al trabajo ya no era una prioridad, ya que el empleo en la finca devenía una necesidad de subsistencia, la apropiación privada se transformaba en relación mediada, aunque todavía establecida desde las bases históricas de la dominación directa-estamental. La constitución del estamento dominante ladino, alemán o estadounidense seguía reproduciendo la apropiación privada del excedente de trabajo social. De igual manera, los orígenes de la economía cafetalera empobrecían a los residentes en las fincas o a las familias indígenas que bajaban de sus comunidades en el Altiplano, manteniéndose el carácter expoliador estamental en una apropiación que comenzaba a crear las condiciones de apropiación de trabajo abstracto. Es por eso que, precisamente, consideramos que la especificidad de la forma finquera es que se generaliza como parte de la totalización capitalista mundial, si bien desde las condiciones particulares de dominación en la región. La totalización como proceso que va conformando la mediación abstracta aunque, contradictoriamente, iniciada e

⁸⁷ *Ibid.*, p. 328.

impulsada desde la violencia desnuda, no mediada, de raigambre estamental y patrimonial. Claro que esta tendencia no es una *estructura estructurante*,⁸⁸ sino lucha del flujo de dominación contra la actividad no-idéntica que niega su condición de objeto del poder y de la totalidad en constitución. Pasemos ahora a abordar cómo se expresa el flujo de dominación desde la forma finquera, en tanto imposición de espacialidad y temporalidad de subordinación.

C. Tiempo y espacio finquero

La escisión del espacio y del tiempo es una característica de la transformación capitalista del mundo. Pero estas rupturas con la comunidad productora de valores de uso, a la cual se suele llamar tradicional, no son meras abstracciones o conceptos que se introducen desde afuera en las cabezas de los individuos sociales. *El espacio y el tiempo son flujos impositivos que devienen formas de dominación, quiebres que se manifiestan como experiencias de espacios y tiempos de subordinación*, dependiendo las características específicas de las relaciones de poder. Ya desde la Colonia el flujo conformaba tiempo y espacio diferenciado, pero no se había desplegado como actividad escindida sino como experiencia cíclica de una dominación no enmascarada, la estamental.⁸⁹ Pero hacia mediados de 1830, cuando se

⁸⁸ Concepto elaborado por Bourdieu, *op. cit.* y del mismo autor *La Distinción-Bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2006 y retomado en el marxismo por Postone, “Lukacs y la crítica dialéctica del marxismo”, *op. cit.*

⁸⁹ Las haciendas eran el espacio de la producción *para otro*, el de la expropiación del trabajo excedente a través de la forma trabajo de la renta. Aquí el espacio y el tiempo era diferenciado entre el trabajo en la tierra comunal y en la tierra de la hacienda del otro, dividiéndose entre el “tiempo de trabajo para sí mismo y en prestación personal para el terrateniente”. Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 732. Pero también existía germinalmente un tiempo de subordinación colonial en el propio espacio de la comunidad,

intensifica la lucha estamental, vemos la detonación de una práctica social, como expropiación fáctica o legitimización ideológica de la misma, en el conflicto por el establecimiento del espacio y del tiempo. Ya nos hemos referido a este periodo de luchas anteriormente —capítulo 1—, lo importante ahora es ver cómo el espacio y el tiempo de la forma social finquera reconfigura la dominación estamental, pero ampliándola como choque contra las comunidades indígenas en todo el altiplano. Recordemos, para iniciar, que hacia 1860 existían grupos de ladinos armados luchando por el control regional contra los indígenas mames de San Marcos. Estos grupos encarnaban la lucha por la subordinación de las comunidades indígenas, sobre todo a través de la expropiación de sus tierras comunales y la dirección de su trabajo de subsistencia, condiciones que les permitían a los indígenas sostener cierta autonomía y negar la dominación centralista del Estado. No obstante, también, estos grupos ladinos empezaban a expandir sus redes comerciales y el cultivo del café, batallaban por destruir dicho espacio de autonomía, aquel en el cual se acusaba a los indígenas de no saber más que cosechar maíz y frijol, sin ninguna tentativa de acumulación y en negativa abierta al *progreso nacional*. Los grupos dominantes, así, denigraban el tiempo del indígena como el tiempo de la pereza, de la subsistencia sin deseos de sobresalir, del *salvajismo* aletargado en prácticas deleznales para los *agricultores* que se vinculaban al mercado internacional. El maíz era considerado el producto de la

como sería la apropiación de excedente de trabajo por el repartimiento de mercancías, tan odiado por los pueblos de indios. Aquí el trabajo para la elaboración de, por ejemplo, tejidos, era un tipo de explotación artesanal que distribuía las materias primas en el espacio del hogar familiar indígena. Es decir, ya desde la Colonia asistíamos a una lucha entre la vivencia comunitaria de los ciclos y lugares reproductivos, aunque siempre en constante conflicto por la imposición intensificada del otro tiempo y espacio, el de la subordinación expresada en el encuentro frente al estamento dominante y autoridades locales.

naturaleza bruta autoreproductiva, el *indio* visto como extensión de estos ritmos cíclicos y ensimismados. El café, por el contrario, era el ritmo autoconsciente del hombre que busca enriquecerse, el individuo y su supuesto esfuerzo propio, privado. El *dominium* sobre la naturaleza y, por ende, de sus *extensiones*.

Pero este espacio y tiempo del estamento dominante, de su señorazgo, no era para nada el asociado a la industria y la actividad en despliegue *per se*, motor para la valorización, al contrario, era el tiempo y el espacio del señor sobre el indio y la naturaleza. De ahí que el ataque liberal, iniciado hacia 1860 pero devenido batalla frontal con el triunfo liberal de 1871 fuese, en realidad, un ataque estamental al indio y su territorio considerados como simple naturaleza subyugable, con el indio tenido como extensión objetivada de la naturaleza y sus ciclos reproductivos, tierra y trabajo siendo indiferenciados en este momento. El espacio y el tiempo finquero, son, desde ya, las relaciones de poder directas-personales de tradición estamental, reconfiguradas y ampliadas desde el impulso totalizante capitalista. Si bien es el tiempo y espacio del señor finquero frente a los indios mozos o jornaleros, la semilla mercantil del café y sus características son cualitativamente distintas a los tiempos de los servicios personales en la hacienda colonial. La producción del café hubiera sido literalmente imposible en las extensiones que llegó a tener, si no se hubieran revolucionado las comunicaciones y la forma estatal. El régimen conservador ya tenía planeada la *modernización* de la economía nacional, de sus vías de comunicación terrestres así como telegráficas y de teléfonos. Su realización, sin embargo, viene a partir de la Revolución liberal de 1871, momento en el cual la *producción nacional* debía estar fundamentada en un esqueleto mínimo que permitiese el intercambio de la mercancía central, el café y, continuadamente, desde el enclave bananero.

El tiempo del capital irrumpe fuertemente en la historia de Guatemala en los rieles y locomotoras, a través de dos modos, ambos

rebosantes de socialidad subordinante. La primera como posibilidad tangible de movilizar enormes cantidades de café a los puertos en construcción. La segunda como metáfora ideológica del progreso que lleva al mundo entero la mercancía *nacional*, transportando el olvido de las condiciones específicas de explotación directa estamental, es decir, la tierra arrebatada y el *indio* como mozo y sirvo colectivo. Esos rieles y esos barcos transportaban el café, no sólo como producto *nacional*, sino un *quantum* de trabajo explotado que, así, devenía parte de la ganancia media mundial. El valor llega, pues, a ser síntesis de la explotación de los distintos trabajos sociales, heterogéneos en la manera como se sufren pero homogenizados por la forma mercancía. Asimismo el telégrafo y el teléfono, lejos de la jerga inocua del bienestar nacional, fungieron como medida estatal de subordinación, posibilitando la efectiva movilización de milicias y el ejército nacional contra las comunidades rebeldes o los trabajadores que amenazaban la producción finquera. El ejército fundado por los liberales ladinos estaría coordinado nacionalmente a través de los nuevos sistemas de comunicación, al igual que los finqueros utilizarían estos medios para solicitar a las autoridades gubernamentales, jefes políticos o alcaldes, el envío del ejército de peones, fuese para construir vías de tren⁹⁰ como para la recolección del café en su temporada. En tanto producción nacional, el peón es movilizado estamentalmente para la construcción del capital constante (trenes, vías, telégrafos) y obligado a producir una renta finquera que, en el mercado mundial, adquiere la nivelación del *quantum* universal de la producción de plusvalía.

La finca, de este modo, es la expansión de esta socialidad subordinante y, por lo tanto, de una delimitación del espacio reconfigurado desde la dominación histórica estamental, señorial. Asimismo, la

⁹⁰ Jean Piel, *El departamento del Quiché bajo la dictadura liberal (1880-1920)*, Guatemala, Flacso/CEMCA, 1995, p. 76.

finca no sólo es el espacio de la producción de la mercancía agrícola (e.i. café), sino se relaciona íntimamente con la expansión de las relaciones de poder directas-personales que conlleva. Es posible, por lo tanto, mostrar cómo la expansión del espacio finquero, en tanto socialidad subordinante, está imbricada en la particularidad del proceso de *nacionalización* en Guatemala. Esto se puede ver a través de dos momentos en lo que respecta el espacio de la producción y circulación. Primero, hacia finales del siglo xix, la especificidad del ataque y subordinación contra las comunidades indígenas, coaccionándolas extraeconómicamente para trabajar en las fincas como centros productivos particulares en proceso general. Segundo, si bien entre 1871 y 1920 la sujeción estatal-militar es la premisa del trabajo en las fincas, refiriéndose a cada una de ellas como espacios específicos con mozos o jornaleros indígenas específicos, obligados al trabajo o pagados con monedas particulares de cada finca, en realidad se van conformando las condiciones de totalización y de nivelación del trabajo social, si bien de manera incipiente, hacia mediados de la década de 1920. Aquí lo interesante es referirnos a la relación entre forma social de apropiación del excedente de trabajo y las condiciones sociales, tanto de las que emerge como las que propicia. Entonces, distinguir entre las *formas de renta*, así como de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, es ver los cambios que suscita la totalización en tanto proceso contradictorio.⁹¹ Pero esto lo retomaremos en el próximo capítulo.

⁹¹ “Para poder hablar de un remanente sobre la ganancia media, es necesario que esta ganancia media exista como pauta y, además, según acontece en el régimen de producción capitalista, como regulador de la producción en general. Por tanto, en tipos de sociedad en que no es todavía el capital el que desempeña la función de arrancar todo el trabajo sobrante y apropiarse de primera mano toda la plusvalía; en que, por consiguiente, el capital no se ha sometido todavía el trabajo social o sólo se lo ha sometido de un modo esporádico, no puede hablarse de renta en el sentido moderno de la palabra, de la renta como un remanente sobre la ganancia media, es decir, sobre la parte proporcional que corresponde a cada capi-

La finca como expansión era una inversión del espacio, una apropiación de la reproducción comunitaria para, a través de la violencia, mediarla y convertir la producción del valor de cambio en fin en sí mismo. El espacio expropiado para la producción del café, sobre todo en la Bocacosta del Pacífico y Alta Verapaz, establecía patrones sociales de conversión del individuo singular de la comunidad indígena en mozo residente o en jornalero solicitado de otras regiones. En el caso de la expropiación de Alta Verapaz, la forma social finquera subsume la tierra comunitaria directamente *in situ*, lo que, en gran medida, promovería tanto una reconversión de lo comunitario, como una expansión territorial que no se dio en los otros pueblos y etnias indígenas del Altiplano. Pero también el espacio de la finca podía ser el del control y movilización de los trabajadores, de las cuadrillas, especialmente en pueblos del Altiplano donde se expropió tierra comunal para, luego, ser un medio de renta en trabajo. Se permitía que la comunidad produjera media vez se comprometiera *a bajar* a las fincas de café a pagar en trabajo el permiso al cultivo. Por tanto la *comunización* social reproductiva se trastocaba en una *comunización* del trabajo social para la finca, para otro. Las fincas de mozos fueron esto: espacios apropiados por finqueros o contratistas para asegurar el trabajo de indígenas al permitirles, sobre todo, una producción para la subsistencia.⁹²

tal concreto en la plusvalía social producida por el capital global de la sociedad". Marx, *El Capital...*, t. III, p. 726. Por eso es central en Marx mostrar la particularidad entre renta diferencial y formas de renta precapitalista, ya que la primera implica una ganancia media y un sometimiento del trabajo social, mientras que las segundas implican una relación de poder directo que no ha constituido, *todavía*, el trabajo social como nivelación abstracta de todos los trabajos particulares. Nuestro énfasis es mostrar el proceso de constitución de la totalización en la lucha por su imposición histórica.

⁹² Al respecto véase McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 202; Torras, *op. cit.*, pp. 162 y 163; González, *op. cit.*, p. 71; Ricardo Falla, *Negreba de zopilotes... Masacre*

Internamente la finca estaba distribuida espacialmente con tierra asignada para la producción de la mercancía agrícola principal⁹³ y otras para el mercado regional. Muchas *otorgaban* tierra para los colonos, mozos residentes, con el fin de que trabajaran para su propia subsistencia, además de hacerlo para la finca. Contaba con un espacio administrativo, la casa del patrón, así como ambientes donde estaban los trabajadores, residentes en la finca o quienes venían del altiplano. Este espacio, originalmente asignado bajo la intemperie o, a lo sumo, en ranchos grandes, iría transformándose en galeras donde debían habitar los trabajadores externos a la finca. También la finca estaba comunicada entre sí por caminos que conducían a los lugares de las plantaciones y a los centros administrativos, de habitación,⁹⁴ así como a las tiendas de la finca o *tiendas de raya*. Para los indígenas que debían bajar a las fincas, este centro productivo representaba la propiedad del otro, del extranjero, del ladino, un lugar de separación e inseguridad respecto a su comunidad de origen. Incluso para quienes debían bajar por necesidad, la finca era vista como un medio, el fin siempre era la comunidad. Esto lo expone Falla⁹⁵ de la siguiente manera: “Notamos que la mayoría [de trabajadores indígenas en la finca] no tenía ganas de hablar de su

y *sobreviviencia finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)*, Guatemala, AVANCSO, 2011, p. 82.

⁹³ Desde finales del siglo xix el café fue el producto principal, pero hacia mediados del siglo xx se incrementó la producción de azúcar, algodón, ganado e incluso palma africana. Véase *Revista cafetalera ANACAFE*, Guatemala, núm. 135, agosto de 1974, p. 7.

⁹⁴ El espacio de las fincas, incluso con sus variantes según la mercancía central, puede verse en varias investigaciones. Un estudio del espacio y distribución de las fincas cafetaleras del siglo xix e inicios del xx se encuentra en McCreery, *Rural Guatemala...*, pp. 195-200. Así también compárese con los espacios en las fincas de bananos y caña, respectivamente en Figueroa Ibarra, *op. cit.*, p. 332; Ricardo Falla, “Las fuerzas de la cuadrilla indígena”, en *Revista Alero*, 4a. época, núm. 2, Guatemala, julio-agosto de 1979, p. 75.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 86 y 87.

trabajo, ni de explicar cómo se hace, etc., sino que quería hablar de su casa, de la cosecha de su terreno, de sus parientes, etc. Cuando les preguntábamos cómo está el trabajo, nos respondían que bien, pero como un poco por cambiar de tema. [...] Este tener su mente en su comunidad indica que allá está su corazón, allá está su interés y su fin. *El trabajo de la costa es sólo un medio, un paso y nada más*". Luego, la finca es un espacio de intercambio subordinado, de coacción social o de necesidad como fatalidad, un momento que no se vive en sí mismo sino se destina a la subsistencia en el otro, en el *momento comunitario*.

El espacio y el tiempo en la finca es el tiempo del trabajo para otro, una actividad que no beneficia socialmente a quien la hace sino a los finqueros. Incluso es el espacio del castigo concentrado, del encierro y el de la obligación, ahí donde la naturaleza deja de ser relación desde la comunidad y se construye como coacción social. El calor en las fincas, los mosquitos, las enfermedades, todas referían a una naturaleza, mediada socialmente por supuesto, netamente hostil. El espacio social también provocaba dolor, el hacinamiento en las galeras, los malos tratos de los encargados de la vigilancia y la producción, incluso los castigos y la muerte como horizonte de un espacio externalizado de la comunidad de origen. La finca se hacía soportable debido a un nexo de solidaridad desde el sufrimiento: paisanos que debían trabajar en las cuadrillas, por la familia e incluso los niños que, seguido, debían bajar en conjunto a sobrevivir en este espacio de producción agrícola. Es decir, la *comunidad en el dolor* era el vínculo que impedía emocional y racionalmente, la desesperación sin más.⁹⁶ Figueroa Ibarra⁹⁷ señala cómo en las fincas existían cárceles y cepos para reducir al orden a los mozos colo-

⁹⁶ McCreery, *Rural Guatemala...*, pp. 275 y 276.

⁹⁷ Figueroa Ibarra, *op. cit.*, p. 199.

nos o jornaleros insubordinados. Por su parte Matilde González⁹⁸ muestra cómo para muchos indígenas de Quiché el espacio de las galeras significaba el peligro, la desconfianza, la suciedad, el *arre-juntarse* e, incluso, la violación sexual de las mujeres. Esto dependía de las condiciones de la cuadrilla ya que, por ejemplo, el mismo Falla recopila ejemplos de cómo la cuadrilla indígena se organizaba comunitariamente para dormir y defender sus pocas pertenencias.⁹⁹ Podemos ver que la misma finca era un ataque constante, un espacio de cansancio, de paso, e incluso medio de muerte; pero también la comunidad luchaba desde estas circunstancias, como se verá en el próximo capítulo cuando revisemos el torbellino conflictivo de la *relación en movimiento* entre finca y comunidad indígena.

El tiempo se realizaba desde este espacio de poder, tanto desde la subordinación de la comunidad indígena a los ciclos de la mercancía agrícola, como desde los momentos particulares de trabajo en la siembra, cuidado y recolección de la misma. Este tiempo cíclico no es el de la forma estamental comunitaria, sino el de la ampliación mercantil que homogeniza desde la producción agrícola, dependiente en gran medida de los límites y tiempos de la naturaleza.¹⁰⁰ Como continuidad con la hacienda, el tiempo de trabajo en la finca

⁹⁸ González, *op. cit.*, p. 264.

⁹⁹ “La cuadrilla estudiada en la finca de Retalhuleu mostró una sorprendente organización en el orden de colocación en la galera. En una misma cama (de chaparro hecha por ellos) o sobre un mismo nylon dormía el grupo más íntimo, por ejemplo, los de una unidad doméstica (hombre, hijo, esposa, madre de ésta; o dos hermanos); luego en círculo más amplio, los vecinos de un mismo cantón, para dormir pegados, platicar de noche y reír”. Falla, “Las fuerzas de la cuadrilla indígena”..., *op. cit.*, p. 76.

¹⁰⁰ Los límites de la producción de renta de la gran propiedad agraria siempre son los ciclos de la naturaleza: variación de la fertilidad inicial, lluvias, sequías, humedad. Si la competencia mercantil propicia una mejora técnica y una inversión de capital constante, entonces surge un nuevo campo de lucha donde el posible incremento de inversión en capital constante expresa el intento por rebasar los límites naturales, sea en abono, riego, técnicas de la agronomía.

es separado del de la comunidad; como quiebre, la forma social de la finca invade e intensifica las relaciones de apropiación de las fuerzas comunitarias, como sucede con las fincas de mozos en el Altiplano o la constante presión de los contratistas locales. De esta manera la forma finquera contrataba estacionalmente trabajadores agrícolas, pero el resto del año relegaba su propia reproducción en las ya resquebrajadas condiciones de valor de uso comunitario. Según cálculos de McCreery,¹⁰¹ entre el 30 y el 40% de su tiempo ocupaban los indígenas en los trabajos en las fincas a inicios del siglo xx. La finca fue un constante proceso de apropiación social del tiempo y del espacio comunitario, lo que fue vivido por los indígenas como un empeoramiento de sus condiciones de vida, desesperación, fatalismo por la rudeza y humillaciones de finqueros, contratistas, alcaldes y militares. La vivencia del sentido comunitario, enraizado en una tradición común y resistido como autonomía, se había transformado en la apropiación finquera de las fuerzas comunitarias para su autoreproducción, relación que llevaba en sí el germen de la lucha por sobrevivir trabajando para el capital, el cual va instrumentalizando e individualizando la fuerza de trabajo para su valorización mientras deviene hastío y resignación para el trabajador. Este es el caso de las *tareas* que veremos en el próximo capítulo, trabajos asignados como mínimo para ganar el jornal diario, las cuales terminaban constituyendo verdaderas pesadillas de trabajos interminables, vastos y cansados, dictados por quienes ya no los realizan por su jerarquía en la finca.

Hasta el momento, hemos visto cómo el flujo de dominación se reconfigura en la forma finquera, misma que impregna el poder estamental desde la mediación mercantil del café. El tiempo y espacio finquero embisten directamente la experiencia comunitaria, tanto

¹⁰¹ McCreery, “‘An Odious Feudalism’: Mandamiento...”, *op. cit.*, pp. 104, 331-333.

desde el arrebato de las tierras como de la coacción estatal al trabajo agrícola. Dicha obligación del estamento indio era considerada, a la vez, como un *proceso de civilización mediante la laboriosidad*, idea que tiene su origen ya desde la época colonial. Pero, también, la finca como eje de relaciones de dominación no es solamente un ataque exterior, sino la sustitución de los espacios y tiempos comunitarios en tiempos y espacios para la producción mercantil. El cuerpo colectivo de la comunidad es despojado de las condiciones de su autonomía para convertirlo en el cuerpo de la comunidad mediado por la constitución corpórea de la finca, arraigada en atavíos patriarcales y estamentales. Este arrebato de las fuerzas comunitarias y la lucha por sostener dicha mediación es central para comprender el núcleo más recóndito del conflicto social en Guatemala, en dicho ataque el Estado de por sí es condición y declaración de guerra estamental, con claras connotaciones históricas de subordinación y continuidad sobre el estamento indio. Pasemos, pues, a exponer las condiciones de esta enorme disputa.

D. *El cuerpo desde la forma finquera*

El cuerpo es y deviene social en tanto está marcado y en disputa por las luchas, por el poder de dominación que le impone formas, identidades, pero también como quiebres e irrupciones no-idénticas, en resistencia al dominio.¹⁰² Uno de los puntos de partida de la crítica

¹⁰² El cuerpo como marca y producción del poder es analizado detalladamente por Michel Foucault (*Surveiller et punir*, París, Gallimard, 2006) logrando con su estudio una apertura profunda a la comprensión de la lucha. Asimismo, aunque partiendo de los conceptos de *campo* y *habitus*, Pierre Bourdieu (*Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980) pone énfasis en la tendencia a la reproducción como *estructura estructurante*, si bien nos refiera a la capacidad de contra adiestramiento social. Ambos estudios son importantes, pero consideramos que el carácter

al flujo de dominación en la especificidad de Guatemala es el *cuerpo del dominio* y el *cuerpo del dominado* desde la imposición finquera. Como hemos venido mencionando, el impulso del capital en la Revolución cafetalera desde 1860 no hace *tabula rasa* de las relaciones de poder directas-estamentales sino, al contrario, las generaliza en relaciones de subordinación, ahí donde el cuerpo colectivo de la comunidad indígena se reconfigura, fortaleciéndose la forma finquera como configuración del cuerpo de orígenes señoriales. De esta manera, el cuerpo finquero en tanto relación es externalización de una socialidad en movimiento, no sólo hacia sí mismo sino hacia las clases subordinadas o en proceso de subordinación, una constante lucha por reducir al orden y reproducir las condiciones de su poder. Es, por lo tanto, también una relación consigo mismo y la naturaleza. Ahora bien, el cuerpo social del finquero es incomprendible sin las relaciones estamentales-coloniales y, sobre todo, de la crisis de las mismas. Por eso su frenesí de imposición sobre el estamento históricamente dominado, el llamado *indio*, no es una relación externa e indiferente, sino el mismo núcleo de su mundo, de la cimentación de sus seguridades ontológicas y el sentido del orden de su actividad social *per se*. De ahí que el cuerpo social finquero, a pesar de ser impulsado por la totalización capitalista, mantenga y considere necesaria la relación de poder directa-personal, de servidumbre indígena.

Aquí los nombres conforman orden, deber, subordinación. El indio es *debido* al señor en la relación de poder directa-estamental, el señor lo es en tanto *dominium* sobre el indio. Se puede decir de otra manera, la existencia del señor desde las relaciones de poder directas, estamentalizadas, depende de la existencia del indio. Za-

no-dialéctico les resta la mediación del cuerpo como actividad en conflicto entre la particularidad y la totalidad, así como por repensar la liberación de los cuerpos hacia un horizonte no encerrado en la socialidad de dominación de la que parten.

valeta¹⁰³ afirma esto, para el caso boliviano, de manera sucinta: “El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor [...] El indio, por tanto, es la prueba de que el señor existe”. Ahora podemos constatar que la negación del indio era, en esas circunstancias, la afirmación del orden, del progreso, del darwinismo social y de las ideas racistas en boga en Europa y Estados Unidos a finales del siglo xix. La dominación estamental tomaba nuevas fuerzas en dicho discurso del progreso y en la práctica del comercio, en la lucha por obtener las condiciones sociales para la producción del café. La finca deviene corporal como síntesis de la experiencia de subordinación de la comunidad indígena y del poder directo personificado en el *finquero*, en tanto estamento que actualiza los privilegios señoriales sin la mediación del Rey. Asimismo, se actualiza con las sociedades capitalistas desde la ideología de la civilización contra la naturaleza, de la unificación estatal frente a la dispersión comunitaria: la *nacionalización* como progreso y lucha contra la barbarie y el atraso. La crisis estamental-colonial, iniciada desde finales del siglo xviii, había sido una lucha por la abolición del carácter separado y protegido del indio en tanto *extensión sojuzgada* en la cual imperaba el cuerpo del Rey, es decir, ahí donde desde su dominación se le respetaba un acceso a la tierra comunal y un pago tributario tradicional que permitiese la reproducción comunitaria. La lucha de los grupos dominantes sería por romper la mediación colonial del cuerpo indio como vasallo, convirtiéndola en mero cuerpo para el dominio estamental sin protección colonial o conservadora-carrerista.

Esto se vivió como un ataque enorme de la forma finquera contra las comunidades indígenas. El Estado se construiría como *finquero*

¹⁰³ Zavaleta, *op. cit.*, p. 131.

colectivo, como acertadamente conceptualiza Tischler,¹⁰⁴ así como la finca sería el núcleo productivo de dicha relación estatal. Dicha forma estatal surgiría como expansión y centralización ampliada de lo que, en un inicio, sería el movimiento de apropiación privada de tierras —encabezada por ladinos liberales de Occidente— contra las comunidades indígenas mames en San Marcos. La dominación debe entenderse, desde esta particularización social, como *extensión del poder relacional del no-indio por la subyugación del indio*, es decir, de la constitución del carácter nacional opresivo, otra estamental dominante, desde lo ladino, lo criollo, lo extranjero contra las comunidades indígenas. Es decir, *la propiedad finquera surge estamentalizada*, por eso su carácter de enfrentamiento como segunda Colonia. Este es el eje finquero inicial, aunque paulatinamente, como hemos venido recalcando, la creciente dominación social como mercantilización tendiera a resquebrajar lo meramente estamental y creara las condiciones de explotación de campesinos empobrecidos en general, ladinos e indígenas.¹⁰⁵ Es sabido que históricamente, en el régimen liberal (1871-1944), el Estado partió de postulados estamentales afirmándose y definiéndose nacionalmente por oposición al indio, en tanto este último fue convertido en *deber colectivo*, mano de obra para el *progreso, instrumentum* de la acumulación sin que, por el contrario, las condiciones capitalistas y la apertura paulatina del valor de cambio cimentara una desestamentalización estatal. Edgar Esquit reconstruye históricamente la imposición del Estado finquero contra los indígenas, especialmente en el poder municipal, así como en las restricciones a la educación generalizada de ladinos e indígenas. Así, por ejemplo, los indígenas

¹⁰⁴ Tischler, *Guatemala 1944...* cit.

¹⁰⁵ Aún así, con esta racionalización del poder, sobreviven hasta la actualidad la explotación cimentada en la diferenciación entre indio y no-indio en Guatemala, aunque la coacción extraeconómica ya no sea el centro de la explotación capitalista.

kaqchikeles de Comalapa habían decidido que Juan José Matzer ocupara el puesto de Regidor Decano en 1933, siendo unánime dicha votación. Sin embargo, tal como lo refiere Esquit,¹⁰⁶ el jefe político, ladino, niega la validez de las elecciones y evita que los indígenas ocupen, organizados, puestos locales municipales.

La comunidad indígena y la tierra serían maltratadas por el poder directo-estamental, buscando cimentar orden y separación en cada acto. No es extraño, pues, que el régimen finquero-liberal acentuara estos actos de subordinación en los lugares que debían frecuentar los indígenas en sus propios pueblos, en la prohibición de mirar de frente a los ojos de propietarios y dominantes, en el caminar afuera de la banqueta cuando pasara un ladino o una autoridad, en la más histórica obsesión estamental de negar cualquier acercamiento de hombres indígenas a mujeres ladinas o extranjeras, si no era reproducir la servidumbre. La forma finquera, en realidad, fomenta los patrones patriarcales de conducta, tratando a todos los considerados *indios* como salvajes, menores de edad, inferiores, necesitando en definitiva reafirmar el poder de origen señorial ante cualquier tipo de insubordinación. El dominio debía ser cuidado y evidenciado en el tono de voz que se esperaba sumiso por parte del indígena, en el desprecio por los “malos olores” de los campesinos, en la orden y tarea llevada a cabo sin protestar. Cuando, como veremos en el siguiente capítulo, la elite kaqchikel se organizaba para tomar el poder municipal por medio de elecciones en la década de 1930, la primera reacción de la elite finquero-ladina era sentirse amenazada: “¿qué les pasa, los indios les levantan la voz?”¹⁰⁷ Asimismo la educación debía ser el baluarte diferenciador con los ‘incultos y atrasados indios’, como sería en el régimen dictatorial de Estrada Cabrera,

¹⁰⁶ Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010, pp. 171 y 172.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 177.

Imagen 3. Minerva le habla a Estrada Cabrera: “mirad vuestra obra”



Fuente: Bascom, *op. cit.*, p. 86.

constructor de enormes Templos de Minerva y educación limitada al estamento no-indígena propietario.¹⁰⁸ Sin embargo, la misma excusa de anacronismo indio estimulaba el hecho de que en realidad se negara la educación a los indígenas cuando ellos la solicitaban.

El cuerpo del indio era el de la labor fuerte y ruda, movilizado con violencia y amenazas de cárcel al trabajo en las fincas, sobre todo entre 1877 y 1920. Era un cuerpo considerado sin cabeza, incapaz de razonar, necesitado del grito del patrón para que realice la tarea. Aquí la continuidad era enorme con la Colonia, quienes ya durante las luchas y crisis de la década de 1810 las autoridades se

¹⁰⁸ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 174.

estremecían por la posible mala influencia de los franceses o afrancesados (revolucionarios del momento) que pudieran inculcar ideas peligrosas en los indígenas vasallos.¹⁰⁹ Así también, en momentos de descontento social y de rebeldía, las autoridades finqueras culpaban a agentes del exterior mientras castigaban duramente a los indígenas insubordinados. Fuese el llamado *bolchevismo rural* durante la década de 1920 o los comunistas durante la dictadura de Ubico a partir de 1931,¹¹⁰ el indio no era capaz de rebelarse por sí mismo según los finqueros, era concebido más bien como una extensión de la naturaleza que descarga sus pasiones de acuerdo a la orden externa que la moviliza. En este sentido, *el poder finquero sólo puede ver su propia imagen en su mayor temor, la rebeldía india*, con la imagen de otro caudillo extranjero —francés, bolchevique o comunista— que le arrebate los privilegios y propiedades ganadas mediante sangre y robo. A tal punto se llegó a objetivar a las comunidades indígenas que se fue estableciendo, como norma social, un trato de violencia constante, una negación a las facultades de pensamiento y decisión, un derecho emergido del mismo finquero frente a sus mozos o jornaleros. Si el *indio* no podía pensar, luego la rebeldía debía ser producto de alborotadores, situación que no exentaba de castigo al indio por haber cometido el flagrante crimen de *dejarse engañar* en su insubordinación contra la autoridad.¹¹¹

No estamos ante una relación de poder basada en el intercambio entre propietarios *libres*, de capital y de fuerza de trabajo. La figura

¹⁰⁹ Severo Martínez Peláez, “El delito de afrancesamiento en las luchas por la independencia”, en *Revista Economía*, año xxxviii, núm. 146, octubre-diciembre, 2000c.

¹¹⁰ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 168.

¹¹¹ Esto se verá claramente en el discurso contrainsurgente de la década de 1970 y 1980 cuando se infunde la idea de que los soviéticos, los cubanos, los salvadoreños, los nicaragüenses, todos comunistas y guerrilleros, eran los culpables de haber engañado a las comunidades indígenas rebeldas contra el Estado.

del contrato, que parte de una racionalidad instrumental basada en el reconocimiento del intercambio cuantitativo de elementos cualitativamente distintos¹¹² no está, en estas circunstancias, presupuesta como totalización capitalista. El finquero y las autoridades de la forma estatal finquera no parten de relaciones mercantiles de dominación, al contrario, el centro gravitacional de su seguridad y poder es la subyugación naturalizada que prescribe el pasado como tradición. A pesar de las operas traídas desde Europa en 1875,¹¹³ de los matrimonios de la elite nacional con extranjeros,¹¹⁴ de la construcción de avenidas inspiradas en París, todas estaban atadas a la realización económica del finquero basada en el dominio que atribuía la tradición, su mantenimiento, sobre el *indio* colectivo. La actividad social desde la forma finquera no es el despliegue de la valorización del valor como fin en sí mismo, concibiendo la plusvalía como momento mismo de la reproducción en escala ampliada del capital. El límite de la síntesis entre forma estamental e impulso capitalista es, precisamente, el que todavía la dominación está atada concretamente al siervo colectivo a través de la relación directa-personal. Socialmente la forma capitalista del contrato no existe más que como caricatura, en realidad enclavada en el peonaje por endeudamiento y coacción estatal, sobre todo hasta mediados de 1920. El cuerpo del indio no es propiedad de sí mismo, sino obligación histórica de la servidumbre estamental. Reducido al carácter de complemento de la naturaleza explotable y dominable por el propietario terrateniente, el *indio* no es el propietario de la fuerza de trabajo sino el estamento servil atado a una historia de subyugación

¹¹² Evgeni B. Pasukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, España, Labor, 1976.

¹¹³ David McCreery, "Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, p. 449.

¹¹⁴ Marta Casaús, *Linaje y racismo*, San José, Flacso, 1992.

colonial. Es historia de prebenda y privilegio heredado de la Conquista, no intercambio de equivalentes en el capitalismo. Por eso la forma ciudadano es completamente externa a la relación concreta de finqueros e indios: la nación no presupone la igualdad, sino la desigualdad de estamentos, de “razas”.

Por eso la idea del progreso y de la civilización siempre estuvieron atadas a la realización contradictoria de la renta entre, por un lado, la explotación directa del estamento indio y, por el otro, la realización del café en el mercado mundial. No obstante, la actividad social de la forma finquera mantenía el carácter pasivo de recipiente del excedente de trabajo y de prebendas patrimoniales. La explotación no era un intercambio valorizante desde el mismo proceso de trabajo, donde la productividad fuera en aumento a medida que se desarrollaran las fuerzas sociales para apropiárselas de manera privada. Al contrario, la forma finquera, originada de relaciones estamentales, no se pone a sí misma como momento del intercambio activo capitalista, sino más bien de la prebenda señorial que le exime de insertarse en el intercambio entre propietarios de mercancías en lo que respecta la concepción del trabajo servil del *indio*. La explotación no es vista como un proceso ampliado de productividad del capital, sino como la confirmación de las relaciones de poder directas-personales debidas por la superioridad supuestamente innata. El poder estamental —señorial en sus orígenes— *somete la naturaleza a partir de la naturalización del derecho a dominar*. Esta identidad objetiva al siervo colectivo junto a la tierra, ambos bajo la voluntad señorial. El finquero existe en tanto la propiedad territorial le otorga posición y dominio sobre hombres, mediados colectivamente a través de una forma estatal que tendió a totalizar las relaciones estamentales como parte del impulso capitalista. El valor estaría íntimamente vinculado a su momento inicial desde la coacción estamental, configurando un capitalismo desde relaciones de poder estamentales. En lugar del valor desplegado como motor

productivo desde la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, el finquero se referiría al pasado para actualizarse en su vínculo con el mercado mundial. Así, aunque pareciera rebasado, *en los albores del siglo xx pervivía fuertemente en las clases explotadoras de Guatemala el carácter social de la forma encomienda*, de la prebenda del *ser servido* por simple referencia a la acción pasada, al apellido, a la nobleza de la sangre, a la blancura, al nacimiento.

El *ser servido*¹¹⁵ como predisposición del carácter social del finquero fue, contradictoriamente, la manera como las clases dominantes en Guatemala expandieron, desde sus particularidades, la totalización capitalista. El cuerpo del indio *es el que sirve* para el fin exterior que el flujo de dominación finquero configura. Veamos de qué manera se expresaba esta relación social de poder directo. Primero, los propietarios ladinos, vinculados con las autoridades de la forma estatal finquera, solían beneficiarse asignando tareas y labores a los indígenas en sus parcelas o casas.¹¹⁶ Segundo, los finqueros y la administración laboral abusaban e incluso violaban sexualmente a las mujeres residentes en la propiedad o, también, aquellas que bajaban a trabajar junto a sus familias.¹¹⁷ El cuerpo del *indio colectivo* es para el poder finquero el cuerpo de la inflexión de su voluntad de dominio, de su señorazgo, de su mediocre virilidad. Esta es la cultura del macho que acumula mujeres violadas tanto como dinero ganado desde el sudor, la expropiación y la sangre social.

¹¹⁵ El propio origen del Estado en Guatemala no puede entenderse sino a través de la generalización constitutiva del *ser servido*, en tanto elemento vital de las relaciones de dominación. Una oligarquía se considera con el derecho a *ser servida*, no de servir, lo cual se muestra en que incluso su cuerpo público, el Estado, no debe ser retroalimentado como pago en su forma de impuesto. Los Estados oligarcas desprecian pagar impuestos, no por su reafirmación cosmopolita en von Mises o Hayek, sino en su atascada defensa del privilegio como norma de su existencia social.

¹¹⁶ Esquit, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁷ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 280.

La violencia sexual, como presencia del poder finquero, está acompañada de toda una organización de la violencia de la actividad social de la comunidad campesina. La sexualidad como violencia se organiza como correlato del orden social imperante y de la prohibición del mismo a un placer vivido desde la comunización social. Ahí donde los individuos deben cargar con el peso de la tradición de la propiedad, del honor estamental, del orgullo del macho, del grito y el acatamiento, la irrupción no reflexionada del dolor, miedo y soledad propia se expresa como violencia que mantiene los cánones que oprimen socialmente el cuerpo mismo del dominante. No obstante, la violencia que le corrompe su capacidad social se le presenta como necesidad de profundizar aún más los propios marcos de sentido y seguridad, es decir, afirmando el mismo carácter cósmico que le hace sufrir y elevando al panteón divino la propiedad privada como necesidad, la dominación y control sobre los hombres. El poder finquero, desde este análisis, lleva el germen de la violencia contra todo grupo social del que siente una tarea pendiente, un servicio no realizado o, peor aún, del colectivo insubordinado contra la propiedad territorial y las relaciones de poder directo. Incluso allí donde el finquero desarrolla más bien un carácter paternalista con sus mozos o jornaleros, el bien social otorgado está medido en la balanza de la obediencia que debe recibir. Si la filantropía finquera y señorial no es respondida desde la continuidad de la subordinación, la violencia se descarga sobre el beneficio y los beneficiarios. La caridad del finquero, tan entrañada en el catolicismo jerárquico-mítico, sólo reconoce la buena obra como relación que espera el acatamiento de la propia voluntad en el trabajo y la servidumbre en general. Si esto no se realiza, si incluso el carácter paternalista del finquero es rebasado y cuestionado, la violencia constitutiva desde la decepción se convierte en furia que arrasa para restablecer el equilibrio roto por la

insubordinación. Aquí, de nuevo, el estamento finquero *manifiesta la posibilidad del exterminio* como potencialidad en el restablecimiento de sus relaciones de dominación.¹¹⁸

¹¹⁸ Esta violenta posibilidad se desencadenó históricamente en las campañas de masacre y represión en El Salvador, 1932, como medida para castigar la osadía de las comunidades campesinas pipiles de haberse levantado contra las fincas y los cuarteles militares. Incluso habría que plantearse qué tanto esta tendencia totalizante del eje finquero, en El Salvador y Guatemala, puede rastrearse hasta los planes contrainsurgentes en Morazán 1981 y Quiché-Huehuetenango 1981-1982.

IV. EXPROPIACIÓN TERRITORIAL Y APROPIACIÓN DEL EXCEDENTE DE TRABAJO

Son dos los pilares a partir de los cuales se fundaron las principales características del Estado en Guatemala: la expropiación territorial y la apropiación estamental del excedente de trabajo. Ambas son el eje instaurador de las condiciones de producción, y reproducción, de la renta finquera en el país. Corresponde ahora captar el momento de la embestida finquera contra las comunidades indígenas. De manera que lo expuesto en el capítulo anterior es tratado ahora desde la producción del Estado como tal y la conformación del eje productivo finquero. Esto que Marx llama el ataque contra los “productores independientes”¹ es, en esta exposición, la vinculación dialéctica de cómo, a medida que *se desintegran las condiciones de producción autónoma* de valores de uso de las comunidades indígenas, inversamente, *se integra, fortalece y centraliza el Estado* aglomerador de la nueva clase finquera. Es decir, cómo el Estado constitutivamente surge de la negación del carácter autónomo de las

¹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 728.

comunidades indígenas. Para esto es indispensable comprender cómo la expropiación y privatización de las tierras —con su paulatina mercantilización— fue un choque contra la forma, antes descrita, de las comunidades indígenas en ese momento histórico. Asimismo, a medida que la tierra se enfrentaba al indígena, en tanto propiedad del otro estamento, cómo se fueron transformando las formas del trabajo, desde un activo papel estatal de coacción laboral hasta la acumulación de despojo evidenciado en las condiciones del trabajo asalariado bajo reminiscencias aún de carácter servil. Sólo así podremos proponer lo que consideramos central en una relectura crítica de la historia regional: cómo se fue expandiendo la totalización capitalista desde la particular forma de la producción de renta finquera, con los momentos de rearticulación del trabajo forzado y la generación de un mercado de tierras y trabajo.

1. EXPROPIACIÓN FINQUERA DE LA TIERRA

Las comunidades indígenas, en tanto productoras de valores de uso, no concebían la naturaleza como simple *instrumentum* de su reproducción. La tierra es un elemento corporal en la constitución del individuo social y de la comunidad, un nexo entre su actividad y el movimiento natural de las estaciones, del agua, del sol, de los cerros y de los animales. Por eso la relación comunica con suma importancia la experiencia particular de lo que no es humano, allí donde hay un espíritu del cerro que habla al hombre, la comunidad recuerda al cerro y le ofrece velas. El recuerdo se asocia a los cerros y los ríos porque, al contrario de una historia que ve el pasado como acumulación de momentos muertos, esta relación sabe penetrar lo vivo de la naturaleza y del ser humano. La forma estamental del poder, expresada en la reconfiguración de la finca desde el impulso capitalista, conlleva toda otra concepción y experiencia de la tie-

rra, de la comunidad, como ya se ha visto en el capítulo anterior. Desde el pensamiento señorial, la comunidad *india* es comunidad sierva, cuerpo colectivo destinado a la coacción que se naturaliza en la propiedad territorial. Tierra y comunidad devienen objetos de dominación para el fin externo, la subyugación del valor de cambio estamentalizado. Esto ya estaba presente en las formas de la encomienda, el tributo y la hacienda: la subordinación concreta. Este es un profundo choque entre la forma social finquera y la forma estamental de la comunidad indígena, es decir, entre la particularidad basada en el valor de uso y el proceso de totalización que lleva en sí la forma finquera desde el impulso capitalista, pese a que su núcleo sea la coacción directa sobre el trabajo. A continuación veremos la lógica de expropiación finquera y cómo la misma nos muestra la lucha entre socialidades distintas, a través del ataque finquero del cuerpo colectivo de la comunidad indígena y su transformación en tanto espacio de subordinación.

A. Proceso de expropiación

Las condiciones de producción del valor de cambio-café no fueron las mismas que aquellas en las que reposaba la grana-cochinilla. Contrario a esta última, el café exigía una extensión territorial de plantación mucho mayor y requería una movilización de brazos enorme, especialmente en época de cosecha. Desde estas condiciones la Revolución liberal-finquera desató un ataque a la propiedad territorial de origen estamental-colonial, aquel orden que había sido defendido durante la resistencia y lucha comunitaria contra el régimen de Mariano Gálvez. Para llevar a cabo esta enorme transformación de la propiedad territorial y fomentar las condiciones de movilización laboral, los liberales contaban con un creciente proceso de centralización estatal-militar, heredado del régimen

carrerista, a través del cual lo regional podía coordinarse contra cualquier conato rebelde. La experiencia acumulada por el estamento finquero también jugó un papel importante en la manera como se llevarían a cabo las expropiaciones territoriales. Primero, su ataque de expropiación trató de mantener el descontento regional desarticulado. Incluso ahí donde se suscitaba malestar y enfrentamiento, como en el caso de San Sebastián, Tutuapa y Tacaná en la Costa y Bocacosta del Pacífico, la estrategia era crear una red de avisos administrativos locales para solicitar el apoyo estatal centralizado. Segundo, la expropiación territorial buscaba consolidar relaciones de dominio que llevaban décadas de lucha en las regiones, tal como fue el caso de San Marcos desde 1850. Por lo que el combate por el poder municipal, monopolizado por ladinos y extranjeros propietarios relacionados al gobierno central, se buscó consolidar como administración local que regionalizaba el dominio sobre las comunidades indígenas. El ladino personificaba entonces la tendencia de expropiación de las tierras comunales, intrínsecamente constituido como extremo antagónico-estamental de las comunidades indígenas.

Tercero, la expropiación no fue un orden de la propiedad impuesto de un día para otro en toda Guatemala. Entenderlo así equivale a pensar en términos de bloques que se cierran a partir de la instauración de regímenes. Al contrario, como hemos remarcado en el segundo capítulo, el proceso de síntesis entre forma estamental y forma-capital conllevó una conflictividad abierta desde las especificidades regionales y de las comunidades que se enfrentaban. Asimismo, las crisis y recuperaciones en el mercado mundial redujeron o estimularon la apropiación territorial en distintas partes del país McCreery² nos lo expone de la siguiente manera: “A pesar de que

² David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994, p. 161. Las cursivas son nuestras.

eventualmente el café captó los recursos del campo en Guatemala como ninguna mercancía lo había hecho antes, la producción se expandió de manera errática, *bajo un ritmo conducido por las altas y bajas del mercado mundial* y condicionado por circunstancias regionales peculiares, así como *patrones de aceptación y resistencia entre la población rural*". Este historiador nos plantea varios puntos centrales para comprender las luchas e imposiciones que se llevaron a cabo en distintos momentos y regiones desde el régimen liberal. En primer lugar no hacía falta expropiar toda la tierra, sino más bien iniciar localmente desde los intereses regionales por desarrollar la caficultura. Al evitar un ataque frontal a todas las comunidades a la vez, la forma estatal finquera trataría de solucionar las protestas de acuerdo a las posibilidades de su fuerza administrativa y militar. El haberlo hecho posiblemente hubiera provocado un descontento y una rebelión social semejante a la de la década de 1830. En segundo lugar, como lo resalta de manera interesante Carol Smith,³ los liberales diferenciaron sus objetivos de ataque dentro de la comunidad indígena, aprovechando procesos de diferenciación económica interna, de relaciones distintivas entre autoridades indígenas y del común.

Vemos que *el ataque finquero-liberal fue diferenciado*. Las reformas liberales de Barrios no se abalanzaron por entero contra toda la comunidad indígena, sino atacó una *comunidad escindida* entre los nuevos diferenciados económicamente por el comercio, los principales, y los campesinos pobres indígenas. Luego las reformas no enfrentaban a toda la comunidad, sino sólo a los más pobres o a las aldeas alejadas. En segundo lugar, los finqueros buscaron maneras de no expropiar completamente la tierra comunitaria: uno, para que los indígenas pudieran regresar el resto del año y cultivar para la

³ Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, abril de 1984, p. 205.

producción de valores de uso;⁴ dos, para evitar revueltas sociales. Luego el recién instaurado régimen liberal tomó medidas para realizar las expropiaciones de tierra en las comunidades (pueblos, aldeas, caseríos), tanto como medida de control a la posible subversión, como conveniencia de oferta de trabajo barato guardando sus condiciones de reproducción.⁵ De hecho la lógica de la expropiación liberal fue expropiar las tierras sin quebrar la comunidad indígena de una vez por todas.⁶ Más bien, la finca aquí se nos presenta como un proceso de inversión social, de dislocación, del paso de la producción autónoma de valores de uso a la coaccionada situación de dependencia fomentada por la producción de valores de cambio agrícola. Así, por ejemplo, vemos en el Mapa 2 cómo las principales áreas cafetaleras se concentraron en la Bocacosta, allí donde inician los pisos ecológicos asociados a las comunidades indígenas del Altiplano, en los actuales departamentos de San Marcos, Quetzaltenango,⁷ Retalhuleu, Suchitepequez, Sololá, Sacatepequez y Escuintla. En esta área habitaban indígenas de distintos pueblos mam, k'iche', tzutujil, kaqchikel, poqomam. Una excepción a este patrón que sigue la cadena montañosa de la Sierra Madre es la re-

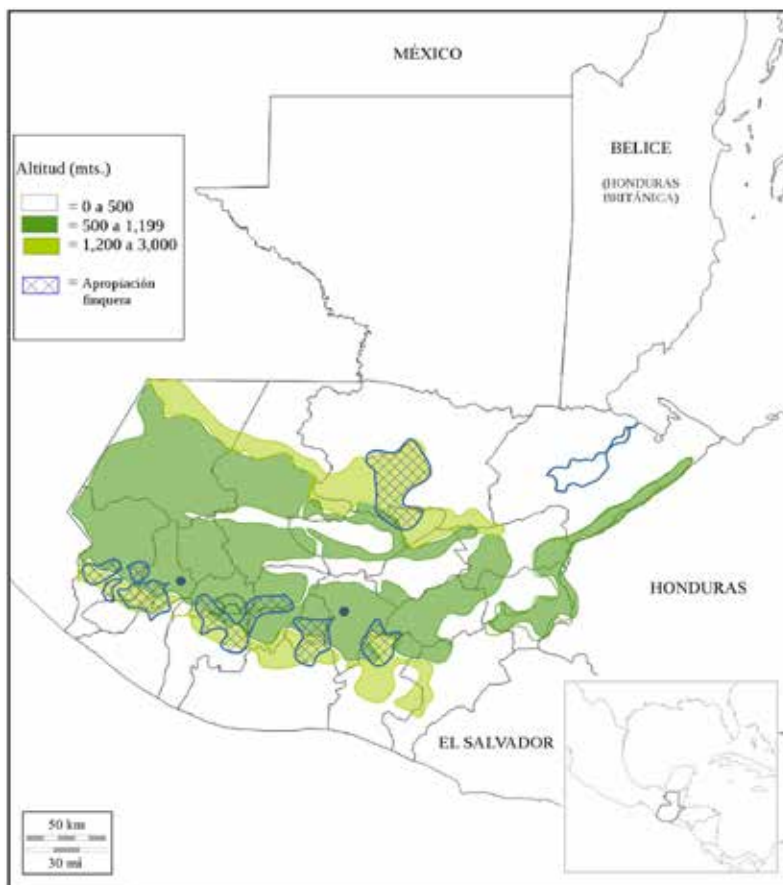
⁴ Incluso aquí, como veremos más adelante, el regresar a la comunidad de origen no implicaba estar fuera de la forma finquera. Muchas veces las antiguas tierras comunales en el Altiplano habían sido expropiadas por finqueros que buscaban asegurar el trabajo en sus propiedades de la Bocacosta, esto a través de permitirles usar tierra con el compromiso de bajar a las fincas.

⁵ David McCreery, "An Odious Feudalism': Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920". En *Latin American Perspectives*, vol. 13, núm. 1, invierno de 1986, pp. 104 y 105.

⁶ David McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 63, núm. 4, noviembre de 1983, p. 738.

⁷ Respecto los pisos ecológicos y los agroecosistemas indígenas mam, véase el trabajo de Stefania Gallini (*Una historia ambiental del café en Guatemala: la Costa Cuca entre 1830 y 1902*, Guatemala, Avancso, 2009) sobre la Costa Cuca, novedoso en su detallada reflexión sobre las comunidades y los ecosistemas desde la imposición y el control de los territorios por la economía cafetalera.

Mapa 2. Producción cafetalera en Bocacosta, 1930



Fuente: elaboración propia, con base en mapa de John Swetnam, "What Else did Indians have to do with their Time? Alternatives to Labor Migration in Prerevolutionary Guatemala", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 38, núm. 1, octubre de 1989, p. 92 y datos topográficos.

gión cafetalera de Alta Verapaz, habitada predominantemente por indígenas q'eqchi y achi en los departamentos de Alta Verapaz y Baja Verapaz. Este mapa muestra las áreas de cultivo de café, sin embargo las expropiaciones a tierras comunitarias se dieron en todo el Altiplano Indígena, sobre todo en lo que hoy son los departamentos de Huehuetenango, Quiché y Chimaltenango.

Recordemos que los ataques a las tierras comunales venían dándose desde finales del siglo XVIII, aún bajo el gobierno colonial. Ya en época independiente, los gobiernos liberales habían decretado leyes de expropiación de las consideradas tierras baldías, sobre todo entre 1825 y 1829.⁸ El Estado en Guatemala estaba surgiendo desde un reordenamiento social de la propiedad territorial, definiéndola, demarcándola y destinándola a la producción que estimulara la apropiación de la renta *india*, bajo la égida ideológica del *progreso* y la *civilización*. En 1835 el gobierno de Gálvez intentaba llevar a cabo una remediación de las tierras comunales,⁹ situación que le resultó difícil ante la conflictividad abierta que existía y el temor a que las tierras fuesen dadas a particulares fuera de la localidad, o bien entregadas a las municipalidades contiguas. No estaban equivocadas las comunidades, precisamente porque en 1836 el Estado liberal promovía la privatización de las tierras comunales. El objetivo del gobierno de Gálvez era *clarificar* la propiedad de las tierras comunales y eliminar la “confusión” reinante. Los catástros suelen ser la oficialización de *lo ya apropiado* y la preparación de un *nuevo ataque* sobre la tierra. Sin embargo, a pesar de los enormes conflictos entre las comunidades por las tierras colindantes y mojonos, dicha *confusión* permitía mantener las disputas desde las comunidades

⁸ Robert A. Naylor, “Guatemala: Indian Attitudes toward Land Tenure”, en *Source: Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 4, octubre de 1967, p. 628.

⁹ Matilde González, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'*, 1880-1996, Guatemala, AVANCSO, 2002, p. 42.

concretas y no ser impelidas al Estado central, en tanto mediación externa con propios intereses de apropiación.¹⁰ El ordenamiento estatal de la propiedad privada es el augurio tanto de la expropiación como de una nueva mediación del dominio. El Estado no es un ente neutral ni es un simple instrumento al servicio de las clases dominantes.¹¹ Implica, más bien, un enfrentamiento a las posibilidades de subsistencia autonómica de los pueblos e individuos, reforzando o imponiendo relaciones de dominación y de dependencia, sea bajo una relación de poder directa-personal, o bien bajo la mediación mercantil de poder indirecto-impersonal capitalista. Esto, claro está, dependerá de las condiciones históricas, de las relaciones de producción y del desarrollo de las fuerzas productivas.

Sólo la revuelta popular impide que el Estado aúne en el proceso de separación entre comunidad concreta y las condiciones objetivas de su reproducción autónoma. No obstante el régimen conservador-carrerista a pesar de haber concentrado sus esfuerzos en limitar las reformas liberales, pronto, a medida que se instauró y centralizó, fue propiciando condiciones de expropiación. El propio Rafael Carrera habría de hacerlo al quitarle 1 000 caballerías a la municipalidad de Suchitepequez, en la fértil tierra de la Costa del Pacífico.¹² Una expropiación tan abierta no fue lo común durante el régimen conservador, pero el germen del proceso de lucha si empezaba a verse en el horizonte de las disputas regionales. Para esto el censo enfiteútico fue la mediación estatal-regional que permitiría, posteriormente, pasar a constituirse en una privatización *de facto*. El censo enfiteútico fue una forma contractual entre las autoridades municipales y los particulares, a través de la cual los primeros

¹⁰ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 57.

¹¹ Cfr. Werner Bonefeld, "El Estado y el capital: sobre la crítica de lo político", en A. Bonnet, S. Holloway y J. Tischler, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. 1, México, UAP/ Herramienta, 2005, p. 45.

¹² McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 74.

cedían una parte de la tierra comunal para el uso privado de los segundos, generalmente permitiéndoles el uso agrícola de la misma, desde un pago estipulado por el alquiler del terreno.¹³

La forma estatal de los conservadores, con su creciente proceso de centralización y ampliada dirección regional, concedió las condiciones del censo enfiteútico como forma adecuada a sus orígenes: lo comunitario sobre lo individual. El censo enfiteútico permitió este vínculo, pero a medida que *lo comunitario se mediaba a través de lo municipal*, el poder estatal podía regir un proceso de expropiación aún establecido desde el alquiler y el reconocimiento de la tierra. Pero si la dirección municipal sustituía paulatinamente la decisión comunitaria, luego el alquiler estaba a un paso de ser expropiación efectiva de las tierras comunales, como efectivamente pasó con el régimen liberal a partir de 1871. Aquí lo estamental ladino fue central en tanto el poder municipal adquirió el carácter de un enfrentamiento contra las comunidades indígenas. La municipalización de la propiedad territorial fue el primer paso estatal para la privatización impulsada por ladinos y extranjeros.

Lo que proponemos es que la forma social finquera no debe ser entendida solamente a partir de la Revolución liberal de 1871, sino a través del proceso de constitución social-estatal en la apropiación del territorio y su énfasis en la producción de valores de cambio, estimulado desde el régimen conservador en 1850.¹⁴ El germen del

¹³ Respecto al censo enfiteútico en la Costa y Bocacosta del Pacífico, consúltese en McCreery, *ibid.*, pp. 170 y 185. Un importante estudio del uso de esta forma jurídica-expropiadora en el Altiplano indígena, especialmente en el municipio de Colotenango, en el departamento de Huehuetenango, fue el realizado por Rosa Torras, “*Así vivimos el yugo*”. *La conflictiva conformación de Colotenango como municipio de mozos (1825-1947)*, Guatemala, AVANCSO, 2007, p. 73.

¹⁴ La finca, recordemos, tiene como fin la producción para el mercado. No obstante, esto no significa que dentro de sus linderos todo fuese producción de valores de cambio, pues estaba dividida en sí en espacios destinados para la subsistencia del mozo. El arrendamiento en trabajo y producto fue una forma de renta

finquero venía haciéndose presente desde la lucha estamental desatada en la década de 1830 y resistida por las revueltas comunitarias. Este proceso de lucha desde lo regional se iría concretizando a partir de 1871 en tanto ampliación del proyecto estatal-nacional. Vemos entonces que la forma social finquera se va generando como lucha en los intersticios del régimen conservador y su proceso de centralización estatal, pero se va concretando en la oficialización del proceso de expropiación impulsado por la Revolución liberal. Es con el Decreto 170, el cual data de 1877, que el proceso social de lucha por la expropiación deviene política estatal. En el mismo se cancela el censo enfiteútico y se autoriza la compra de la tierra para establecer la propiedad privada. Este decreto sería la imposición del Estado sobre la comunidad indígena productora de valores de uso, quebrando el endeble pacto erigido como norma durante el régimen conservador. No sólo eso, el Decreto 170 avalaba la apropiación territorial por individuos afines al Estado, lo cual consolidaría el dominio regional bajo la protección del Estado-nacional. Esto significaba que el ejército se constituiría en el garante de la propiedad privada latifundista, opuesto constitutivamente a cualquier intento de las comunidades por reclamar su tierra o desobedecer lo decidido por el Estado. Consecuentemente el ejército sería la articulación armada centralista del ataque estamental de ladinos, criollos o extranjeros envueltos en este proceso. Esto se constata en que, efectivamente, el Ejército de Guatemala sea el brazo armado del estamento finquero contra los indígenas, incluso negando en la medida de lo posible el ingreso a dicha institución a los indígenas hasta finales del siglo XIX. El ejército, como el valor de cambio, nace y se impulsa estatalmente como *no-indio* en la especificidad de Guatemala.

que reproducía la producción de valor de uso desde la mediación del terrateniente como apropiador del excedente de trabajo. Así pues, la finca es subordinación estamental que divide y administra los espacios de producción para el mercado y para la subsistencia directa.

Imagen 4. El ejército estamental, 1915.
En el centro Manuel Estrada Cabrera



Fuente: J. Bascom Jones, William T. Scoullar y Máximo Soto-Hall [eds.], *El “libro azul” de Guatemala*, Nueva Orleans, Searcy & Pfaff, 1915, p. 201.

Título de la fotografía: “Respetuoso homenaje del Ejército de la República a su Jefe Político”.

Pero así como el Decreto 170 fundaba las bases de una sociedad *estamentalizada* desde el impulso capitalista, también reconstituía la relación del *indio* en la propiedad territorial nacional. Primero, el artículo 13 de este decreto establecía que *todos* podían aplicar a la compra de tierra en los ejidos, fuese o no en área cafetalera.¹⁵ Este *todos* podía bien referirse a individuos ladinos o comunidades indí-

¹⁵ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 186.

genas, por lo que aceleró el proceso de certificación y legalización de las tierras comunales, debiendo las comunidades, en la mayoría de los casos, pagar al topógrafo o medidor oficial con el fin de ser reconocidas sus tierras por el Estado, es decir, por la instancia promotora y rectora de la propiedad privada (véase Mapa 2).¹⁶ Frente al ataque, la defensa en los mismos términos impuestos por el atacante. De nuevo, como en 1835, el Estado se conforma a partir de la clarificación de la propiedad privada y de instituirse a sí mismo como garante neutral del derecho, si bien expandía el ataque expropiador como afirmación de sí mismo. El Estado es momento del ataque de expropiación, por mucho que permita el reconocimiento de la propiedad territorial indígena. De hecho este reconocimiento es la otra cara de la moneda, es decir, del otorgamiento de la tierra apropiada de antemano simbólicamente por el Estado. Así como el Rey otrora legitimaba su soberanía sobre un continente entero a través de su papel evangelizador, en la misma sintonía reposa el Estado al justificarse como garante de la voluntad de la sociedad entera, bajo terminología liberal en este caso.

Esta previa y correlativa apropiación abstracta se verifica en la forma jurídica de la tierra *baldía* o la llamada *exceso*.¹⁷ El momento jurídico abstracto es, de hecho, posibilidad de robo de las tierras comunales, fuese porque las comunidades no pudiesen demostrar su propiedad de uso ancestral, o bien porque se consideraba que su posesión era demasiada para los ocupantes. Ironía sangrienta el que los gurús del progreso y la civilización deniegan la vasta propiedad

¹⁶ Ese mapa muestra las municipalidades de Guatemala con más de 2 001 manzanas de café cultivado hacia 1930. Este mapa fue hecho por John Swetnam, "What else did Indians have to do with their Time?", *op. cit.*, p. 92, quien a la vez se basó en el trabajo de José Quiñonez en el Directorio General de la República de Guatemala, 1929.

¹⁷ McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala...", p. 739, del mismo autor *Rural Guatemala*, p. 238; Torras, *op. cit.*, p. 71.

territorial a la comunidad concreta —indígena, mestiza— mientras la cimentan como norma nacional en el propietario individual finquero. Se reitera entonces el doble carácter del Estado como amenaza, expropiación, aval de robo y consolidación, defensa de lo dado y reproducción. Es, como vemos, el régimen liberal el primero en revolucionar la propiedad territorial en Guatemala desde los conflictos de finales del siglo XVIII. Puede verse como una *contrarrevolución al valor de uso*, precisamente en la medida en que afirma su carácter no-indio y campesino popular desde la consolidación del finquero. El mismo que propicia la expropiación desde la forma social finquera es el que consolida la ya menoscabada propiedad comunal. Esta forma estatal, fundada desde el asalto y expropiación de las tierras generalizada en el *territorio nacional*, sería la base de la explotación y marginación de las comunidades productoras de valores de uso, principalmente indígenas. Aquí el dolor impuesto lleva una enorme negación escondida en su seno, precisamente la que parte de la construcción del Estado de Guatemala.

B. *Ataque al cuerpo social de la comunidad*

Cuando los topógrafos estatales, resguardados a veces por milicias, se enfilaban a la medición de un terreno, no sólo estaban recorriendo un área territorial donde residían los indígenas, *sino el mismo cuerpo colectivo de su comunidad*. Si no se tiene en cuenta la profundidad de este ataque al cuerpo colectivo de la comunidad indígena, a los cerros considerados con espíritu y nombre propio, a los antepasados enterrados y al maíz histórico-específico, luego no se puede comprender la embestida y la enorme potencialidad de la lucha. *El robo se recuerda* en los cerros con los cuales se habla y se ora, aunque la socialidad subordinante de la propiedad privada pretenda hacer olvidar la experiencia histórico-comunitaria. El des-

garramiento corporal de la comunidad indígena se vivió en tanto ruptura y proceso de expropiación. Como hemos indicado, la forma finquera no abolió las tierras comunales o ejidales, en cambio sí introdujo la presión característica del esclarecimiento de la propiedad privada. El impulso expropiador de la forma finquera *en constitución* no fue la misma en toda Guatemala, antes bien las particularidades regionales son centrales para entender la ruptura y el proceso que conllevó históricamente esta forma de propiedad privada y socialidad subordinante. De nuevo David McCreery nos aporta claves notables para develar el proceso de expropiación finquera.

A través de un detallado estudio, McCreery propone una tipología que muestra el impacto del café en los distintos pueblos de indios. Primero, está el grupo de pueblos que se vieron inmediatamente afectados por la expropiación finquera, sobre todo aquellos localizados en la franja de la Bocacosta que va desde San Marcos, Quetzaltenango, Suchitepequez, Escuintla, así como algunos lugares en Santa Rosa y Jutiapa. “Con algunas excepciones, estas comunidades rápidamente se encontraron abrumadas por el nuevo cultivo. Sus tierras fueron convertidas en producción cafetalera a gran escala en manos de elites ladinas y su población fue reducida al trabajo en el café”.¹⁸ Aquí el choque fue directo y la fuerza estatal se expresó como expropiación abierta. Segundo, en los pueblos de Alta Verapaz también fue inmediato el enfrentamiento, despojando a las comunidades de las tierras mejor comunicadas, centrales y en mejores condiciones para la caficultura. Las comunidades debieron lanzarse a rescatar, mediante la solicitud de título de propiedad, algunas tierras comunales antes que los finqueros las tomaran. Aquellas que no lograron este procedimiento y se vieron rápidamente confiscadas, pudieron sin embargo, para finales del siglo xix, salir a la vasta zona de tierras aún incultas al norte de Cobán, incluida la

¹⁸ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 244.

tierra cálida a través de la cual la sierra descende a la selva. Esto motivó la expansión de los pueblos q'eqchi hacia el norte y oriente, lo cual es distintivo de la manera como penetró el café en su región.

Tercero, los pueblos adyacentes al área cafetalera de la Bocacosta. Las prácticas de cultivo entre tierra fría y tierra caliente se vieron segmentadas por la expropiación finquera, sobre todo en estos pueblos localizados en el Altiplano, justo donde comienza el descenso de la Bocacosta. Aquí argumentaron el uso histórico de estas tierras desde antaño, sobre todo para cultivar aquello que en la región fría no se daba. En las tierras cálidas y lluviosas de la Bocacosta se podía cosechar el maíz varias veces al año, contrario al área fría. El Estado, apoyando por entero la mercancía, consideraba inútil la agricultura de subsistencia, por su carácter meramente reproductivo y el peligro, para ellos, de que permitiera las condiciones de autonomía de las comunidades. Cuarto, pueblos ubicados en el Altiplano pero con una tradición de acceso y uso a las tierras bajas-cálidas. La tendencia, según McCreery, fue a quebrantar dichos territorios estableciendo un control estatal, diferenciado estamentalmente, sobre estas áreas que legalmente había pertenecido a municipalidades localizadas en tierra fría. El poder municipal, monopolizado por ladinos propietarios, se convirtió en una extensión de las redes de expropiación finquera. “El patrón, en ese entonces, fue la pérdida de control de las municipalidades del altiplano sobre sus posesiones o poblaciones localizadas en tierra baja y de la pérdida de control de los indios residentes sobre el gobierno local y las tierras comunales”.¹⁹ Finalmente, quinto, los pueblos localizados en el Altiplano y sin reclamos sobre las tierras bajas-cálidas. En estos pueblos la tierra comunal de tierra fría había sido la base de la subsistencia, aunada a un comercio en pequeña escala para conseguir productos de la tierra cálida. La forma finquera, es decir,

¹⁹ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 246.

la expresión particular de la propiedad privada como rearticulación estamental desde el proceso de totalización, llegó como compulsión al trabajo en las tierras bajas y como fincas de mozos. Si bien inicialmente las fincas de gran tamaño se localizaron sobre todo en la Bocacosta, la expropiación estamental amenazó constantemente la tierra comunal y el poder municipal, auspiciado por ladinos propietarios. Dicho proceso concentró sus esfuerzos en mantener el ciclo del trabajo en las fincas de la Bocacosta de distintas maneras, como veremos en el siguiente apartado sobre la apropiación del excedente de trabajo. Esta tipología, planteada por McCreery, nos permite ver la especificidad del área expropiada y las situaciones particulares que debieron enfrentar los distintos pueblos indígenas en distintas regiones. Ahora veamos cómo dicho proceso fue, sobre todo, un ataque al cuerpo colectivo de la comunidad en movimiento.

a. La servidumbre colectiva
como nacionalización guatemalteca

La finca es impulso de apropiación y subordinación, la naturaleza deviene objeto en ella y la comunidad se naturaliza, a su vez, como trabajo debido al estamento dominante. Su flujo de dominación se despliega como quiebre de las capacidades autonómicas de la comunidad, ahí donde las encuentra las ataca para convertir la socialidad manifiesta en subordinación. La forma social de la propiedad, desde su vínculo estamental, fue la concreción de un proceso centralizador del Estado y de una identificación de la comunidad indígena como sierva colectiva. Por eso los estudios sobre la ciudadanía que no parten del proceso de totalización y síntesis, del movimiento contradictorio entre forma estamental y forma-capital, son tan limitados y no captan el proceso mismo del sometimiento social. Buscan un Estado *incluyente* pero no critican al Estado mismo. Decir, por

ejemplo, que el régimen liberal fue contradictorio porque afirmaba la ciudadanía mientras diferenciaba las obligaciones entre indios y ladinos, sólo toca la superficie del problema y no la lucha histórica desde la especificidad estamental. El Estado es, desde su más duro núcleo relacional, una *espacialización del poder* y una clasificación que se constituye a partir de la separación entre el trabajador y el ciudadano. Al indígena en Guatemala, históricamente conformado como estamento dominado, no se le concibió jamás como ciudadano ni como parte de la nación desde la forma social finquera. Se le concibió llanamente como la negación de la civilización y el progreso, se menospreciaron sus idiomas y sus prácticas por ser considerados un atentado contra la homogeneidad de lo nacional. La comunidad indígena fue pensada como elemento de la tierra que se estaba expropiando, simple valor de uso para la explotación estamental que venía integrado a la propiedad de la tierra.

La forma ciudadano, por el contrario, tiende a establecerse en sociedades donde la mediación mercantil capitalista ha expandido el intercambio entre propietarios como norma de la política desplegada en tanto homogeneidad estatal. En Guatemala este proceso no puede ser calcado de la construcción de los estados capitalistas de Europa occidental o Estados Unidos, al contrario, tal como el valor de cambio fue protegido y estimulado desde la diferenciación estamental, asimismo las relaciones que crean orden y forma estatal son un enfrentamiento contra las comunidades no reducidas al canon de dominación expandido como nacionalización del poder. El estamento *indio* debía sobrevivir como relación objetivada de la servidumbre colectiva, jamás como posibilidad autonómica. De ahí que la concentración de la fuerza estatal y el monopolio de la violencia,²⁰ nacieran como centralización armada y amenaza

²⁰ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004.

de castigo contra el *indio* rebelado. Concebir al ejército como garante de la soberanía nacional, desde los pueblos tan diversos en Guatemala, es sinónimo de sometimiento colectivo de las comunidades al canon de servidumbre colectiva. Como proceso paralelo, la nacionalización del *indio* como siervo colectivo fue la difusión del dinero como coacción, como ataque a la relativa autonomía de la comunidad indígena. La monetización de la producción, por muy endeble que fuese al inicio, no surgió de la forma contractual del intercambio entre propietarios reducidos al canon equivalente mercantil. El dinero, arma universal del sometimiento y la homogeneidad social, se impone violentamente sobre los pueblos indígenas y, en sus inicios (1871-1920), está intrínsecamente vinculado a la dominación personal finquero-estamental.

La figura del *todos* nacional iba acompañando de cerca este proceso, justamente porque ahí donde el Estado avalaba la compra de tierra por el *ciudadano*, la relación particular del dinero y la comprensión de la tierra como mercancía-señorial chocaban en realidad con la vivencia comunitaria de su territorio en tanto cuerpo colectivo de su subjetividad social. Apropiciada la naturaleza e iniciado el proceso de producción del café, la comunidad misma estaba siendo atacada en la instrumentalización de la naturaleza por el valor mercantil. “Solamente con él [el capital] la naturaleza deviene un puro objeto para el hombre; un puro asunto de utilidad; que cesa de ser reconocido como fuerza para sí; y asimismo el conocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece como ingenio destinado a someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo, sea como medio de producción”.²¹ Aquel sentimiento social de relación directa entre comunidad indígena y tierra, fue refutado por la expropiación. Así pues, aunque hoy en día el proceso

²¹ Karl Marx, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, Éditions Sociales, 1980, p. 349.

de apropiación dé por sentada la relación social que establece la propiedad privada, en realidad ésta ha sido una hostilidad histórica tanto contra la naturaleza como contra el colectivo humano. La naturaleza sojuzgada deviene, desde esta violenta forma relacional constitutiva, socialidad subordinante de la comunidad concreta. La gran propiedad territorial finquera, el llamado latifundio, es en el fondo una fuerte embestida contra la multiplicidad social de las comunidades productoras de valores de uso. Por eso a la autonomía los gobiernos y finqueros la nombraron salvajismo, la aversión al dinero la llamaron falta de civilización y cultura,²² a la producción de subsistencia la catalogaron como atraso y desinterés por el progreso. La comunidad concreta, desde esta violentísima relación, es transformada en sierva colectiva en un proceso de síntesis que

²² Cuando usamos el término *aversión* no hablamos de un conflicto consustancial o naturalizado entre dinero y comunidades indígenas. Nos referimos a un proceso histórico donde las relaciones de producción van transformándose junto a sus mediaciones. En la América española, la lucha de la Corona porque la tributación se hiciera en moneda, no en especie, obedece también a las necesidades del mercantilismo y las disputas interestatales europeas durante el siglo XVIII. La formación estatal y mercantil europea repercute, pues, en los propios ámbitos de producción y circulación mundiales, las Colonias por ejemplo. Este desarrollo es tanto exógeno como endógeno, es decir, con condiciones sociales que posibilitan estos cambios desde la propia forma estamental y mercantil en América y en la Capitanía General de Guatemala. Localmente, en la Capitanía de Guatemala, nos referimos a los periodos de reformas tributarias, primero Borbónicas y luego en la época inmediatamente posterior a la Independencia. Como ya expusimos en el primer y segundo capítulo del libro, las reformas tributarias y municipales fueron sentidas como un aumento en la explotación del trabajo familiar y doméstico, como también parte de un proceso de enajenación legalizada de las tierras comunales, paralelamente cada vez más mercantilizadas o declaradas sin propietario individual. Así, pues, el dinero es parte de una mediación histórica que choca con la tenencia de la tierra y un grado de autonomía social. Es una relación conflictiva que va cambiando históricamente, tanto en este periodo de abierta lucha estamental —con el Estado y el mercado en formación—, como luego de la ola de expropiaciones finqueras y coacción indio al trabajo desde 1860, en distintos momentos en imposición y lucha, como se ha visto, en la *forma* que adquiere la mediación.

tiende, potencialmente, a la explotación cósmica capitalista sobre sus obstáculos en inicio estamental-señoriales.

b. Lucha de los nombres y los idiomas

La intensidad de la embestida finquera en Guatemala se puede rastrear incluso en los simbolismos que acompañan el despojo agrario. El idioma castellano fue parte de este movimiento de reconfiguración de las relaciones de poder directas-estamentales. El proceso de totalización en tanto construcción del Estado-nación, si bien difirió enormemente de la construcción de la nacionalidad francesa o alemana, compartió en común la idea decimonónica de la homogenidad en el idioma, bastión centralizante contra la multiplicidad de idiomas existente en los territorios apropiados simbólicamente por el Estado. Incluso, como pasó en Guatemala, ni siquiera se les aceptó como idiomas, siempre se les quiso reducir de categoría llamándoles peyorativamente *lenguas* o *dialectos*, si bien hoy el primero sea sinónimo de idioma y el segundo sea una variación local de un idioma. La Revolución finquera-liberal fue, por eso mismo, una ofensiva del idioma y los nombres contra el lenguaje de las comunidades indígenas. Ahí donde transmuta todo en propiedad privada, el Estado se da asimismo el derecho de nombrar, de distinguir, de clasificar, independientemente de que los cerros, los valles o los parajes ya hayan sido experimentados históricamente por una comunidad y, por lo tanto, *posean un nombre asociado a una vivencia*. El nombre castellano impuesto por los liberales promovió el olvido y el avasallamiento de la previa experiencia de los grupos relacionados con los parajes o montañas.

Una de las características fundamentales de toda política estatal que se prepara para lanzar una expropiación territorial es, justamente, el nombrar nuevos centros administrativos regionales, quebrar

los usos antiguos en la producción e instituir nuevas autoridades. Por ejemplo, bajo el primer periodo liberal, la Asamblea Nacional Constituyente decretó en 1825 la división del territorio nacional en siete departamentos: Suchitepequez y Sololá; Guatemala y Escuintla; Sacatepequez y Chimaltenango; Totonicapán y Huehuetenango; Verapaz; Chiquimula; Quetzaltenango. Asimismo, Torras²³ evidencia cómo hacia 1866, aún bajo el régimen conservador, el distrito de Huehuetenango se aparta del de Totonicapán. De hecho en 1882 se dispone que Huehuetenango sea departamento. Bajo el régimen liberal se crearon los departamentos de Alta Verapaz, Baja Verapaz, Jalapa, Retalhuleu y Zacapa. Cada nueva territorialidad departamental estaría dividida en municipios y éstos en cabeceras, aldeas, cantones, instituyéndose el Estado a través de autoridades regionales, generalmente ladinas, en detrimento de las antiguas Alcaldías indígenas aún aceptadas en el recién derrocado régimen conservador-carrerista. Este ataque estamental se reflejó en la creación de numerosas municipalidades ladinas dentro de territorios indígenas. Tal es el caso de los municipios quichelenses de Canillá, Chinique y Patzité.²⁴ Similar sucedió en Huehuetenango con los municipios de Chiantla en 1887 y Santa Cruz Barillas en 1888.

Visto desde la expropiación regional, el Estado incorporó el nombre indígena de los parajes o accidentes geográficos, aunque muchas veces sólo el propietario tenía el derecho del otorgamiento de nombre. Algunas veces, como en la Colonia, se creaban nombres compuestos entre el español y el idioma indígena local. En el caso del proceso de medición y expropiación en el norte de Hue-

²³ Torras, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

²⁴ Jean Piel, *El departamento del Quiché bajo la dictadura liberal (1880-1920)*, Guatemala, Flacso/CEMCA, 1995, p. 50.

huetenango, Ricardo Falla²⁵ nos presenta la manera como se realizó el nombramiento de los parajes en el área que posteriormente sería la Finca San Francisco y sus alrededores: “Se sobreentiende que los lugares estaban habitados, aunque no por grandes asentamientos, y que no eran montaña impenetrada, puesto que los mateanos de la comisión conocen el área y algunos puntos tienen ya nombre, como “las montañas de Yulquén” y “el paraje de Yulquén”. A veces, el ingeniero le pone nombre al lugar, “otro mojón esquinero al cual le di el nombre de La Esperanza”, pero a veces dice que al lugar así le llaman: “Llegamos a una cruz que le llaman ‘Bacchac’”, “el cauce del río que le nombran ‘Seco’ porque únicamente corre en invierno”. Se contraponen estos nombres que él, como topógrafo, da con los nombres que la gente (que vive allí o que pasa por allí) ha puesto”. Posteriormente, el propietario de la finca que se fundó sobre estas tierras la nombró Argentina, Finca Argentina, en honor a su hija.²⁶ De semejante manera, en el municipio de San Bartolomé Jocotenango, Quiché, a partir de la expropiación liberal llevada a cabo por Teodosio Pereira en 1889, el nombre original del paraje k’iche’, Cacaché, es cambiado por el de finca “La Aurora”.²⁷

Como observamos, el nombrar es una manera de entablar una relación, de abrir una socialidad con aquello o aquel a quien se nombra, pero también puede devenir la fijación de una norma y la afirmación de una desigualdad social fundada desde la opresión. En la comunidad indígena los nombres estaban asociados a una historia y una relación, fuese con los antepasados, con los espíritus de los cerros o de los barrancos, o asimismo en memoria de una batalla. En este sentido, la comunidad hereda los nombres como

²⁵ Ricardo Falla, *Negreba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)*, Guatemala, AVANCSO, 2011, p. 73.

²⁶ *Ibid.*, p. 74.

²⁷ González, *op. cit.*, p. 57.

parte de su experiencia social del cuerpo natural a través del cual se subjetiva. El finquero nombra para ratificar su potestad sobre tierras y personas, siendo el *indio* parte del valor de uso de la tierra, su trabajo una heredad señorial. No obstante aquí el dar un nombre es tan persistente como el recordar la comunidad en su relación con los territorios expropiados. El espíritu del cerro aún vive y se relaciona con la gente a pesar de que ha sido convertido en parte de la propiedad privada del individuo enfrentado a la comunidad. El secreto de esta relación lleva latente un *universo en revuelta contra la propiedad privada* y el valor de cambio: el cerro aún habla con quienes le llevan velas, las cuevas aún son pasajes sagrados hacia el inframundo y mantienen la relación con los muertos, con los antepasados. Si la categoría *indio* —utilizada durante la Colonia para homogenizar a los diversos pueblos nativos— fue expresión del sometimiento, el poder y el desprecio, la particularidad social de los pueblos chuj, mam, q'eqchi, k'iche' o tzutujil puede hacer presente la profundidad de su experiencia social en el recuerdo y la práctica de sus nombres, de su idioma.

Los lenguajes indígenas pueden guardar el secreto de la particularidad en intrínseca relación viva con lo radicalmente-otro. He ahí la fuerza que guarda *en tanto siga siendo expresión de la comunidad en resistencia contra la homogenización*. El lenguaje, como relación viva con lo que no le es idéntico,²⁸ es también materialidad del cuerpo

²⁸ Para esto las palabras se reconocen limitadas por lo que no pueden sustituir: la experiencia del vínculo en lo no-idéntico. Walter Benjamin (*Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 150 y 151. Las cursivas son nuestras) expresa el tesoro que guarda el lenguaje como comunidad en su reflexión *El árbol y el lenguaje*, leámosla: “Subí a una explanada y me tumbé bajo un árbol. El árbol era un álamo o un chopo. ¿Por qué no he retenido su familia? Porque mientras miraba el follaje y seguía su movimiento quedó en mí, *captado por él de un golpe*, el lenguaje que por un instante realizó en mi presencia *sus antiquísimas nupcias con el árbol*. Las ramas, y la cima con ellas, se balanceaban cavilosas o se balanceaban rehusándose; las hojas se mostraban complacientes o altaneras; la copa se erizaba contra una

social de la comunidad. Su potencia es la experiencia en tanto colectivización abierta. El lenguaje de la propiedad privada y, en este caso, el lenguaje estamental de la finca, es incapaz de esto porque su particularidad contiene la pretensión universal de la subordinación y la homogenización. El lenguaje es el del propietario y no el de la comunidad en construcción, por lo tanto, no es capaz de superarse asimismo para abrirse a la experiencia de lo radicalmente-otro.

c. Choque del valor de uso comunitario
y el valor de cambio

El proceso de expropiación para la producción de valores de cambio es, al mismo tiempo, un proceso de homogenización. El cuerpo colectivo de la comunidad, entendido como relaciones entre seres humanos y naturaleza, es desdoblado en *tiempo y espacio de subordinación* desde la forma social finquera. En la historia de Guatemala dicha forma está íntimamente relacionada con la emergencia del café como mercancía agrícola, aunque posteriormente también existiera agroexportación bananera (en manos del capital estadounidense), ganadera, azucarera, algodónera. El café es el producto mercantil que sintetiza toda una serie de transformaciones y ataques contra la propiedad territorial y la comunidad en su forma estamental. Es el producto agrícola a través del cual la forma mercancía se interconecta con el mercado mundial capitalista y genera enormes cambios que afectan cientos de comunidades campesinas en Guatemala. Pero, a la vez, es un conflicto de clases abierto como

áspera corriente de aire, se estremecía ante ella o le hacía frente; el tronco disponía de su buen trozo de suelo sobre el que afincaba; y una hoja arrojaba su sombra sobre otra hoja. *Un viento suave hacía música de bodas y enseguida llevó por todo el mundo, como un discurso de imágenes, a los hijos nacidos pronto de ese lecho*".

proceso de apropiación del excedente de trabajo, ahí donde la colisión se da entre las condiciones de reproducción de valor de uso comunitario y la imposición del valor de cambio. La forma social de apropiación estaría regida, a grandes rasgos, por el modo *finca* —*individuo estamental*— *café* por un lado y la *tierra comunal* —*comunidad estamentalizada*— *maíz* por el otro.

La Revolución liberal redefinió la *ocupación efectiva* de un territorio con base en la producción de valores de cambio, defendido principalmente en la emergencia del café.²⁹ Los liberales arguyeron que una *simple* reproducción de valores de uso para la comunidad (maíz, frijol, calabaza, frutas) no podía ser el elemento catalizador del enriquecimiento *nacional*. De manera que la expropiación tomó la forma de una devastadora *homogenización agrícola en pos de la multiplicidad mercantil* que prometía el café como valor de cambio. Mientras el maíz seguía siendo maíz para la comunidad indígena que lo produjera y consumiera, el café como mercancía adquiriría las mil caras del valor de cambio, es decir, la posibilidad de devenir satisfactor de las necesidades universales prometida por el capitalismo. Al *indio* no sólo se le atacó por toda la ideología de lastre colonial, del carácter infantil redimible mediante el trabajo coaccionado civilizatorio, sino precisamente porque no se adecuaba al ansia de consumo y productividad, de nuevas necesidades y satisfactores que promulgaba el capitalismo. Es más, la forma estamental de la comunidad indígena, ceñida a la reproducción de la comunidad concreta y la preeminencia del valor de uso, le confería una socialidad que no desgajaba el trabajo como *instrumentum* de producción, sino como actividad comunitaria. Su particularidad social no es la totalización capitalista que implanta la homogenidad como norma de producción de lo heterogeneo, sino lo heterogeneo como raíz de una homogenidad reproductiva en el uso.

²⁹ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 245.

Por esta razón resultaba tan insoportable a los apologistas de la mercancía la reproducción comunitaria desde el valor de uso. Ello impedía el estímulo y desarrollo de su propia apropiación de excedente social, la tierra y la naturaleza como parte de la comunidad, como derecho al existir, no podía caber en la cabeza de los finqueros que veían, tanto en la tierra como en la comunidad, un potencial sirvo para su enriquecimiento señorial. Antes bien la expropiación finquera prefería tener las tierras sin producir, como mera reserva y derecho de su *grandeza* señorial, a permitirles a los indígenas poseerla como momento de su comunidad. Esta es la contradicción del mismo discurso liberal-finquero, expropiaban lo que *no produce* para el valor de cambio y, sin embargo, al hacerlo, dejan vastas extensiones territoriales sin producir, tan sólo como recordatorio del predominio individual sobre la comunidad y el dominio sobre la naturaleza como existencias cosificadas.³⁰ McCreery lo resume de esta manera: “Citando la eficiencia superior de la propiedad privada, *Fomento* rutinariamente dio o vendió tierras comunales a empresarios prometedores, y muchas más cambiaron de manos a través de trucos y artimañas. Algunos de estos nuevos propietarios las pusieron en producción pero la mayoría quedó sin cultivar hasta el presente”. A tal punto se buscó individualizar y estamentalizar el enriquecimiento mercantil que, ya desde la década de 1860, las autoridades conservadoras en Cobán desaceleraron la incipiente producción comunitaria del café como mercancía, prefiriendo otorgar el apoyo a individuos, ladinos y, posteriormente, extranjeros.³¹ A tal punto se temía que las comunidades pudieran adoptar el café

³⁰ David McCreery, “Coffee and Class: The Structure of Development in Liberal Guatemala”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, p. 457.

³¹ Ralph Woodward Jr., “Changes in the nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies”, en Carol A. Smith [comp.], *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1992, pp. 69 y 70.

como mercancía de enriquecimiento que se reforzó la expropiación individual-ladina. Incluso los colonos, quienes para sobrevivir debían trabajar dentro de las fincas, les era prohibido sembrar café en las tierras del finquero.³²

El Estado, de este modo, potenció la adquisición estamental de tierras a ladinos, criollos, extranjeros, mediante la negación del uso comunitario indígena, así como facilitando los trámites y los precios de las tierras en cuestión.³³ Este proceso lo invirtió para las comunidades indígenas, la premisa era la propiedad privada individual auspiciada en el progreso, el cual se veía en el estamento dominante, definido por la negación de la producción de la comunidad concreta. Por lo tanto el Estado hizo prohibitiva la compra de tierras a las comunidades, elevando los precios y cerciorándose constantemente de su producción *para el progreso* en caso todavía perteneciera a las comunidades.³⁴ Esta lógica de *expropiación estamental*, como venimos estudiando, no es para nada algo local o un proceso cernido en lo *nacional*. Su agresividad como flujo de dominación se aprehende desde la expansión capitalista del mercado, de la circulación. Por eso la conformación estatal en Guatemala debió ir en paralelo al fortalecimiento del ejército, al ordenamiento social de los territorios, a la jerarquización estamental en las municipalidades y al monopolio de la apropiación de excedente de trabajo. Si tenemos en cuenta que todavía hacia 1850 el café era una mercancía incipiente, resulta realmente revelador el hecho de que para 1880 las fuerzas estatales-finqueras en Guatemala se hubieran consolidado mundialmente como una de las regiones con mayor producción cafetalera. De esta manera, afirmar que el capitalismo

³² McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 336.

³³ Ruth Piedrasanta, *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, Armar Editores, 2009, pp. 259 y 260.

³⁴ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 185.

sólo regía la circulación pero no la producción en Guatemala, no explica el enorme impulso que el proceso de totalización capitalista desencadenó contra las comunidades indígenas.

El capitalismo penetró en Guatemala con la violencia del ejército, con la expropiación territorial y con toda una coacción social al trabajo. Este avasallamiento constitutivo, impulsado por la totalización capitalista mundial, generó en su origen una identidad entre el dinero y la relación violenta. La forma contractual entre propietarios no existía, era el terrateniente estamental el que configuraba la obligación del trabajo y la expropiación de las tierras comunales. Los grupos armados, encargados de *cazar* trabajadores para las fincas, solían entrar y llevarse a los hombres a punta de pistola. En caso de que no encontrasen al hombre, regañaban a la mujer y a los hijos mientras dejaban tirado el dinero por el cual, sin ningún tipo de condición de venta de trabajo libre, el hombre debía *bajar* a trabajar a las fincas. Esa irrupción de los hombres armados y el dinero tirado en el suelo era ni más ni menos que el Estado penetrando en las comunidades indígenas. Esta entrada brusca era el correlato de las condiciones de expropiación y terror a partir de las cuales se estaban creando las condiciones, en tanto *proceso de síntesis*, del capitalismo en la especificidad estamental de Guatemala. Nos refiere esta coacción Marx de esta manera:

[...] libre de toda propiedad; reducido a vender su fuerza de trabajo o como únicos recursos la mendicidad, la vagancia y la rapiña. Está históricamente establecido que los hombres se fueron por esta vía, pero que fue desviada por la horca, la picota, el látigo y así empujados sobre la estrecha vía que conduce al mercado de trabajo, siendo esto lo que hacen los gobiernos.³⁵

³⁵ Marx, *Grundrisse*, t. I, p. 445.

Esto se daría en Guatemala, como veremos, ya cuando el trabajo en las fincas devenía necesidad de subsistencia del indígena, tanto a finales del siglo xix como hacia 1930. Por el contrario, la forma social finquera presupuso una tendencia centralizante y de control de la mano de obra de los miembros miembros de la comunidad.

2. APROPIACIÓN FINQUERA DEL EXCEDENTE DE TRABAJO

Indio, guanaco y zanate, manda la ley que se mate.

Dicho de la cultura finquera guatemalteca.³⁶

La expropiación territorial es un momento de la apropiación del excedente de trabajo. Si no se tiene en cuenta esta doble constitución, la crítica a la forma finquera puede enfocarse solamente en la *modalidad del trabajo* y, con esto, dejar sin cuestionar la propiedad privada como proceso que se afirma continuamente en la violencia estatal y la apropiación privada del excedente. Dicho proceso se capta en tanto se evidencia el *carácter fijo y en movimiento del poder*, es decir, en tanto *forma* que adquieren las relaciones de dominación y en tanto *flujo de dominación* que lucha por reconstituirse subordinando la actividad social. La forma finquera, que hemos descrito

³⁶ Dicho recopilado en el libro de Lisandro Sandoval *Semántica guatemalteca*, 1941. Ramón González Ponciano lo cita y analiza en su excelente ensayo “No somos iguales”: La ‘cultura finquera’ y el lugar de cada quien en sociedad en Guatemala”, en *Istor*. Dossier: Guatemala y su historia, año vi, núm. 24, primavera, 2006, p. 47. Posiblemente esta expresión finquera date del régimen ubiquista, el cual se aterrorizó ante la posibilidad de que se repitiera en Guatemala el levantamiento de indígenas pipiles en el occidente de El Salvador en 1932. Por eso el desprecio evidenciado por el “guanaco”, dicho de manera peyorativa para referirse a los indígenas en El Salvador.

como un ataque contra el cuerpo colectivo de la comunidad indígena, se cimienta estatalmente a través de la afirmación de lo recién expropiado como legal. Cabe destacar que no es una simple apropiación de una medida de tierra, de su fertilidad, de los afluentes de agua, sino una agresión a la socialidad humana que se relaciona con ella como parte de un particular mundo socializado. En la expropiación de la tierra se desliga una actividad específica de los grupos humanos, se cosifica la naturaleza y se realiza como objeto sin relación simbólica, sin historia, adquiriendo los rasgos de su propio fin en el café. La tierra no se transforma en mercancía de una sola vez, al contrario, ahora es parte de la constitución social del finquero, imaginada a través de su pensamiento estamental-señorial, concebida como paisaje de pertenencia individual o familiar que descansa sobre el trabajo servil de colonos o jornaleros, indígenas y ladinos pobres.

Hemos dicho que este ataque finquero se abre paso desde el *proceso de síntesis* entre forma estamental y forma-capital. Por eso mismo la expropiación de la tierra, si bien inicia como configuración del cuerpo estamental del finquero, también es parte del proceso de síntesis mercantil. Podemos explicarlo de esta manera: primero, la violencia desnuda del despojo separa a la comunidad de su cuerpo colectivo en la tierra. Segundo, la producción instituida desde la mencionada separación, coordina la explotación del trabajo para la apropiación del excedente. Tercero, el carácter coaccionado-extraeconómico de la explotación puede menguarse si el trabajo llega a convertirse en una necesidad social del expropiado. Normalmente esto se ha explicado como el paso de las formas extraeconómicas de explotación a las formas de subsunción capitalista, donde la fuerza de trabajo ha devenido mercancía y se ha convertido en momento de la reproducción del capital variable calculado. Sin embargo, históricamente, dicha tendencia no sigue un ordenamiento lógico, sino la lucha y las condiciones de la crisis van adquiriendo formas

de apropiación distintas. Pasemos ahora a la exposición histórica de las distintas formas de apropiación del excedente de trabajo. Para esto, primero, cotejaremos las principales formas históricas de apropiación del excedente de trabajo durante el siglo xix y, sobre todo, a partir de la Revolución liberal-finquera de 1871 hasta finales de la década de 1930. En esta parte se mostraran concretamente las distintas formas de expropiación extraeconómica, de relación de poder directa-personal, esto a partir de sus distintas mediaciones. Segundo, propondremos elaborar una distinción de las principales formas de apropiación de trabajo desde el proceso de síntesis entre forma estamental y forma capitalista. Será necesario, en aras de abrir la comprensión del proceso de totalización capitalista desde su particularidad social guatemalteca, discutir las contradicciones y síntesis entre las formas de apropiación directas-estamentales y la mediación de la tasa media de ganancia capitalista a nivel mundial. Esto con miras de proponer una interpretación de las formas de apropiación en tanto proceso que va concretándose a partir de formas precapitalistas.

A. Formas y flujo de apropiación. Distinción histórica

En su momento explicamos cómo la dominación colonial se basó en la forma encomienda y en la forma estamental. Ambas configuraban una socialidad subordinante del estamento español sobre el estamento indígena, lo cual demarcaba una propiedad territorial y una apropiación específica del excedente de trabajo. Cuando el régimen colonial entró en crisis hacia finales del siglo xviii y, posteriormente, se declaró la independencia, los grupos dominantes buscaron mantener o reconfigurar la forma encomienda y la forma estamento. Tanto para conservadores como para liberales el trabajo indio era un supuesto del país que querían construir. Incluso en

1829 se había reintroducido entre las reformas para modernizar el país. Sin embargo las comunidades indígenas estaban lejos de ser masas inermes, eso lo demostraron en sus rebeldías al pago de impuestos liberales o en su negativa a ser reducidos al trabajo coaccionado. De nada le sirvió al gobierno de Gálvez el haber abolido en 1837 el trabajo forzado ante el creciente descontento que atravesaba las montañas campesinas de oriente a occidente. Carrera fue la personificación de la revuelta contra el primer régimen liberal pero, a la vez, se fue estableciendo como gran mediador entre el descontento campesino y las asustadas clases dominantes, los criollos conservadores y liberales derrotados. Si la revuelta campesina de la década de 1830 había roto la reconfiguración liberal de la forma estamental, en realidad desde el mismo seno de los conservadores se reanudarían las prácticas de origen colonial.

Para 1847 y 1851 el régimen conservador había retomado la práctica del repartimiento, aquella donde los pueblos indígenas debían enviar un contingente a laborar a las propiedades del grupo dominante.³⁷ En este momento ya no se llamarían repartimientos, sino se les cambiaría el nombre por el de mandamientos. Entre 1840 y 1860 se solicitarían mandamientos en haciendas de granacochinilla, afectando a los poblados ubicados alrededor de estos centros productivos, especialmente en Antigua, Amatitlán y Palín. El régimen carrerista-conservador no podía darse el lujo de llevar una campaña de transformación de la envergadura de aquella intentada por los liberales. Los grupos dominantes criollos y hacendados ladinos debieron abolir las expropiaciones liberales, los planes de otorgar tierras a extranjeros, así como reducir los impuestos al canon tradicional cuando fuese posible. Pero ya en 1839, desde la Asamblea Constituyente, se empieza un ataque de disciplinamiento al desorden social, al ambiente de anarquía reinante luego del

³⁷ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 112.

derrocamiento de Gálvez. Así, por ejemplo, el 2 de octubre de 1839 se penaliza la vagancia,³⁸ declarando la necesidad de que todo campesino fuese productivo. El control sobre la mano de obra se extendería sobre todo en la zona productiva de grana-cochinilla, aunque, paulatinamente, la centralización estatal conservadora permitiría ejercer una supervisión más amplia desde la figura de los corregidores y hacendados locales.³⁹ Esto iría reconstituyendo las relaciones de dominación y la forma estamental de apropiación.

El café, como mercancía de enriquecimiento, vendría a detonar las inconformidades liberales contra el régimen carrerista-conservador. Aún así es importante recalcar que el régimen conservador ya había iniciado desde mediados de 1850 la instauración de mandamientos para el cultivo y cuidado del café en Alta Verapaz.⁴⁰ Como se ha afirmado, existió la idea de que las comunidades pudieran cultivar el café en sus tierras, pero las diferencias prácticas y el rápido monopolio estamental del cultivo imposibilitó la producción comunitaria de este producto. Si bien en el primer apartado de este capítulo fue analizada la expropiación territorial, no hay que olvidar que esta fue parte de un proceso que, al mismo tiempo, exigía el trabajo forzado de las comunidades aledañas.⁴¹ La Revolución finquera-liberal sería la que intensificaría el proceso ya en marcha, al legislar la expropiación y el trabajo forzado. De hecho, en 1876, Rufino Barrios reintroduciría oficialmente los mandamientos como parte fundamental de la economía, apoyada intrínsecamente

³⁸ Torras, *op. cit.*, p. 126.

³⁹ Woodward, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁰ McCreery, "An Odious Feudalism': Mandamiento...", p. 105.

⁴¹ Recordemos que el proceso de apropiación conlleva un proceso de legalización de lo expropiado en tanto deviene propiedad privada ratificada por el Estado. En 1877 Barrios busca hacer llegar la propiedad privada individual a tierras comunales indígenas (Naylor, *op. cit.*, p. 629), lo cual evidencia claramente la relación entre movilización laboral y privatización de la tierra como proceso social.

desde el Estado. En 1877, la Ley de Trabajo Rural o Decreto 177 establecería los derechos y obligaciones de los finqueros, así como de los colonos, jornaleros o temporalistas.⁴² Este decreto sentaba las bases del trabajo forzado por endeudamiento, aquel donde habilitadores o contratistas prestaban una cantidad de dinero al indígena a cambio de firmar un contrato, mismo en el cual quedaba sujeto al trabajo estacional en las fincas de café.⁴³

La importancia del Decreto 177 radica en que, desde su normatividad laboral, se funda el Estado finquero,⁴⁴ articulando lo que Tischler⁴⁵ ha denominado forma estatal finquera. Por ejemplo, los artículos 31 al 37 del mencionado decreto sistematizan el mandamiento, ratificando las disposiciones de la carta de 1876 y reforzando el poder regional concedido a los terratenientes.⁴⁶ En estos artículos queda establecido que los finqueros tenían el derecho de solicitar hasta 60 trabajadores al gobernador departamental. Estos últimos se encargaban de avisar a las autoridades indígenas las fechas y el número solicitado de hombres, organizando, en caso fuese necesario, patrullas armadas para buscar a los indígenas que no quisieran ir a trabajar. Como vemos, el finquero es el punto de partida de toda esta forma de trabajo coaccionado; el gobernador, por su parte, sería el encargado regional de administrar la demanda de trabajo forzado a las fincas. Tanto el finquero como el gobernador muestran el carácter intrínseco de las relaciones de poder directas-personales de trabajo coaccionado, ahí donde la división

⁴² McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala...", p. 742.

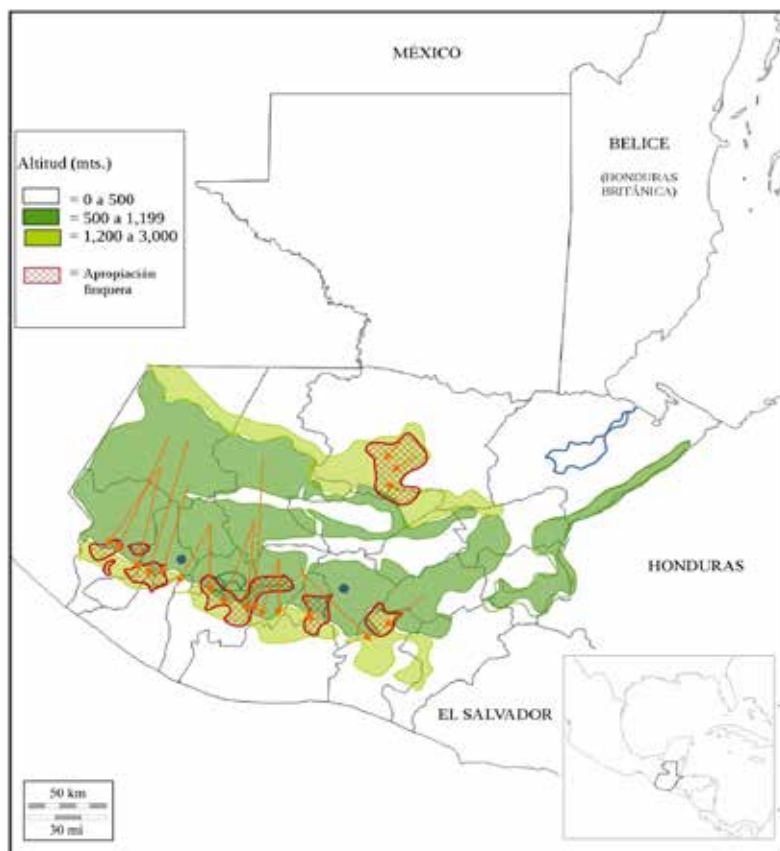
⁴³ McCreery, "'An Odious Feudalism': Mandamiento...", pp. 105 y 106.

⁴⁴ McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala...", del mismo autor *Rural Guatemala...*; Carlos Figueroa Ibarra, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Guatemala, IIES-USAC, 1976.

⁴⁵ Sergio Tischler, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC/BUAP, 1998.

⁴⁶ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 188.

Mapa 3. Movilización laboral a las fincas, 1930



Fuente: elaboración propia.

entre lo político y lo económico se hace un solo flujo de dominación mediado por la producción del valor de cambio-café. Las disputas laborales debían ser tratadas por los jefes políticos y las autoridades locales, las mismas implicadas como formas antagónicas a los trabajadores indígenas. No sería casualidad el hecho de que

en dicho decreto autorizara la instauración de cárceles en las fincas para disciplinar a los trabajadores.⁴⁷

Es equívoco, como vemos, pensar este Estado finquero bajo el canon de los deberes y responsabilidades del Estado de representación ciudadana. Aquí la más descarada explotación estamental se está constituyendo, haciendo de cada instancia económica —finca— y política —municipio-gobernación— un momento del proceso de apropiación del excedente de trabajo de las comunidades indígenas. De nuevo, la forma finquera diferenciaría su ataque, eximiendo de trabajo a las autoridades o elites indígenas que poseyeran propiedad con un valor de 1 000 pesos o fueran alfabetas,⁴⁸ mientras obligaban al resto de la comunidad, de semejante condición económica, al trabajo estacional en las fincas y a la subordinación local frente al propietario o alcalde ladino. Esto se confirmaría con el Decreto 486 emitido bajo la presidencia de Reina Barrios en 1894. No obstante, ahí donde el mandamiento mostraba tener límites para movilizar al trabajo forzado, el peonaje por deuda mostró ser eficiente y tocar más profundamente el nervio de sobrevivencia de la comunidad desde su localidad. Según su más profundo historiador, David McCreery, “la servidumbre por deuda era hacia 1895 la fuerza de movilización más importante para los finqueros”. El mandamiento, por central que haya sido en las formas de trabajo forzado, “sirvió más bien como suplemento a la servidumbre por deuda en situaciones específicas y, más importante aún, para coaccionar a los trabajadores dentro de los contratos de trabajo por deuda”.⁴⁹ Contrario a la servidumbre por deuda, el mandamiento no ofrecía ninguna apariencia a la violenta operación de forzar indígenas al trabajo

⁴⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 191; Julio Castellanos Cambranes, *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*, Madrid, Catriel, 1996.

⁴⁹ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 220.

en las fincas. Pero ya hacia la década de 1890 existían condiciones para cuestionar, fuese o no a regañadientes, el mandamiento como institución básica de la economía nacional.

Sería el presidente Reina Barrios quien, en 1893, anularía temporalmente los mandamientos. Esto desató una polémica polarizada entre quienes apoyaban la *emancipación del indio* y quienes la veían como un grave peligro por sus repercusiones en torno a la vagancia, la improductividad y el estancamiento *nacional*.

En febrero de 1894, mientras la Asamblea Legislativa estaba en receso, el presidente Reina Barrios promulgó el Decreto ley 486. La nueva ley repitió en gran medida las provisiones dispuestas en el Decreto 177. Los mandamientos fueron puestos a un lado, pero la presuposición del trabajo forzado se mantuvo. [...] Cuando la Asamblea se reunió dos meses después, debatió la ley, hizo algunas modificaciones y volvió a promulgarla como el Decreto Legislativo 243, número bajo el cual se conoció y por el cual fue referida por los próximos cuarenta años.⁵⁰

Los cambios hechos al Decreto 486 habían sido, sobre todo, aquellos que la Asamblea consideró podrían dañar al patrón a través del otorgamiento de derechos al trabajador. La Asamblea se alborotó al leer que el Decreto 486 limitaba los derechos de los finqueros para castigar a los trabajadores estacionales, así como reducía las acciones punitivas contra los trabajadores deudores o que habían cometido otro *delito*. En realidad, aquí vemos cómo la figura del presidente sólo respondía si en dado caso cumplía o confluía en el orden estricto requerido por los finqueros. El dictador, fuese Rufino Barrios, Estrada Cabrera o Ubico, sólo tiene correspondencia social en tanto personifica la agresión del poder finquero-estamental como movimiento de coacción nacional.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 191.

La dictadura, como observamos, no es una anomalía estatal en este régimen. Si la forma de apropiación del excedente partía del trabajo forzado, fuese a través del mandamiento o de su ligero encubrimiento bajo el peonaje por deuda, luego la articulación estatal sería la consolidación de esta agresión social. Aquí la *forma ejército* es central ya que no se concibe en términos liberales clásicos, en tanto órgano subordinado al poder ejecutivo, legislativo y judicial, sino como imbricación *de facto* de la violencia desde la apropiación finquera del trabajo. Es impresionante constatar cómo la conformación del ejército se presenta como momento de la composición de la expropiación territorial y del trabajo coaccionado, como centralización y vanguardia de la elite propietaria ladina. Sólo en el régimen liberal el ejército se constituye como norma y base del control territorial, siendo dispuesto en paralelo con la municipalización del poder. Esto lo muestra claramente Jean Piel⁵¹

durante todo el período estudiado el jefe político nombrado por el presidente de la república es un militar, con rango de coronel y, en ningún momento, queda asistido del mínimo consejo regional o departamental que fuera elegido. Eso indica de entrada la naturaleza del control de la dictadura liberal sobre su departamento: centralista y militarista.

En fin, *la dictadura militar es consustancial al núcleo de la forma estatal desde la apropiación estatal del excedente de trabajo*, la municipalización es sinónimo de militarización, la gobernación es paralela a su conformación finquera, su presidencia es, en este momento histórico, la figura del finquero colectivo que preside una nación que oprime al indio como *continuum* colonial.⁵²

⁵¹ Piel, *op. cit.*, p. 25.

⁵² De ahí que la violencia constitutiva de la sociedad guatemalteca se deba a dicho *continuum* colonial, pero expandido como origen y sentido estatal desde el impulso capitalista: la coacción y control del estamento dominado, el *indio*, para

Cuando en 1894 se anula temporalmente la forma mandamiento de apropiación del excedente de trabajo, inmediatamente, en el mismo Decreto 243, se instaura una forma de control y militarización del trabajo: los zapadores.

Aquellos que han sido obligados a servir en los mandamientos podrán ahora ser reclutados en los batallones de zapadores. Esto meramente cambiaba una forma de trabajo forzado por otra: aquellas personas que formalmente habían sido sujetas a los mandamientos, ahora se encontraban amenazadas por la incorporación forzada a los zapadores, *batallones de trabajo organizados bajo disciplina militar que era usada para trabajo en carreteras y fortificaciones*. La única manera en la cual uno podía evitar esto era pagando anualmente un impuesto de 10 pesos, de vivir como colono [trabajador residente en la finca] o de tener una deuda de al menos 30 pesos por trabajo en una propiedad rural, o finalmente por tener un contrato de al menos tres meses de trabajo al año en una plantación exportadora.⁵³

Las movilizaciones de zapadores, en realidad, eran la manera a través de la cual el Estado empujaba a los trabajadores indígenas a la “estrecha vía que conduce al mercado de trabajo”.⁵⁴ Pero lo peculiar es que, si bien los mandamientos eran de hecho formas mi-

la producción finquera agroexportadora. Es decir, el Ejército de Guatemala nace o, mejor dicho, se constituye, contra los campesinos, especialmente indígenas, y sus posibilidades de autonomía, de autosubsistencia. Debemos tener en mente este su origen finquero para entender su escisión histórica en el periodo de la Revolución de Octubre (1944-1954) y, en lo que nos concierne en este trabajo, la acumulación histórica de lucha anticampesina del ejército, con la cual enfrenta las rebeliones entre 1978 y 1982 hasta llegar al exterminio de aldeas enteras. No están para nada errados los qeqchies y chortis de la Marcha Indígena campesina y popular, realizada a finales de marzo 2012, al denunciar que: “El campesino no es antisistema, el sistema es anticampesino”.

⁵³ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 190. Las cursivas son nuestras; Cfr. Castellanos, *op. cit.*

⁵⁴ Marx, *Grundrisse...*, t. I, p. 445.

litares de control y movilización laboral, los zapadores constituían el telón de fondo de la represión estatal a aquellos que no buscaran “voluntariamente” el trabajo en las fincas. De manera que si el mandamiento era la forma de coacción directa emergida desde la necesidad finquera de trabajo, en los zapadores el ejército mismo y, por ende, el Estado, movilizan el trabajo colectivo servil del indígena para evitar su *desperdicio y consecuente vagancia*. Pero esta última incluía también la producción de valores de uso para la autosubsistencia, con lo cual se tacha de delito el tiempo y el espacio del valor de uso comunitario que no responda a la mera reproducción de las comunidades en tanto siervas colectivas. La forma estatal finquera necesita comunidades que reproduzcan trabajo servil, no comunidades autosuficientes e independientes.

Pero la compañía de zapadores, en tanto último bastión militarizado del trabajo forzado finquero, no desplazaría definitivamente la forma mandamiento. En realidad, a partir de la crisis de 1897, el mismo Reina Barrios restituye los mandamientos por *una sola vez*, forma que en realidad se reimplantaría bajo la dictadura de Estrada Cabrera entre 1898 y 1920. Entre 1897 y 1898 la compañía de zapadores es, de hecho, reemplazada nuevamente por el mandamiento, el cual había adquirido vigencia desde la crisis de café. Vemos con suma nitidez cómo la coerción estatal-nacional y la coerción finquera-regional se interrelacionan mutuamente, dependiendo del momento de la producción cafetalera y de su estado, fuese en época de bonanza y amplia demanda de trabajo o en época de crisis para conseguir trabajo. La forma zapador, si bien dura tan sólo tres años en su primer momento entre 1894 y 1897, lleva el germen y la tendencia de la colectivización forzada del trabajo estamental desde la militarización.⁵⁵ De manera que la idea de una evolución

⁵⁵ Atención con este punto, ya que no sólo le sirve al Estado para la movilización laboral sino como una medida de contrainsurgencia y represión social, la

del trabajo forzado al trabajo *libre* no es para nada una constatación histórica lineal. Las crisis del capital o la baja de los precios del café, ineludibles para los grupos dominantes, quiebran de un tajo la idea de esta evolución ya que, precisamente, asistimos a distintos momentos históricos, de crisis y lucha, en los cuales el trabajo asalariado, si bien todavía servil, desplaza los mandamientos y otros momentos en que el trabajo forzado es necesidad de la reproducción de la forma social finquera.

Para 1920 ya se encuentran bastante más desarrolladas las condiciones para el trabajo asalariado en el campo guatemalteco.⁵⁶ A punta de pistola, látigo y golpe se habían creado las condiciones para que la sobrevivencia del campesino indígena dependiera del trabajo en las fincas. Esto contrario a lo que ensalza el poema apologeta del finquero: “Y en el asunto social / ¿quién es factor principal? / cientos viven del Señor / que llaman Caficultor / que brinda trabajo y casa”.⁵⁷ Ahora bien, a diferencia del completo despojo que experimentarían muchas comunidades campesinas entre las décadas de 1960 y 1970,⁵⁸ hacia 1920 el trabajo en la finca se imponía como necesidad en tanto complemento, en disminución, con la producción local comunitaria. El *limpio* y *civilizado* trabajo asalariado, en realidad, emergía de las nefastas condiciones de expropiación de

cual, como veremos, comparte ciertos rasgos de movilización contrainsurgente que se pueden localizar incluso en 1981-1983 con las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Después de todo, la coacción de la actividad social puede ser movilizadora por el Estado, tanto para la producción enajenada del valor de cambio como fin en sí mismo, como para la represión y la guerra en momentos de crisis que amenazan el *statu quo* y sus relaciones de dominación.

⁵⁶ Cfr. McCreery, “‘An Odious Feudalism’...”, pp. 113 y 114, del mismo autor, *Rural Guatemala...*, p. 304.

⁵⁷ Castro Godínez, mayo 1977, p. 49.

⁵⁸ Humberto Flores Alvarado, *Proletarización del campesino de Guatemala. Estudio de la estructura agraria y de las tendencias del desarrollo de la economía capitalista en el sector campesino*, Guatemala, Piedra Santa/Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales, 1970; Figueroa Ibarra, *op. cit.*

las tierras y del trabajo forzado de las comunidades indígenas. En el fondo está la forma particular que había adquirido la propiedad privada de la tierra, así como el desarrollo monetario en la localidad. Si entre 1880 y 1920 el sistema monetario estatal coincidía y alentaba las monedas de fincas particulares, para mediados de 1920 las reformas bancarias empezaban a crear las condiciones para una totalización del dinero como incipiente relación entre propietarios libres y, por ende, estimularía el trabajo asalariado. De nuevo aclaramos que dicha totalización del dinero a partir de la década de 1920 *se debe entender como un proceso* pero que, en realidad, las mismas condiciones de apropiación privada del excedente de trabajo dependían del Estado y su coacción finquera.

Muestra de ello es la constatación histórica de que, ante la crisis mundial de 1929, ya existía un grueso de la población pobre buscando trabajo en las fincas. Sin embargo el trabajo forzado se volvería a imponer de nuevo, esta vez retomando la compañía de zapadores como coacción social de todos aquellos desempleados y vagabundos, como manera de controlar, disciplinar y aprovechar la mano de obra sobrante. Así pues, en 1930, el presidente Lázaro Chacón reinstaura el servicio militar en zapadores y agrega esta obligación como asimilación sistémica estatal del indígena, tal como nos lo describe Torras.⁵⁹ Este sería el antecedente al fuerte ataque estatal a las comunidades indígenas durante el gobierno de Jorge Ubico, en el cual se concreta una fórmula parecida a la acontecida con Reina Barrios, aunque con diferencias en su dimensión y expansión. Ubico fue la salida represiva a la crisis de 1929 experimentada en Guatemala. No era casualidad, las clases dominantes finqueras guatemaltecas tenían un levantamiento social influido por las graves condiciones de la crisis y la presencia de grupos *bolcheviques* en el área rural. Es más, en 1932 se vivía la primera insurrección comu-

⁵⁹ Torras, *op. cit.*, p. 137.

nista-campesina en el campo del vecino país de El Salvador, donde más de 25 000 campesinos habían sido asesinados por el ejército luego de que se tomaran importantes pueblos y cuarteles en la región occidental colindante con Guatemala. Ubico, anticomunista acérrimo, impulsaría una de las campañas más cruentas de trabajo forzado, maltrato finquero y asesinatos en el régimen liberal.

El malestar social debió ser contrarrestado con todo un ataque estatal, el cual reforzó la coacción hacia los grupos campesinos. Para evitar una rebelión generalizada como la experimentada en el área rural de El Salvador, el gobierno ubiquista embistió frontalmente cualquier situación que propiciara el levantamiento. Cerca no al pensamiento que afirma cómo a través de la desidia, la abulia y la pereza entra el demonio, el régimen finquero-ubiquista retomó las prácticas de trabajo forzado para quienes anduvieran sumidos en la *vagancia*. Con esto se prevendría la organización del malestar, propicio para una revuelta contra el régimen, sobre todo a través del trabajo forzado a todos aquellos que no estuvieran empleados por las fincas o con suficiente propiedad. Luego en 1934 se elabora el Decreto 1995 en el cual se abole la deuda por peonaje, supuestamente por la conflictividad que mantenía entre trabajadores y patrones, mediados por el contratista. Sin embargo, ahí donde la forma finquera utiliza palabras como abuso y libertad, rápidamente se prepara para un nuevo golpe. En el mismo decreto *permitía* a los trabajadores pagar la deuda contraída frente al finquero a través de dos años de labor. Esto significó que los finqueros ganaran, como bien lo analiza “dos años de trabajo gratuito o semi-gratuito en los peores años de la depresión bajo el costo de la pérdida de deudas de dudosa procedencia”.⁶⁰

⁶⁰ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 316.

Peor aún, si de por sí el pago se restringía casi a la completa coacción laboral, Ubico implantaría la Ley contra la Vagancia o Decreto 1996. Dicha ley

declaraba como vago a todo aquel hombre —las mujeres no estaban sujetas a esta ley— sin suficiente propiedad para proveerse un ingreso “adecuado”, cualquiera contratado para trabajo en la finca pero que no había cumplido con el acuerdo, y todo aquel sin un contrato de trabajo agrícola que no cultivara por lo menos tres manzanas de café, azúcar o tabaco, cuatro manzanas de maíz, trigo, papas, vegetales u otros productos, o tres manzanas de maíz en tierra que diera dos cosechas al año. Para 1930 pocos indios tenían acceso a semejantes cantidades de tierra. Una subsecuente aclaración de la primera parte de la ley promulgó que aquellos que cultivaran diez o más cuerdas de milpa, pero menos que la cantidad que otorgara la exención laboral, debían 100 días de trabajo al año; aquellos con menor acceso a diez cuerdas debían trabajar al menos 150 días. Todos los trabajadores agrícolas debían llevar una nueva forma de libreta, renovable cada año, en la que los empleadores anotarían los números de días trabajados por salario. Aquellos condenados como vagos eran encarcelados o multados.⁶¹

No era la primera vez que se aplicaba en Guatemala la ley contra la vagancia. Recordemos que en la Asamblea Constituyente de 1839, a partir de la cual se instauraba el régimen conservador, la ley contra la vagancia se había decidido precisamente para ordenar el trabajo en el área rural especialmente. En el fondo, por mucho que la jerga del progreso y de la necesidad nacional se utilice en estas leyes, lo que subyace es el temor de los grupos dominantes a la rebelión generalizada de las comunidades campesinas.

Ubico no se conformaba con apaciguar a los trabajadores, sino en eliminar a los ya encarcelados. Fuese por disidencia política, por rebeldes o ladrones, Ubico autorizó el asesinato de todo reo que

⁶¹ *Ibid.*, p. 317.

“intentase escapar” de las cárceles. Lógicamente el huir era sólo el pretexto para mantener la zozobra social de aquellos que ya se habían atrevido a alzar la voz o, simplemente, que habían atentado contra la *moralidad* finquera y la propiedad privada. A esta práctica se le llamó la ley fuga. No es de extrañar que un dicho tan macabro entre el imaginario finquero se propagase en este régimen: “Indio, guanaco y zanate, manda la ley que se mate”. El temor finquero al indio insubordinado y al campesino rebelde salvadoreño —despectivamente nombrado guanaco—, se combinaba para dejarlos al mismo nivel que un animal, en este caso un ave, el *zanate* que merodea la basura. Vemos pues cómo la crisis reforzó extraordinariamente las tendencias represivas y violentas del régimen establecido a través del trabajo forzado y la expropiación territorial. Para 1938, como consecuencia de las medidas drásticas de represión social finquera-ubiquista, las formas de trabajo forzado ya no eran tan necesarias como en 1931-1935. El trabajo asalariado había vuelto a ser una necesidad y la economía cafetalera retomaba fuerza. No obstante la persecución política y la paranoia de la revuelta comunista se mantenían, ideas que retomaban los finqueros para no romper las leyes coactivas del trabajo. Esto sirvió de justificación, desde el inicio del gobierno de Ubico, para clausurar los espacios de debate que existían en ciernes a partir de 1920. Los periódicos ya no publicaron opiniones y debates, la autonomía de la universidad fue abolida, las clases medias ascendentes se toparon con una forma estatal determinada a partir de la figura del finquero colectivo, del dictador. Si ya en la revuelta urbana que había derrocado en 1920 a Estrada Cabrera se había hecho sentir la marea en el campo, en 1944 iniciaría un momento de la historia de Guatemala que propiciaría una crisis de las relaciones de dominación directas-personales como no lo había vivido el campo y la ciudad desde 1837. Ahora es necesario analizar las distinciones y continuidades de las formas de apropiación del excedente de trabajo y el problema de la delimita-

ción del capitalismo como proceso de totalización en la particularidad de Guatemala.

B. *Formas de coacción directa y el proceso de totalización capitalista*

La forma capitalista más extendida y desarrollada⁶² en la sociedad se dio en un inicio en Europa Occidental hacia el siglo xix, especialmente en países como Inglaterra. No obstante ya se venían concretando formas capitalistas mercantiles e incluso fabriles en países como Italia, Bélgica y Holanda. La diferencia estriba en la profundidad del proceso de totalización social, en la mercantilización de la fuerza de trabajo y el establecimiento de lo que Marx llamó *la cuota general de ganancia*, esta última como canon de apropiación de plusvalía a partir de la explotación del obrero colectivo. Este concepto de cuota general de ganancia lo desarrolla Marx en la Sección segunda del tomo III de su obra *El Capital*, donde lo expone como: “la suma de las ganancias obtenidas en todas las esferas de producción [que] deberá ser igual a la suma de las plusvalías, y la suma de los precios de producción del producto total de la sociedad, igual a la suma de sus valores”.⁶³ La importancia de este concepto no reside solamente en que, a partir del mismo, se pueda pensar la tasa media de ganancia, sino en que muestra la lucha del capital por la explotación y apropiación de plusvalía, arrancada al obrero colectivo a través del proceso de trabajo. Esto nos indica que la ganancia media es, en realidad, una media de explotación y apropiación capitalista

⁶² Sobre la racionalidad capitalista, véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, CINAR Editores, 1994, del mismo autor *Economía y sociedad...*, pp. 46-169.

⁶³ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010, p. 178.

sobre los trabajadores. La ganancia media “es la totalidad del trabajo no retribuido realizado, y esta masa total se traduce, lo mismo que la del trabajo retribuido, el muerto y el vivo, en la masa total de mercancías y dinero que corresponde a los capitalistas”.⁶⁴

En este sentido la cuota general de ganancia, en tanto “suma de ganancias obtenidas en todas las esferas de la producción”, marca una intensidad social de la explotación. Ahora bien, dicha explotación crea una masa de plusvalía por la que compiten los apropiadores privados respecto a su posición y medios, siendo los tres principales para Marx el capital-ganancia, la tierra-renta del suelo y el trabajo-salario, lo que en conjunto denominó *la fórmula trinitaria*. Nos resulta primordial entender la fórmula trinitaria a partir de la lucha por la apropiación de la plusvalía social, en la cual entran en contradicción ganancia, renta y salario dentro del propio capitalismo:

el capital constituye para el capitalista una perenne máquina de estrujar trabajo sobrante, la tierra para el terrateniente un imán perenne para atraer una parte de la plusvalía estrujada por el capital y, finalmente, el trabajo la condición constantemente renovada y el medio constantemente renovado para poder adquirir en concepto de salario una parte del valor, creado por el obrero y, por tanto, una parte del producto social medida por esa parte de valor y que engloba los medios estrictamente necesarios de subsistencia.⁶⁵

Vemos aquí cómo a Marx le interesó específicamente la forma histórica del capitalismo, ahí donde el capital busca valorizarse a través de la explotación de la fuerza de trabajo devenida mercancía. Sea en su forma renta —la cual analiza a través del concepto de renta diferencial— o en su forma comercial, se presuponen condiciones históricas de totalización capitalista. Marx analiza, pues,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 761.

la totalidad capitalista en su especificidad histórico-social y por lo tanto presupone la lucha desde sus condiciones de síntesis social.

Pero, ¿cómo entender la totalidad capitalista y el establecimiento de la cuota general de ganancia desde formas sociales que se insertan al mercado mundial desde el trabajo forzado e incluso servil? En el segundo capítulo ya tuvimos un primer acercamiento a esta cuestión, en lo que hemos llamado el proceso de síntesis entre la forma-estamental y el *impulso* de la forma-capital. Ahora lo que nos interesa es mostrar la constitución histórica del proceso de síntesis como, a la vez, proceso de totalización. Veremos en este apartado cómo dicho proceso de síntesis y totalización no equivale, para nada, a una simple evolución de las formas de explotación personal-directa a la propiamente capitalista-indirecta. Al contrario, en la particularidad de Guatemala veremos cómo las distintas formas de trabajo forzado ceden por momentos a las condiciones incipientes del trabajo asalariado pero que, sin embargo, las crisis capitalistas generales o de los precios mercantiles específicamente influyen directamente en cómo se expresa la coacción, apropiación y control social. Propondremos entender el proceso de síntesis a partir de relaciones estatales de dominación, generalizadas sobre las comunidades campesinas y reconfiguradas como subordinación estamental del siervo colectivo, en este caso, de los grupos llamados *indios*. Mas para develar las reconfiguraciones de las formas de trabajo forzado, es necesario antes referirnos brevemente al vínculo de la forma social finquera con el capitalismo mundial, para así matizar la apropiación del excedente de trabajo y la realización del café como mercancía en la circulación capitalista.

El café empieza a exportarse a los mercados europeos y estadounidenses hacia 1860. Las condiciones del mercado capitalista ya estimulaban, alrededor del mundo, toda una producción para dicho mercado y, por consiguiente, propiciaba condiciones de acumulación en los distintos momentos de producción y circulación del

valor de cambio en cuestión. Como vimos anteriormente, en la circulación capitalista se borran las diferencias de la forma específica de relaciones de producción a través de la cual es producida la mercancía. Marx mismo estuvo consciente de este impulso capitalista a las economías de monocultivo:

Esto distingue desde el primer momento a los Estados Coloniales basados en el mercado mundial moderno de los viejos países coloniales y especialmente del mundo antiguo. El mercado mundial les permite obtener directamente productos que en otras circunstancias tendrían que crear ellos mismos: vestidos, herramientas, etc. Gracias a ello pudieron los Estados del Sur de la Unión hacer del algodón su producto fundamental. La división del trabajo en el mercado mundial se lo permite. Por consiguiente, aunque parecen producir, si tenemos en cuenta su juventud y su cifra relativamente pequeña de población, un producto sobrante muy grande, ello no se debe a la fertilidad de su tierra, ni tampoco a la fecundidad, sino a la forma unilateral de éste y, por lo tanto, del producto sobrante en que se materializa.⁶⁶

Esto nos lleva a preguntarnos por lo específico de la forma finquera de producción, reforzada, como hemos visto, desde relaciones de poder directas-personales y, así también, la realización capitalista de la mercancía-café. Primero, *la producción finquera del café en Guatemala es impensable sin la posibilidad de dicha mercancía de realizarse en el mercado mundial capitalista*. Recordemos que apenas hacia 1830 el café era una planta ornamental en Guatemala y apenas iniciaba su cultivo en Costa Rica. Sólo con este hecho ya podemos constatar cómo el capitalismo se está particularizando en Guatemala, si bien bajo condiciones de explotación del trabajo basadas en la coacción y la violencia directa. Segundo, la forma estamental ha estado íntimamente relacionada a la apropiación del exceden-

⁶⁶ Marx, *El Capital*..., t. III, pp. 622 y 623.

te de trabajo desde la producción de la propiedad territorial. En realidad se podría argüir que las formas precapitalistas de la renta han sido, en su mayoría, la base de la apropiación de excedente. Si enmarcamos esto en la peculiaridad de apropiación estamental, tenemos una explotación del trabajo a partir de relaciones de poder directas-estamentales. Aquí las relaciones serviles siguen siendo centrales y están directamente conformadas desde la dominación estamental de origen colonial.

Estas son las dos formas en proceso de constitución; es solamente a partir del mercado capitalista que podemos explicar la generalización del poder estamentalizado. Sucede, no obstante, una peculiaridad en la que debemos ahondar. Si bien la forma finquera-estamental propicia y extiende formas de renta precapitalista (por ejemplo, renta en trabajo, renta en productos, renta en dinero), *el patrón acumulativo y de despliegue de lo apropiado* está inmerso en una contradicción. Primero, el excedente de trabajo se nivela y la producción se regula a través de la ganancia media del mercado, en tanto parte de la plusvalía social mundial. Esto se puede ver claramente en las crisis de los precios de 1898, de 1920 y, sobre todo, en las políticas represivas adoptadas entre 1929 y 1935 por la crisis mundial. Segundo, si bien el excedente se realiza como plusvalía desde la tasa media de ganancia, su acumulación finquera le imprime características sociales precapitalistas, en las cuales la renta está condicionada por el carácter servil del trabajo y la mentalidad señorial del *propietario-apropiador*. Dicho de otra manera, la renta finquera-estamental se realiza en el mercado mundial como parte del flujo constitutivo de plusvalía social global, pero, localmente, las relaciones directas-personales de las que parte la apropiación le imprimen un carácter acumulativo-señorial, donde la renta no es utilizada en el proceso de productividad y racionalización capitalista sino, al contrario, el poder descansa —a finales del siglo xix e ini-

cios del xx— en relaciones serviles y de simbolismo patrimonial.⁶⁷ En realidad lo que sucede es que las relaciones coactivas al trabajo y la expropiación territorial, llevadas a cabo por la forma finquera estatal, fomentan un proceso de totalización capitalista aún en ciernes. Por lo tanto la expropiación generalizada crea las bases para la instauración capitalista de las relaciones de producción, aunque, en la particularidad finquera, lo estamental y la coacción directa del trabajo sean de por sí los soportes del régimen.⁶⁸ En Guatemala el capitalismo se presentaba reforzando las tendencias coactivas del trabajo, situación que no impedía el hecho de que paulatinamente se impusieran las condiciones del trabajo asalariado ante el creciente despojo de las posibilidades de autosubsistencia de las comunidades indígenas.

Por eso resaltamos que el movimiento entre forma estamental y forma capital se fue imponiendo a través del *proceso de totalización propio de las tendencias expansivas del capital*. En el despliegue del mismo la forma finquera del Estado fue fundamental en sus dos

⁶⁷ Esto se puede apreciar fehacientemente en la productividad cafetalera de los alemanes en Alta Verapaz y la realizada por los finqueros ladinos de la Bocacosta del Pacífico. A pesar de que éstos últimos poseían más tierras y con excelente fertilidad natural, los alemanes racionalizaron el proceso y elevaron la productividad de una manera mucho más intensificada. Esto es lo que René Zavaleta (1986) llama la función burguesa de las clases de mentalidad señorial en Bolivia, lo cual consideramos semejante al caso de Guatemala.

⁶⁸ Marx lo presenta como la exigencia de los medios coactivos para la violenta instauración capitalista: “el capital necesita desarrollarse aceleradamente, cosa que no puede lograrse por la llamada senda natural, sino que *exige medios coactivos*. Hay una diferencia gigantesca entre el hecho de que el capital nacional se convierta en industrial de un modo lento y paulatino y el hecho de que esta transformación se acelere en el tiempo mediante los impuestos con que los aranceles protectores se encargan de gravar fundamentalmente a los terratenientes, a los medianos y pequeños campesinos y a los artesanos, *mediante la expropiación acelerada de los productores independientes*, mediante la acumulación y concentración de capitales violentamente acelerados, en una palabra, *acelerando por todos los medios la implantación de las condiciones del régimen capitalista de producción*”. *Ibid.*, pp. 727 y 728.

momentos constitutivos, tanto de expropiación territorial como de movilización coactiva del trabajo. Hemos visto que la economía finquera no se hubiera podido dar en Guatemala si las comunidades hubiesen mantenido las posibilidades de reproducción de autonomía relativa. El ataque al territorio fue, a la vez, una embestida contra el cuerpo colectivo de la comunidad indígena en su forma estamental. Como proceso simultáneo se dio la intensificación del trabajo forzado a través de sus dos formas fundamentales: los mandamientos y el peonaje o servidumbre por deuda. El mandamiento implicaba directamente una coacción personal de la forma finquera, tanto de las autoridades estatales como de los propietarios. Es más, a tal grado está imbricada la explotación como un solo flujo de dominación estamental que los funcionarios públicos solían ser propietarios finqueros y los finqueros optaban por cargos estatales. Esto se sintetiza en la figura de Rufino Barrios como propietario y dictador. Así también el peonaje por deuda saca a la luz que incluso la relación monetaria no implicaba una mercantilización de la fuerza de trabajo. Más bien, el adelanto de dinero con la obligación de trabajar en las fincas agroexportadoras se sostuvo a partir del patrón estamental, el cual imponía a las comunidades indígenas una condición de sierva colectiva. Ambas formas de trabajo forzado procuraban una renta que era apropiada estamentalmente. Lo finquero estuvo asociado a lo ladino, criollo y extranjero, lo que no equivale decir que todo *ladino* fuese finquero. Aquí la relación de propiedad es fundamental, si bien el carácter histórico de lucha estamental va adquiriendo hacia finales del siglo xix una connotación de las teorías racistas europeas en boga.⁶⁹

⁶⁹ Cfr. Sergio Palencia, *Racismo, capital y Estado en Guatemala. Análisis de las relaciones de poder desde la teoría crítica*, Guatemala, IEH/Universidad Rafael Landívar, 2013.

Otro punto fundamental en el proceso contradictorio de totalización es la apropiación de excedente a partir de la expropiación territorial. Si bien nos hemos enfocado en los centros productivos mercantiles, es decir en las fincas cafetaleras de la Bocacosta del Pacífico y Alta Verapaz, la expropiación llegó como trabajo forzado estamental a lo más profundo de los pueblos indígenas del Altiplano. Fundamentalmente esto se manifiesta en las *fincas de mozos*, las cuales eran propiedades estamentalmente diferenciadas y adjudicadas a individuos, surgidas de la expropiación de tierras consideradas baldías pero que, en realidad, habían pertenecido socialmente a las comunidades indígenas. En ellas se repetía en pequeña escala lo que había generado la forma finquera a nivel nacional: expropiación de las posibilidades de producción de valor de uso comunitario con el fin de imponer mediaciones que subvirtieran la autonomía por la dependencia, el uso colectivo por la obligación individual-familiar, el deber intracomunitario por las prebendas estamentales-señoriales del propietario, en la mayoría de los casos, ladino. Esto recreó condiciones de subordinación social entre los indígenas que debían pagarle al propietario finquero la concesión del terreno para cultivar, primordialmente, valores de uso. A esto se le llamó arrendamiento en las fincas de mozos, pero también se dio dentro de fincas cafetaleras. Así, por ejemplo, las grandes fincas de los Herrera en Chimaltenango y Quiché, especialmente en San Martín Jilotepeque y Cotzal respectivamente, eran utilizadas para complementar el trabajo necesario en sus fincas agroexportadoras en la Costa Sur.⁷⁰ Este también es el caso, por ejemplo, de las fincas de José Girón

⁷⁰ Las comunidades kaqchikeles de San Martín Jilotepeque se vieron sujetas a este tipo de relación todavía hacia 1980. Glenda García García, "Las guerrillas y los mayas: una aproximación a las formas de interacción sociopolítica entre las insurgencias y los kaqchikeles de San Martín Jilotepeque (1976-1985)", en Manolo Vela [coord.], *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Guatemala, Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República, 2011, p. 82. No es de extrañar que para

en San Bartolomé Jocotenango, así como de sus otras propiedades llamadas Parrache en Samayac, en el municipio costeño de Mazatenango y de la finca Santa Elisa en Santa Rosa Sumatán.⁷¹ En estos ejemplos el permiso para cultivar en la finca como retribución por el trabajo eliminaba muchas veces la necesidad de monetizar la relación. Se promovía, en escala nacional, *una renta por trabajo a partir de la monopolización de la tierra*. Al mismo tiempo, desde la localidad, propiciaba diversas formas de renta por trabajo y producto donde la propiedad territorial implicaba una relación de dominio sobre las comunidades indígenas dependientes del arrendamiento.⁷²

Pero mientras el arrendamiento mantenía la dependencia entre propietario finquero y comunidad indígena separada, el colonato hacía de los residentes un agrupamiento social dentro de la finca. Muchos colonos fueron, inicialmente, comunidades indígenas a las que no les quedó de otra que aceptar que la finca invadiera su otrora tierra comunal y, a partir del establecimiento de la propiedad como relación social, debían adquirir el carácter jurídico-social del colonato. En este espacio *la finca absorbía la comunidad para sí*, adquiriéndola junto a la tierra, situación que estimulaba las relaciones paternalistas y patriarcales. Pero también existió el colonato de aquellos individuos o familias enteras, venidas de distintas regiones y condiciones sociales, en busca de un lugar para sobrevivir. El colonato subordinaba a las comunidades, originalmente poseedoras socialmente de la tierra, y propiciaba un lugar a aquellos individuos

ese año decenas de comunidades indígenas, tanto en San Martín Jilotepeque como en Cotzal, optaran por la lucha y resistencia frente al Estado.

⁷¹ González, *op. cit.*, p. 71.

⁷² Siempre mantengamos en la mente la condición de lucha de clases que adquiere el *ladino* desde su posición de propietario y mediador de la forma finquera, si no esto puede devenir un enfrentamiento étnico y, así, caer en conclusiones de dicotomía esencialista, desvinculada del proceso de totalización de la propiedad y producción de plusvalía social.

que buscasen sobrevivir en ella. Esta socialidad subordinante genera condiciones de apropiación desde la servidumbre como elemento adherido a la propiedad privada de la tierra en latifundio. El finquero, en tanto personificación de la propiedad territorial, adquiriría el derecho de mando sobre el trabajo servil de los colonos, retribuyéndose el mismo en el permiso de la residencia, en el otorgamiento de alguna parcela para cultivar valores de uso y, en algunos casos, propiciándoles a los colonos maíz y frijol para su sobrevivencia. Este carácter paternalista de las relaciones situaba al colono en una posición de dependencia fáctica, la que a menudo podía convertirse en dependencia emocional al patrón. El finquero, por su parte, constituye su ser social a partir de la subordinación social de los colonos, a quienes suele considerar como niños que deben obedecer, parte de su cuerpo de poder y con la autoproclamada potestad de premiarlos por su fidelidad o de castigarlos por su rebeldía. Además, dada la cultura patriarcal sobre la que descansan dichas relaciones estamentales, el finquero se concibe como el macho principal, el que se acerca a las mujeres colonas, sea cual sea su relación con otros hombres, para abusar de ellas. Las mujeres, en este sentido, han sufrido la violencia constitutiva de la forma finquera desde el abuso y la explotación sexual. Desde la forma patriarcal de la dominación finquera, la naturaleza y la mujer se convierten en *instrumentum* de apropiación social, tanto desde los símbolos del poder del macho como de la destrucción de los bosques para el valor de cambio, sea la producción cafetalera, azucarera, algodónera o de ganado.

Finalmente, veamos la complementariedad de dos formas aparentemente opuestas: *la forma zapador y la ley de vagancia*, por un lado, y *el trabajo asalariado finquero*, por el otro. Si comprendemos este núcleo contradictorio finalmente penetraremos el movimiento constitutivo de la forma finquera en tanto proceso de síntesis. Las primeras dos, la forma zapador y la ley de vagancia, fueron medidas históricas que utilizó el Estado para imponer un orden opresivo que

redujera al indígena campesino a dos posibilidades: el trabajo en las fincas o el trabajo para el Estado. De manera que no existiese alternativa para escapar al trabajo forzado, a la subordinación de la comunidad y su actividad a la reproducción de la forma finquera estamental. El régimen liberal estableció relaciones sociales que construyeron una verdadera cárcel coactiva, ahí donde la finca se propició como un verdadero ataque, una guerra contra la diversidad y la heterogeneidad de las comunidades campesinas indígenas. Esta es la violencia de la horca y el látigo para encauzar la actividad humana por la estrecha vía de la explotación capitalista, como nos lo decía Marx. Pero incluso ahí donde ya existían condiciones sociales para el trabajo asalariado, el origen y núcleo duro de la forma finquera estatal es la amenaza de su brazo armado, del Ejército, como violencia fundada desde la forma estamental contra el campesino y, con más fuerza todavía, contra el *indio*. Ubico personifica esto como ningún otro dictador de los varios que produjo la forma finquera en el régimen liberal guatemalteco. Ubico lleva el odio visceral a todo lo relacionado con comunismo, con lo bolchevique. Es la expresión de la moralidad constrictiva finquera, el que promete el azote a quien define como vago, el que permite que los finqueros disparen a los mozos huidizos. Ubico es quien cimenta la militarización como respuesta a la crisis en la particularidad de Guatemala, el mismo que busca una sociedad pulcra orientada por el *progreso* y el *orden* que tanto le inspiró el nazismo alemán. Esta es la totalización de los trópicos, el Estado militar construido sobre las bases coloniales de la explotación del *indio* y el añejo temor a que el extranjero le introduzca ideas rebeldes.

Como han afirmado McCreery y Tischler,⁷³ la forma finquera de las relaciones sociales, basada en la coacción extraeconómica al trabajo, no permitía un despliegue del trabajo asalariado a toda

⁷³ McCreery, *Rural Guatemala...*, cit.; Tischler, *Guatemala 1944...*, cit.

la sociedad.⁷⁴ Esto, vemos, se debía a que la producción del café, su articulación como extensa propiedad territorial —finca— y el trabajo forzado como norma estatal, limitaban las posibilidades de un trabajo asalariado debido al carácter estamental-servil como se concebía y naturalizaba el trabajo del indio. Segundo, la explotación finquera se definió a partir de la estamentalización del dominio sobre las comunidades indígenas como siervas colectivas. Por eso hemos venido remarcando, desde el inicio, que la lucha de clases no debe entenderse someramente, en la particularización de Guatemala, como un enfrentamiento entre campesinos y terratenientes o, peor aún, entre trabajadores y capitalistas meramente, sino que su escisión y contradicción más fuerte fue entre *la forma finquera estatal y las comunidades indígenas*, entre la gran propiedad productora de mercancías y las comunidades concretas, prioritariamente productoras de valores de uso. Esta oposición fuertísima se debió en parte a los ciclos de apropiación del excedente de trabajo que posibilitaba la exportación del café. ¿Por qué habría de llevar a cabo la forma finquera una expropiación masiva si, en inicio (1871-1944), podía cimentar la sobrevivencia de la comunidad indígena desde su servidumbre colectiva? El haberlo hecho le hubiera provocado una posible revuelta generalizada, a la que tanto le temía la memoria *liberal* desde el levantamiento de la Montaña en 1837 y la *anarquía* de las comunidades indígenas del altiplano para ese momento. Si

⁷⁴ La forma salarial va cambiando históricamente dependiendo de condiciones sociales de acumulación, del avance de la apropiación privada, de la mercantilización del producto humano y de su actividad social, de la composición social del trabajo. Asimismo, la forma de retribución va cambiando históricamente. En el caso de Guatemala, los mandamientos eran básicamente violencia y coacción al trabajo, bajo la imposición del dinero. Luego, a medida que cambian las condiciones y la acumulación, se desarrolla un salario finquero, pero todavía no desarrollado como compra de fuerza de trabajo propiamente, sino aún dependiente de movilización comunal, no meramente adecuada al salario de individuos ni menos de mercantilización de la fuerza de trabajo social.

algo fue claro durante el régimen liberal es que *lo estamental* todavía estaba definiendo fuertemente la relación de dominio, allí donde la centralización estatal fue un momento de la opresión de los propietarios que buscaban heredar la subordinación histórica-colonial del indio.

Pero incluso aquí, desde uno de los regímenes más autoritarios de inicios del siglo xx en América Latina, los individuos y las comunidades indígenas expresaron su descontento y su malestar, llegando incluso a conatos de rebelión fuertemente reprimidos por el Estado. Hemos llegado al punto en el cual analizaremos *la lucha entre la comunidad indígena y la forma finquera estatal*. Acercándonos a los sufrimientos y enfrentamientos de las comunidades indígenas en este momento histórico, podremos, a su vez, ir hilando el tejido propio de cómo se concibió la lucha desde las contradicciones y potencialidades de esta forma histórica de la comunidad indígena.

V. FORMA FINQUERA Y LUCHA DE CLASES

“Yo alimenté a tu abuelo, alimenté a tu padre y te alimento a ti”, dijo un finquero, a lo que sin inmutarse un líder campesino [q’eqchi’] replicó: “No, tú explotaste a mi abuelo, explotaste a mi padre y ahora me estás explotando a mí”.

*Confrontación, semanas antes de la Masacre de Panzós, en mayo de 1978.*¹

La embestida finquera se puede entender como una verdadera *guerra de apropiación y sometimiento estamental*. No sólo quebrantando y subordinando la temporalidad y territorios comunales, sino integrándolos a una sistemática apropiación del excedente de trabajo bajo la forma de la renta terrateniente. Ejército y gran propiedad agroexportadora son ambas instancias de un mismo proceso de centralización de dominio social. En este capítulo veremos el choque y transformación que se suscitó entre las comunidades campesinas—primordialmente indígenas— y la forma finquera. Nos interesa,

¹ Citado en Greg Grandin, *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*, Guatemala, AVANCSO, 2007b, p. 253.

pues, rastrear *la especificidad de la lucha de clases bajo su forma histórica de contradicción estamental*. Ya hemos pasado la determinación analítica de comprender la forma comunitaria y la forma finquera, ahora veremos cómo una establece el momento colectivo como determinación inversa para la apropiación privada. Es decir, como proceso de subsunción del trabajo comunal bajo la reproducción finquera, en tanto prioridad de ordenamiento estatal. Esto se podrá observar en la disputa de la experiencia por el tiempo y del territorio por el espacio municipal. Asimismo, es central en este capítulo ver que la relación comunidad-finca, finca-comunidad, es una relación en conflicto, abierta a pesar de las duras condiciones del Estado como finca armada. Dicho de otra manera, la lucha por las condiciones de autonomía y producción de valores de uso comunitarios aún está presente y en resistencia, frente a la tendencia de despojo y mediación estamental. Veremos, por lo tanto, cómo la lucha de clases en esta configuración histórica se presenta bajo el enfrentamiento entre lo comunal-valores de uso y lo propietario-mercantil, asociado a la forma estamental —devenida estatal— de la contradicción entre indios y criollos-ladinos-extranjeros. A partir de aquí estudiaremos las revueltas de San Juan Ixcoy y Patzicía.

I. TIEMPO Y ESPACIO FINQUERO-NACIONAL Y RESISTENCIA COMUNITARIA

La forma finquera puede comprenderse como un proceso y no meramente como un régimen. El pensar en términos de régimen nos aprisiona en las categorías político-estatales, el penetrar el proceso nos abre el horizonte de la lucha. En este apartado no pretendemos un análisis de todas las expresiones del proceso de imposición del tiempo y espacio finquero. Más bien queremos tomar dos formas particulares de la lucha entre finca y comunidad indígena. La pri-

mera forma consta del *análisis del municipio* como espacio de subordinación social, la cual fue resistida de diversas maneras, siendo una de ellas la huida y el escape de la cabecera municipal a las aldeas. La segunda forma enfatiza cómo los *proyectos de monopolización* de la producción, en este caso del aguardiente, tendieron a utilizar las prácticas rituales-festivas indígenas para vender alcohol o prestar dinero como medidas de enganche al trabajo finquero. Aprovechando la breve exposición de la forma municipio y de la forma del estanco, veremos cómo ambas atraviesan la comunidad indígena para enfrentarla, principalmente en los puestos de control y mando del trabajo social.

A. El municipio finquero como espacio resistido

Para 1893 se calcula que alrededor de dos terceras partes de los trabajadores en el Altiplano eran indígenas jornaleros en las fincas.² ¿Cómo habían podido el Estado y los finqueros regionales haber movilizado semejante cantidad de trabajadores? El reordenamiento territorial había sido diseñado para administrar de mejor manera el control poblacional, quebrando las posibilidades de sobrevivencia autónoma de las comunidades indígenas. A tal punto se había incrementado el ataque estatal-finquero que entre 1870 y 1920 los indígenas estaban empujados a trabajar en las fincas, realizar servicios militares o huir bajo implicaciones clandestinas. El municipio bajo control estamental-ladino de las cabeceras se estableció como un verdadero enfrentamiento finquero con las comunidades indígenas. Históricamente el ladino puede concebirse como parte del

² John Swetnam, "What Else did Indians Have to do with their Time? Alternatives to Labor Migration in Prerevolutionary Guatemala", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 38, núm. 1, octubre de 1989, p. 99.

movimiento de la propiedad privada, del monopolio del comercio y de la vinculación nacional con la movilización laboral de los *indios*. Si se pierde de vista la explotación laboral y la propiedad finquera que encabezó el ladino, desde diversas posiciones, se termina construyendo un modelo racial o étnico no sustentado en la lucha estamental de su momento. El recuerdo de humillación, violencia y castigos por parte de propietarios y alcaldes ladinos, vinculados sobre todo al sistema finquero, es inseparable de la posición que ocuparon como expropiadores o de la reducción social al trabajo forzado.

El control y la vigilancia municipal fueron parte de la consolidación regional y nacional de los finqueros en Guatemala. Son implícitas a la producción cafetalera la centralización estatal y la profesionalización del ejército para sofocar, sobre todo, las revueltas locales campesinas, evitando que se propaguen, como anteriormente había sucedido entre 1818 y 1837. Un trabajo iluminador en este aspecto es el de Rosa Torras³ sobre el municipio de Colotenango, Huehuetenango, en pleno territorio mam. En este estudio la autora comprueba cómo el poder municipal fue una instancia vital en la expropiación de las tierras, el control del trabajo y el consecuente dominio ladino sobre los indígenas mam. Esto en realidad fue un movimiento general para la época: las municipalidades eran la concentración del poder estatal, inmediatamente identificado con la dominación estamental de los ladinos y blancos, asociados a la finca como centro neurálgico de las relaciones de poder nacionales. Un vasto territorio de *municipalización* fue el de Quiché bajo la ofensiva estatal. Jean Piel demuestra cómo entre 1880 y 1920 la administración municipal fue organizada militarmente, las principales

³ Rosa Torras, “Así vivimos el yugo”. *La conflictiva conformación de Colotenango como municipio de mozos (1825-1947)*, Guatemala, AVANCSO, 2007.

autoridades departamentales y municipales eran militares ladinos.⁴ Si bien generalmente los encargados de reclutamiento para fincas, obras públicas o incluso vías férreas eran ladinos, también fue común que indígenas en puestos de poder fueran parte de esta tarea de comandar y controlar el trabajo de la comunidad.⁵

La forma tradicional-estamental de la comunidad indígena —basada en el sistema gerontocrático de cargos y control de traba-

⁴ Al respecto afirma Piel “Todo lo cual explica y justifica que la administración departamental a lo largo del periodo sea a mando de un coronel y ‘comandante de armas’ después de 1898 —y que las municipalidades sean bajo control administrativo-militar de la jefatura, y que no pocas veces la ejecución de las órdenes de esa última pasen por el jefe de la guarnición local antes que por el propio alcalde municipal”. Jean Piel, *El departamento del Quiché bajo la dictadura liberal (1880-1920)*, Guatemala, Flacso/CEMCA, 1995, p. 116.

⁵ Así las autoridades de la costumbre, en San Bartolomé Jocotenango, muchas veces “avalan los excesos en la demanda y cumplimiento del trabajo gratuito comunal. Esta tarea de *administración de sus vecinos como mozos forzados* solían cumplirla sin oponer resistencia, pues de alguna manera, *los eximía a ellos y a sus familiares de las cargas impuestas* tanto por los ladinos, como por el mismo Estado”. Matilde González, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche'*, 1880-1996, Guatemala, AVANCSO, 2002, p. 117. Las cursivas son nuestras. O bien nos dice Brintnall respecto Aguacatán: “las anteriores estructuras políticas y rituales de los indios, si bien independientes hacia afuera en apariencia, estaban subordinadas en realidad al gobierno oficial local el cual estaba en manos de la elite rica de ladinos que vivían en el pueblo”. Douglas E. Brintnall, *Revolt against the Dead: the Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*, Nueva York, Gordon and Breach, 1978, p. 88. Traducción propia. Por su parte Edgar Esquit nos relata la relación entre indígenas, ejército y movilización del trabajo para las fincas en Comalapa: “Se declara que Evaristo Bal era un indígena que vestía rodillera pero que al comprar su cargo había sustituido esta vestimenta por el traje militar y la forma de vestir de los hombres ladinos. El comandante local fue un jefe militar que muchas veces se encargó del reclutamiento de los trabajadores que iban a las tareas de caminos y obras públicas pero también organizaban las compañías de milicianos (o reservas militares)”. Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo xx*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010, p. 216. Para el caso de las autoridades q'eqchies y su relación con los finqueros véase Grandin, *op. cit.*, p. 98, nota 67.

jos fijados por la costumbre— fue parte de la dominación finquera-ladina dentro del municipio. Las autoridades indígenas, si bien no eran reconocidas legalmente, tampoco eran prohibidas dado que eran parte del control regional y de producción cafetalera nacional. De manera que los tiempos cíclicos del poder tradicional-estamental, así como el espacio de la comunidad se hacían parte del flujo de dominación finquero, y fueron parte fundamental en la dominación de las mismas comunidades indígenas. Esto se puede ver en cómo el municipio, en tanto espacio estatal de subordinación, implicaba una jerarquía impuesta sobre las comunidades y mediada por las autoridades tradicionales indígenas. Específicamente con la movilización laboral, el finquero le pedía al gobernador mano de obra para la producción y éste mandaba la orden al primer alcalde del pueblo; si el pueblo tenía doble gobierno, el primer alcalde indígena se hacía responsable de buscar la mano de obra y repartir el dinero del finquero.⁶ El municipio era la visualización de un espacio estatal de ordenamiento de la propiedad privada, con claras connotaciones estamentales-ladinas y contra las comunidades indígenas. A partir de la municipalidad el espacio se vuelca como subordinante de la socialidad comunitaria indígena, transformándolos en mozos-colonos o en invasores de la propiedad privada de un día para otro. En este sentido, como veremos más adelante, los topógrafos eran la personificación de la medición de la propiedad privada, de la certeza jurídica de la apropiación y dominación.

Dicho conflicto entre la municipalidad ladina-finquera, los indígenas principales y a quiénes se obligaba al trabajo forzado en las fincas, dio como resultado una transformación en la residencia con el fin de evitar los servicios. En Quiché muchos indígenas huyeron

⁶ David McCreery, “‘An Odious Feudalism’: Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920”, en *Latin American Perspectives*, vol. 13, núm. 1, invierno de 1986, p. 106.

de las cabeceras municipales, principales centros de control para la movilización laboral, emigrando a las aldeas, buscando un “patrón finquero” que justificara que quien huía era, en realidad, un mozo-colono. Muchas veces esta estrategia fue más bien un subterfugio de redes familiares para evitar los servicios, otras veces fue en realidad el ingreso bajo la tutela finquera. Jean Piel⁷ recopiló una carta donde los principales indígenas de San Andrés Sajcabajá, Quiché, denuncian ante el jefe político cómo muchos comunitarios han huido a las aldeas para evitar los trabajos forzados:

Nosotros alcaldes indígenas de San Andrés Sajcabaja al Señor Jefe político: Manuel Colaj, Francisco Sam, Martín Velásquez, Antonio Ixcuna, Miguel Pechez, Santos Iboy, mayores de edad e indios principales vecinos de San Andrés Sajcabaja respetuosamente a Ud. Manifestamos: que desde muchos años y obedientes como siempre prestamos nuestros servicios personales ya como cargueros ya mozos de las fincas costeras y en trabajos particulares y en lo principal en las obras públicas; *todos dábamos esos servicios pero hoy y muchos o mas bien, la mayor parte de los indios de nuestro pueblo, para evadirse de los servicios han buscado un patrón, y muchas veces y es la verdad, los tales patronos son más pobres que los mozos.* Lo hacen pues por no dar servicios como hemos dicho. Así estamos por San Andrés, a mas de eso, los que si deben a las fincas, todos han desocupado de nuestro pueblo y los pocos que hay son los que trabajan por duplicado en todo mandato judicial.

El patrón de dispersión social puede ser interpretado como una medida de resistencia generalizada de las comunidades indígenas frente al ataque finquero. Esto deberá ser estudiado más detalladamente, pero muestra la profundidad del movimiento de resistencia y, posiblemente, haya sido un factor central en la ruralización de la población indígena a las aldeas. Este patrón se mantuvo aún hasta la década de 1970 cuando las aldeas campesinas seguían aglomeran-

⁷ Piel, *op. cit.*, p. 78.

do el grueso de la población indígena en el Altiplano. Para tener una idea de la magnitud del desplazamiento poblacional y el grado de embestida de la forma estatal finquera, veamos este cuadro donde se muestra la transformación del patrón de residencia en tres periodos distintos en dos cabeceras municipales de Quiché.

Cuadro 1. Dispersión de la población de las cabeceras municipales en quiché, en tres periodos distintos (1809, 1880, 1920)

	1809		1880		1920	
	<i>Cabecera</i>	<i>Aldea</i>	<i>Cabecera</i>	<i>Aldea</i>	<i>Cabecera</i>	<i>Aldea</i>
Sajcabajá	1587 h	X (87.5%)	2937 h (74.4%)	1009 h (25.6%) 10 aldeas	488 h (9%)	4912 h (91%) 46 aldeas
Canillá	X	41 h (2.5%) 1 hacienda	607 h (37.5%)	1012 h (61.%) 5 caseríos	61 h (3.7%)	1600 h (96.3%) 15 aldeas

Fuente: Piel, *op. cit.*, p. 46.

La expropiación de la tierra y la enorme movilización laboral de las comunidades se hicieron sentir en este cambio de residencia. La mercantilización de la tierra vino de la mano con el incremento en el uso del dinero para las transacciones de habilitación, es decir, del peonaje por deuda.⁸ Asimismo, lejos de concebir las relaciones

⁸ Hacia finales del siglo xix los oficiales de mandamientos entraban a los ranchos de los indígenas para llevarlos al trabajo en las fincas, los habilitadores daban los adelantos resguardando el cumplimiento del trabajo con la disposición del ejército si no cumplían (Piel, *op. cit.*, p. 116). Dichos adelantos funcionaban como instancia que mercantilizaba el trabajo servil del indígena, forma contractual me-

monetarias como límpidas relaciones contractuales, racionales, el dinero llegó a los pueblos indígenas de la mano de la coacción extraeconómica, con los mandamientos y la habilitación. Aquí el momento de la expropiación de la tierra y la coacción laboral forman parte de un movimiento amplio de subordinación social, de *apropiación privada*, transformando el patrón del tiempo e insertando un ciclo de reproducción del valor de cambio agrícola que mediaba la reproducción comunitaria, desde el hambre y la sobrevivencia, en pos de la producción *nacional* del café.

B. El tiempo del alcohol y la embriaguez apropiada

El Estado se constituye como una centralización de la apropiación privada, un constante impulso para crear las condiciones de acumulación. Consecuentemente la centralización de la propiedad y de la producción implica *una administración del tiempo finquero* en abierto antagonismo a la experiencia temporal de la reproducción comunitaria. Veamos este enorme choque a través de la monopolización del aguardiente y el ciclo de subordinación finquera a través de las habilitaciones durante las fiestas. El aguardiente era un componente ritual de la fiesta comunitaria desde la Cofradía. Al respecto Flavio Rojas analiza el componente contradictorio del aguardiente, sea como espacio de dominación finquera o de quiebre temporal de la coacción social:

diada por los habilitadores o los contratistas. Estos últimos, de hecho, buscaban el mejor postor finquero para el trabajo previamente *enganchado* con los indígenas endeudados. David McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 63, núm. 4, noviembre de 1983, p. 747. Esto terminaba siendo una especulación del trabajo servil, violencia específica que tendía a reproducirse desde una *forma estatal que empezaba a crear las condiciones mercantiles desde la desnuda dominación estamental*.

Pero en las fiestas o en las situaciones de desequilibrio se rompen las normas, se desprecian los valores y se asumen actitudes espontáneas contrarias a los esquemas normativos tradicionalmente definidos. La literatura etnográfica (Bunzel, 1981) alude a holgorios y borracheras en los que se violan los tabúes sexuales y se tiran por la borda los valores, las pautas de comportamiento, las creencias; y entonces, por ejemplo, hasta se pierde el respeto a los santos, a los antepasados y a otras cosas y fuerzas sagradas y temibles.⁹

A medida que el aguardiente es monopolizado y defendido por el Estado, su consumo ritual pasa a formar parte de la reproducción del endeudamiento finquero. Es decir, en la historia del aguardiente, en tanto producto particular, se puede rastrear la tendencia a la subordinación colectiva por la acumulación privada. El carácter ritual del aguardiente en la comunidad indígena, asociada a la forma tradicional-estamental de la comunidad y su reproducción gerontocrática festiva, es apropiada por los ciclos de movilización laboral en la forma finquera del Estado, sobre todo a partir de 1871. El tiempo cíclico comunitario, en tanto actividad social, deviene trabajo en la deuda que contrae el indígena que recibe préstamos, en aguardiente o dinero. A cambio del momento festivo y de la colectividad experimentada desde la embriaguez, como tristeza o alegría, el indígena era *enganchado* —como solían decir los contratistas— para tener que migrar a las fincas de la Costa Sur. El tiempo desbordado de la reproducción de la forma comunal —mítica o comunitaria— se convierte en tiempo absorbido que debe emplearse en el trabajo-para-otro. La fuerza vital de la comunidad es embriagada con una relación social que transforma lo ritual en momento de apropiación privada y coactiva del trabajo social. El alcohol deviene un escape

⁹ Flavio Rojas, *La cofradía: reducto cultural indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social/Litografías Modernas, 1988 (Publicación, 46), p. 272.

del mundo de la repetición, pero también un goce del instante, un desahogo social ante las formas opresivas comunitarias-estatales.

Anteriormente, todavía en el régimen conservador, el monopolio de aguardiente fue central en las arcas estatales, lo cual también implicaba que el Estado mismo construía territorialidad monopólica para el enriquecimiento privado.¹⁰ Reeves nos describe cómo en la ciudad de Quetzaltenango y el pueblo de Ostuncalco el monopolio del aguardiente enfrentó la apropiación privada, asociada al Estado, con los pequeños productores independientes, tanto ladinos como indígenas k'iche' y mam. Semejante situación sucedió en San Juan Sacatepequez y Chimaltenango cuando, el Estado conservador concede la expansión territorial del monopolio de aguardiente a un productor apellidado Samayoa a cambio de los préstamos efectuados a las arcas nacionales.¹¹ El vínculo entre la ciudad de Quetzaltenango y Ostuncalco, por un lado, y el de ciudad de Guatemala y San Juan Sacatepequez, por el otro, nos muestra cómo la acumulación de incipientes capitales artesanales fue parte de la expansión del comercio y la subordinación de la producción colectiva, independiente, a lo privado. De este modo el poder va centralizándose a medida que el Estado se encarga de distribuir los territorios con proyectos de acumulación privada, lo cual se instituye como en-

¹⁰ René Reeves, *Ladinos with Ladinos, Indians with Indians. Land, Labor, and Regional Ethnic Conflict in the Making of Guatemala*, Standford, Standford University Press, 2006, pp. 124-130.

¹¹ Agradezco a Leticia González por compartir este caso específico de Samayoa durante el régimen de Rafael Carrera. Conversación del 25 de mayo 2012. Asimismo, consúltese la tesis de Edgar Torres, *La familia Samayoa. Su vinculación al desarrollo capitalista en Guatemala en siglo XIX (1830-1870)*, Guatemala, USAC, 2012. Este trabajo tiene la virtud de rastrear la transformación del patrón de negocios, monopolios y préstamos entre la familia Samayoa y el gobierno de Rafael Carrera. Así también, evidencia las contradicciones que llevaron a este empresariado oligarca a apoyar el derrocamiento del posterior gobierno de Vicente Cerna y la consolidación del régimen finquero-liberal.

frentamiento a los pequeños productores independientes (ladinos, indígenas) o, más aún, a lo colectivo comunitario indígena.

Como vemos, la forma finquera-estamental intensifica las contradicciones entre las fuerzas estatales, privadas-acumuladoras y aquellos sobre quienes recae el trabajo forzado o la necesidad de *bajar* a la costa para sobrevivir. El tiempo finquero es sentido como agresión desde la comunidad. Los beneficiados por el excedente de trabajo disponible implantaban relaciones sociales donde el tiempo y el espacio de dominación era su *modus vivendi* objetivo, precisamente en detrimento de los movilizados al trabajo en las fincas. Los ladinos propietarios, vinculados a la producción finquera nacional, así como monopolizadores del comercio, fueron parte del enfrentamiento directo contra las comunidades indígenas del Altiplano. No todos los ladinos personificaban este impulso de la propiedad y la acumulación, otros tendían más bien a sufrir este orden social, aunque poseyeran, desde esta arremetida, oportunidades ventajosas respecto los campesinos indígenas monolingües.

Varios autores explican cómo en las décadas de 1920 y 1930 se constituye un grupo indígena que, si bien oprimido por los monopolios ladinos en la política y el comercio, es parte del proceso de acumulación finquera en los pueblos. Según Smith,¹² en la década de 1930 sólo los campesinos pobres iban a la Costa, mientras los ricos o propietarios se quedaban en sus comunidades. El tiempo de estos últimos era antagónico al de los campesinos indígenas pobres, estando más identificados con la *neutralidad* del correr del tiempo mundial que con la lucha entre los ladinos monopolizadores y los indígenas pobres. En la década de 1910, por ejemplo, varias munici-

¹² Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, abril de 1984, p. 203.

palidades construyeron las llamadas “Torres a Centroamérica”, una en la cabecera departamental de Sololá y otra en Quetzaltenango. Llama la atención también cómo un grupo de indígenas kaqchikeles acomodados mandó construir un mapa de la hora internacional en su pueblo natal, Comalapa, como signo de identificación con los valores liberales, aparentemente neutrales, del progreso y la modernidad.¹³ Ese minuterio sintonizado con la hora internacional era el que indirectamente imponía el trabajo a los campesinos indígenas en Guatemala, desde la particularidad de las relaciones serviles de apropiación finquera de trabajo.

Constatamos, pues, cómo la misma forma finquera atraviesa la comunidad y enfrenta a quienes, por un lado, están beneficiándose de la dirección del trabajo y quienes, por otro lado, son explotados y endeudados. El grupo de indígenas asociados a la forma finquera-municipal empieza a definirse a través de la propiedad privada, centro de las relaciones de acumulación, dedicándose al comercio y a los préstamos.¹⁴ La imagen inicial de un enfrentamiento entre las comunidades indígenas y el Estado pierde su rigidez, nos muestra el poder como flujo de dominación y quiebre, de intensificaciones de la propiedad privada y de acumulación social, del choque objetivo de las formas de dominación. El flujo de apropiación divide y atraviesa a la comunidad indígena. Pasemos, pues, a la constitución del flujo en tanto formas que eran personificadas y resistidas por las comunidades oprimidas indígenas.

¹³ Esquit, *op. cit.*, p. 166.

¹⁴ Cfr. McCreery, “‘An Odious Feudalism’...”, pp. 112, del mismo autor *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994, pp. 320, 327.

2. PERSONIFICACIONES DE LAS RELACIONES FINQUERAS-SERVILES

El régimen finquero-liberal en Guatemala fue percibido como un ataque frontal por las comunidades indígenas. Pero no en abstracto, sino *precisamente desde la especificidad de sus relaciones sociales de dominación directas, de coacción extraeconómica al trabajo forzado*. Los topógrafos y medidores eran muchas veces recibidos con piedras y orines ya que venían a oficializar una expropiación territorial, una subordinación intensificada. De semejante manera, muchos hombres se escabullían en las montañas o aldeas cuando los oficiales, encargados de mandamientos y servicios personales, llegaban armados para obligarlos a *bajar* a la Costa. Ya en las fincas cafetaleras el enfrentamiento directo se daba contra los caporales que les infligían tratos humillantes y crueles. Todo este periodo histórico de lucha entre comunidades y finqueros estuvo repleto de actos sociales de rebeldía, incluso de motines. Por el momento nos enfocaremos en las personificaciones del flujo en la expropiación territorial y la explotación del excedente de trabajo.

Debido a que las relaciones de dominación se concretaban de manera directa-personal, quienes en su momento personificaban la tendencia a la dominación eran, pues, contra quiénes se rebelaban los inconformes. La forma finquera fue combatida en las personificaciones, similar a como había sucedido en las revueltas indígenas de finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Pero lejos de partir de que las comunidades estaban erradas al combatir a quienes directamente las amenazaban y explotaban, consideramos que estas luchas, en ocasiones, podían devenir conflictos regionales e incluso graves amenazas a la forma de relaciones de dominación. El Estado liberal, con el entroncamiento común en sus múltiples dictaduras militares, supo de esto y, por ende, se preparó para enfrentar los

motines y desobediencias en las comunidades del Altiplano y las fincas de la Costa.

Previo a referirnos a las personificaciones finqueras en Guatemala, en este apartado iniciaremos con un acercamiento a las relaciones precapitalistas y al Estado terrateniente. En ella mostraremos la constitución de la gran propiedad territorial, la finca, en tanto se *erige* como terrateniente y se enfrenta al productor directo agrícola. Esto lo observaremos a través de: *uno*, la expropiación territorial, personificado en los medidores, topógrafos, milicias acompañantes, alcaldes y finqueros propiamente; *dos*, la apropiación del excedente de trabajo, personificado en los contratistas, habilitadores, caporales, alcaldes auxiliares indígenas y finqueros. Este flujo personificado nos ayudará, posteriormente, a penetrar la contradicción y confluencia de la forma finquera y la forma comunal de este momento histórico, en tanto centro de la lucha en la particularidad de Guatemala.

A. El finquero y el Estado de la gran propiedad territorial

Marx desarrolla cómo las relaciones de dominación y explotación del excedente de trabajo también generan enfrentamientos personificados en sociedades precapitalistas. La diferencia radica en que en estas sociedades las relaciones de explotación no están veladas por el carácter cósmico de la mercancía,¹⁵ sino son luchas abiertas donde

¹⁵ En el capitalismo la relación social se transforma en un *choque velado*, debido precisamente a su mediación cósmica entre un polo apropiador y un polo que lucha por no ser subsumido. El individuo / grupo social que expropia, controla, explota y acumula el trabajo se enfrenta como *personificación capitalista* al expropiado, controlado, explotado trabajador. Por eso mismo, es imposible pensar el antagonismo de la personificación en el capitalismo sin tener en cuenta la mediación mercantil que recubre cada aspecto de la totalidad social. Esta es una totalidad que impone

el dominador es *directamente* quien coacciona al trabajo forzado. Es decir, en estas sociedades el capital no ha generado el proceso de totalización social a través de la mercantilización de la fuerza de trabajo,¹⁶ por lo que la apropiación del excedente de trabajo depende de relaciones personales y directas, donde la propiedad del trabajador (esclavitud) o de la tierra (feudo), son la base no velada del proceso de explotación. En el tomo III de *El Capital*, Marx analiza cómo en sociedades que explotan el trabajo a través de diversas formas de renta precapitalista —trabajo, producto, dinero—, la tierra, en tanto propiedad territorial, se enfrenta como relación social de

al ser humano las relaciones capitalistas desde la expansión del proceso de apropiación y acumulación: “la metamorfosis del capital individual es un eslabón en la cadena de metamorfosis del capital social” (Karl Marx, *El Capital*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, p. 316). Es decir, la *forma capital* se establece en relación con todo un movimiento de apropiación y subsunción social, en estrecha constitución desde la lucha por la tasa de plusvalía social.

¹⁶ En los tomos I y III de *El Capital*, Marx utiliza el concepto de *personificación* de las relaciones económicas de coacción directa-precapitalistas o bien bajo la mediación mercantil de la fuerza de trabajo, en el capitalismo. No obstante es necesario diferenciarlas conceptualmente para entender los cambios que suscitan ambas formas en tanto relaciones sociales. La especificidad histórica del concepto de personificación en el capitalismo es que las relaciones adquieren un carácter cósmico, donde la mediación de la totalidad enfrenta el proceso de apropiación de plusvalía social contra el obrero colectivo. “Dentro del proceso de producción, el capital va convirtiéndose en *puesto de mando sobre el trabajo*, es decir, sobre la fuerza de trabajo en acción, o sobre el propio obrero. El *capital personificado*, el capitalista, se cuida de que el obrero ejecute su trabajo puntualmente y con el grado exigible de intensidad” (Karl Marx, *El Capital*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, p. 248; cursiva propia; Cfr. Karl Marx, *El Capital*, t. III, México, Fondo de Cultura Económica, p. 283). Asimismo, Marx nos explica lo que entiende por capitalista en tanto personificación del capital: “Como capitalista, él no es más que el capital personificado. Su alma es el alma del capital. Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vive chupa” (Karl Marx, t. I, *cit.*, p. 179).

subordinación frente al siervo, aparcerero, campesino. *La tierra erigida como dominación*, en tanto propiedad privada, se personifica en la lucha del terrateniente frente al siervo o campesino: “es la tierra y sólo ella lo único que se enfrenta con él como condición de trabajo constituida en propiedad ajena, *sustantivada frente a él y erigida en terrateniente*”.¹⁷ La tierra como propiedad del señor, hacendado o finquero se vuelca como poder, explotación y apropiación del excedente de trabajo frente al siervo, al arrendatario o al campesino sin tierra. Claro, la especificidad de dicha relación de dominio deberá estudiarse a partir de la particularidad histórica del antagonismo social mediado por la propiedad de la tierra y el trabajo forzado organizado por el Estado y los finqueros.

Ahora bien, ¿cómo rastreamos la especificidad de la lucha de clases en este periodo histórico? Volvamos a lo recién mencionado que Marx expone de la tierra en tanto: “se enfrenta con él [productor directo] como condición de trabajo constituida en propiedad ajena, *sustantivada frente a él y erigida en terrateniente*”.¹⁸ La finca en Guatemala, como gran propiedad privada de la tierra, se establece de manera antagónica a las comunidades campesinas. Cada uno de los procesos constitutivos del régimen finquero-liberal será, en realidad, momento particular del enfrentamiento que tiene como fin la subordinación campesina a la forma estatal, del valor de uso comunitario al valor de cambio estamental, de la propiedad comunal indígena a la propiedad privada del no-indígena. Esta será, a grandes rasgos, la forma de relaciones directas entre 1871 y 1940. Las comunidades sufrirán la embestida o resistirán dependiendo el momento del flujo de dominación finquero, sea el de la expropiación territorial, de la movilización laboral o de la apropiación del excedente de trabajo. Cada uno de estos flujos, el de la expropiación y

¹⁷ Karl Marx, *El Capital*, t. III, cit., p. 736.

¹⁸ *Loc. cit.*

el de la explotación del trabajo, estará atravesado por las relaciones de dominación directas-estamentales, mismas que se identificarán históricamente, dependiendo de las circunstancias regionales, como ladinos opresores e incluso indígenas de la jerarquía tradicional que actúan como controladores, movilizadores y vigilantes de la comunidad reducida al trabajo forzado.

Consideramos que en 1871 se da en Guatemala la radicalización del proceso de subordinación social-estamental. Tras más de 50 años de lucha, la clase terrateniente en formación se inserta violentamente en el mercado capitalista a través de la explotación servil del estamento históricamente oprimido, el indio. Para comprender el surgimiento de la clase finquera terrateniente, es imprescindible partir del proceso de lucha estamental que se estaba librando contra las comunidades campesinas desde 1830. Dicho proceso va conformando un Estado centralizado, con capacidad de desenvolvimiento y control regional, el cual es ampliado a través de un gran proceso de nacionalización de la servidumbre de origen estamental. Esto que McCreery llamó el Estado cafetalero sería, según el argumento que desarrollamos en este estudio, la acumulación de la fuerza social centralizante de la gran propiedad territorial erigida en norma coactiva y reglamentación del trabajo forzado del *indio*. Esta retroalimentación del dominio regional y centralizado evidencia una construcción estatal desde la imposición local de las relaciones de poder directas-personales, de cuño servil sobre las comunidades indígenas. El Estado de la gran propiedad territorial implantaba al valor de cambio agrícola en detrimento de la producción agrícola de valores de uso. Es decir, viene como correlato de la preeminencia mercantil desde la producción extra económica estamental.

Respecto al Estado basado en la gran propiedad territorial y su vínculo mercantil, Marx brinda una reflexión de esta particularidad histórica:

Cuando no sean terratenientes privados, sino el propio Estado, como ocurre en Asia, quien les explota directamente como terrateniente, además de enfrentarse a ellos como soberano, coincidirán la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existirá impuesto alguno distinto de esta forma de la renta del suelo. En estas condiciones, la relación de dependencia no necesita asumir política ni económicamente una forma más dura que la que supone el que todos sean por igual súbditos de este Estado.

El Estado es aquí el supremo terrateniente y la soberanía de la propiedad de la tierra concentrada en su *fase nacional*.¹⁹

Aquí hay algunos puntos centrales que han sido pasados por alto en el análisis de las relaciones finca y comunidad en Guatemala. Primero, el Estado se instituye como *explotador terrateniente* y se funda relacionalmente como soberano frente a un grupo súbdito. Para la historia concreta de Guatemala y otros países de América contruidos desde el sometimiento colonial de los *indios*, el Estado asume el carácter de dominación estamental que *nacionaliza* el poder soberano. Aquí la nacionalización es más bien la construcción servil y no la generalización del ciudadano como forma política.

Segundo, en el Estado de la gran propiedad territorial cafetalera coinciden la renta y el impuesto. Esto es claro si pensamos en las formas de trabajo forzado entre 1871 y 1940 vistas en el capítulo anterior. Las condiciones de servidumbre colectiva de los pueblos categorizados como *indios* constituyen verdaderas movilizaciones militares al trabajo finquero, restricciones estamentales al comercio y la educación, diferenciaciones entre indios y ladinos.²⁰ Tercero, el Estado de la propiedad territorial —finca— no puede ni necesita desdoblarse entre una mediación política y una económica, un *ciudadano* y un *trabajador libre*, como en un Estado conformado des-

¹⁹ *Ibid.*, p. 733.

²⁰ Cfr. Arturo Taracena *et al.*, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Guatemala, CIRMA, 2002; Esquit, *op. cit.*

de la totalización capitalista. La imposibilidad del desdoblamiento mercantil de dominación política y económica reside, justamente, en el carácter estamental del *indio* en tanto siervo colectivo, sin derechos ciudadanos y dirigido desde la dictadura militar. El dominio no necesita dividirse entre una ciudadanía universal y una explotación mercantil de la fuerza de trabajo, sino es el *indio* el estamento oprimido frente al no-indio, jerarquizado desde la pigmentocracia de origen colonial, la propiedad y el poder de mando. El Estado en Guatemala es el de la gran propiedad territorial, edificada como ataque constitutivo contra las comunidades indígenas y su capacidad de subsistencia. Estamos parados frente a un Estado violento, fuerte y centralizado, expandido como dominio y movilizador general de los *indios* como estamento servil.²¹ Sin embargo, el otro eje constitutivo del Estado de la gran propiedad territorial es el momento singular desde el finquero. Profundicemos, entonces, la personificación como expresión de la expropiación territorial y su conversión en espacio de dominio en Guatemala, alrededor de los

²¹ Este inmenso y violento Estado lejos está de ser un ente *débil* según las categorías analíticas de Todd Little-Siebold. Este historiador estadounidense erra al tener un concepto del Estado desde la mediación capitalista, del llamado *Estado-nación moderno*, el cual presupondría —desde una teoría política liberal— la afamada igualdad ante la ley y el respeto de todos ante la propiedad privada. “La imagen de los alcaldes auxiliares que arrancaban a los mozos de sus casas en la madrugada para cumplir con un contrato se volvió común. Tenemos que poner mucho esfuerzo en explorar el cambio en el papel de los pueblos en la negociación permanente entre ellos y el Estado porque allí hay una clave del sistema de control social que emergió en Guatemala entre 1871 y 1945. Era un sistema de control donde el Estado en sí no tenía mucho poder”. Todd Little-Siebold [comp.], *Entre comunidad y nación: la historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, La Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de Guatemala/Plumsock Mesoamerican Studies, 1999, p. 161. Aquí el error se rastrea en dos puntos: el primero es que separa el sistema de habilitación municipal del poder central estatal, el segundo de que concibe el Estado como sinónimo de hegemonía mercantil, lo cual no es atinado en la especificidad de la forma estatal finquera de ese entonces.

momentos que va imponiendo la finca como eje de choque con la comunidad concreta.

B. Personificaciones finqueras del flujo expropiador de la tierra

Veamos primero la personificación de la finca en tanto *movimiento de expropiación de la tierra*. Aquí encontramos al Estado como expansión de la medición y segmentación de los territorios, personificado en los *topógrafos, medidores, ingenieros*. La relación recíproca entre Estado y finquero particular es la que va creando, desde la localidad, las condiciones de acumulación y el trabajo forzado de la extensa propiedad territorial. El proceso de expropiación se inicia como solicitud de tierra baldía al gobierno central, el mismo que realiza las mediciones de acuerdo al pago del interesado. Ruth Piedrasanta²² y Ricardo Falla han estudiado, para el territorio chuj de lo que sería el municipio de Nentón, Huehuetenango, el proceso de solicitud y medición. Al respecto Falla lo explica:

Primero, se denunciaba el terreno ante la jefatura política del departamento para abrir el expediente y determinar por medio de la municipalidad si el terreno era baldío o no. En un segundo paso, el Jefe político procedía a la aprobación del topógrafo, se negociaba el precio por su trabajo, ordinariamente de 2 000 pesos para arriba en el caso de 30 caballerías, y se medía el terreno. La medición llevaba de dos a cuatro semanas. El topógrafo se acompañaba de una comisión nombrada por la municipalidad y, en algunos casos, también por la fuerza militar, si se esperaba resistencia entre los habitantes de los terrenos medidos, como en efecto se dio a veces. El topógrafo era una persona de mucho poder porque determinaba los límites exactos, muchas veces siendo

²² Ruth Piedrasanta, *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, Armar Editores, 2009.

como un árbitro entre dos denunciantes cuyos terrenos limítrofes sólo él conocía.²³

La organización municipal fue la encargada de coordinar la medición y los precios de la tierra, declarando esta última como baldía u ocupada.²⁴ El alcalde y el secretario, por lo general ladinos, llevan los trámites de titulación de la propiedad privada. El agrimensor, el topógrafo o medidor fueron los encargados de especificar el área, las dimensiones, lo explotable de los recursos naturales y de la cercanía a comunidades y caminos. La *municipalización del territorio*, en tanto espacio administrativo público, respondía a la privatización y esclarecimiento de la propiedad por particulares, la mayoría de veces en detrimento de las tierras comunales indígenas. El municipio, a finales del siglo xix, sería la instancia que convertiría a las comunidades indígenas en mozas y siervas colectivas, tal como lo argumenta Torras.²⁵ Dicho proceso fue recibido y contestado de diversas maneras por las comunidades indígenas entre 1877 y 1940, algunas sufriendo duros reveses legales y otras salvando las tierras mediante la titulación y compra. Veamos el caso específico de las comunidades chuj del norte de Huehuetenango. Los parajes llamados Chaquial estarían disputados por ladinos y militares asociados al régimen liberal en 1877. Si bien cien años antes habían sido defendidos por los chuj del área, en estos momentos de mayor peligro no se realizaron actos rebeldes y de desafío al orden, tales como invasiones o enfrentamientos armados. El agrimensor, no obstante, iba escoltado por hombres armados. Los principales indígenas del área en conflicto decidieron defender sus tierras mediante denun-

²³ Ricardo Falla, *Negreba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)*, Guatemala, AVANCSO, 2011, p. 70.

²⁴ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 240.

²⁵ Torras, *op. cit.*, p. 79.

cias de propiedad al régimen, las cuales no fueron tomadas en cuenta para adjudicárselas.²⁶

Sin embargo, una década después, ya cuando el arrebato se consumaba con la presencia de los invasores finqueros, diversas comunidades se negaron a ser reducidas a un área específica, aunque se les prometiese la legua cuadrada propia de la época colonial. Al contrario, en el día a día las comunidades violaban dichas restricciones y no se atenían a lo delimitado ni a las reducciones de concentración poblacional. El ataque finquero había roto la continuidad del territorio chuj del norte de Huehuetenango, por lo que muchas aldeas afectadas acudieron a la titulación de tierras municipales o a la compra de las mismas para, así, tener la seguridad de que no se les expropiaría completamente. Como ya indicamos, la concentración poblacional y el desplazamiento de las comunidades de sus tierras, enfrentado pueblos distintos, fue parte de la estrategia terrateniente para crear oposición entre las mismas comunidades campesinas, así como concentrar fuerzas para la movilización de las condiciones de trabajo servil.

El ataque expropiador finquero, como hacemos constar, es el que delimita las condiciones de la propiedad privada territorial. La dicotomía de lo *público* y lo *privado* parte de la enajenación del trabajo y de su conversión en propiedad. La opresión del Estado no se debe a que sea *ocupado* por una clase terrateniente o capitalista, sino que en sí mismo constituye un flujo de separación y subordinación social, *de instauración de lo privado a través de la delimitación de lo público* —o viceversa—, del rompimiento de la materialidad autónoma de la comunidad humana concreta y su paulatina subsunción a la reproducción del canon de la producción social. Por eso es central entender la propiedad privada como relaciones sociales y, más específicamente, de subordinación. El agrimensor e

²⁶ Ruth Piedrasanta, *op. cit.*, pp. 268-276.

ingeniero en el régimen liberal es el momento estatal de choque contra la comunidad concreta, allí donde el *uso y la experiencia* son sometidas a la propiedad, la producción colectiva es sustituida por el de un *bien público* enajenable. Ese mismo vocabulario liberal, tan utilizado por su aparente neutralidad, ha disfrazado históricamente el enorme robo sobre el que se funda todo Estado. La imaginación y los proyectos estatales son capacidades enajenantes de la expropiación social: la medida se abstrae del uso colectivo, la experiencia de la interacción ser humano-naturaleza se rompe, la segunda se objetiva y se le enfrenta al productor como *bien explotable*. El *alcalde* y el *secretario* personifican el ordenamiento de un proceso que, asimismo, se integra al cálculo y medición del *topógrafo*. El catastro y la certidumbre jurídica se imponen como condiciones previas del control colectivo y de la explotación servil de su trabajo social. En fin, espacio finquero y personificación del arrebato social son parte del flujo de dominación instaurado a partir del finales del siglo xix en la particularidad de Guatemala.

Como vemos, el movimiento de la expropiación territorial se concreta en tanto flujo que presupone un ordenamiento poblacional, coaccionado al trabajo en las fincas. La tierra, configurada como gran propiedad privada para la exportación al mercado capitalista, impele el *espacio como explotación*.²⁷ Dicho vínculo entre espacio y explotación, desde las relaciones de poder directas-servirles, incluye la movilización al trabajo forzado. El espacio finquero ya implicaba una redefinición de las relaciones sociales con el territorio comunitario, el primero es un eje de transformación del campesino comunitario en mozo-colono. La finca es la expresión *privada* de la propiedad territorial, el municipio la instancia *pública* en servicio del mantenimiento y reproducción de la producción agroexportadora. No es casualidad, por lo tanto, que los jefes polí-

²⁷ Marx, *El Capital*..., t. III, p. 718.

ticos o alcaldes fuesen muchas veces militares durante esta época histórica.²⁸ En esta violenta maraña de relaciones de subordinación directa, la condición civil o militar no era una división absoluta. Al contrario, los militares regionales solían acaparar tierras a través de los mismos procesos que imponían a las comunidades indígenas.²⁹ El arrebato de la tierra lleva el germen personificado de la movilización y explotación del trabajo en las fincas.

C. Personificaciones finqueras del flujo apropiador del excedente de trabajo

El trabajo forzado, por su parte, fue una política estatal implementada desde el control militar de las regiones indígenas. El impuesto estatal se generalizó como una forma coactiva de renta, la forma zapador es la sujeción colectiva que posibilita la exención del trabajo forzado por un pago anual o por trabajo agrícola. El movimiento de apropiación del excedente de trabajo, a través de sus diversas formas históricas de renta, fue el principal proyecto del Estado finquero-liberal:

Barrios clasificó a los trabajadores indígenas en tres grupos: los colonos, que eran contratados permanentemente para vivir y trabajar en las fincas; los jornaleros habilitados, a los que se daba anticipos en efectivo que tenían luego que redimir con trabajo; y los jornaleros no habilitados, que no recibían anticipos. El gobierno de Barrios asumió la responsabilidad, por ese entonces, de proveer los trabajadores para las cosechas comerciales. El sistema de servidumbre por deudas reconocido formalmente por el gobierno en 1894, floreció de esta manera a la par

²⁸ Cfr. Piel, *op. cit.*; Torras, *op. cit.*; Piedrasanta, *op. cit.*; Falla, *op. cit.*

²⁹ Esto tendría su continuidad en las apropiaciones militares de la Franja Transversal del Norte en la década de 1970.

del sistema aún en vigor de trabajo forzado en la construcción y mantenimiento de las carreteras.³⁰

El trabajo forzado es el correlato de la expropiación y control territorial. Es así que la forma finquera expande relaciones de poder coactivo que determinan polos conflictivos de dependencia directa, mediados por la propiedad privada y las posibilidades de subsistencia enajenadas en el cuerpo social del propietario terrateniente.

Así pues la violencia finquera marcó relaciones que se constituyeron desde la dominación histórica estamental. Aunado a esto, las prácticas e ideologías racistas-científicas decimonónicas rápidamente fueron asimiladas por las elites finqueras, autodenominadas europeas, criollas o ladinas. El desprecio histórico al estamento de los indios, considerados incultos e ignorantes, fue ideológicamente edificado como una lucha por establecer el progreso, la civilización desde unos valores liberales anclados en el peonaje por deuda. Desde estos prejuicios hechos normas estatales y finqueras, el *indio* podía solamente redimirse mediante el trabajo duro, sin concederle tiempo para una *pereza consustancial a su existencia*.³¹ La personificación fáctica de este pensamiento, acorde a la práctica y necesidad finquera de mano de obra explotable, fue el habilitador y contratista en los pueblos. En el periodo que ahora nos compete, 1871-1940, los habilitadores y contratistas fueron en su mayoría *ladinos*. El choque y lucha, originalmente estamental, adquiría ya los rasgos

³⁰ Richard P. Appelbaum, *San Ildefonso Ixtahuacán, Guatemala. Un estudio sobre la migración temporal, sus causas y consecuencias*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Cuaderno núm. 17, Ministerio de Educación, 1967, pp. 42 y 43.

³¹ Cfr. Marta Casaús, *Linaje y racismo*, San José, Flacso, 1992.

de una lucha abierta de clases, donde el ladino solía personificar este constreñimiento social a las comunidades indígenas.³²

Primero, hemos referido anteriormente cómo la forma finquera expandió la dominación estamental entre la Costa-Bocacosta y Altiplano. Los esfuerzos del régimen liberal se concentraron en enfatizar la producción utilizando las dos *riquezas* históricas del país: tierra e indios. El progreso nacional fue concebido en términos de identidad, nación, idioma, que expresaran la voluntad de construcción de un espacio homogéneo. Asimismo el progreso sería visto como certidumbre de la propiedad, laboriosidad orientada a la producción de valores de cambio, lo que fue estimulado estamentalmente desde lo no-indio como motor del Estado naciente. Segundo, el estamento no-indio fue la afirmación de la forma finquera del Estado ya que éste no estaba encaminado a la transformación radical de la diferenciación servil de la sociedad en construcción, al contrario, su núcleo era potenciar el desgarró histórico de origen colonial para el enriquecimiento de la elite terrateniente. Se podría concluir fácilmente que lo ladino fue parte y movimiento del flujo de dominación finquera, lo cual es cierto en tanto promueve la apropiación privativa del proceso de trabajo. En realidad es preciso

³² Pero entender al ladino como personificación del movimiento de propiedad y explotación finquera en este momento histórico implica, desde ya, cambiar el punto de partida de las preguntas. Ya en el libro *Racismo, capital y Estado en Guatemala* criticamos la visión étnica de un problema que implica un flujo material de dominación. Si bien el desprecio ladino a los *indios* rebasa la propiedad y la explotación social del trabajo, en realidad parte de ellas, se fundamenta en esa generalización de la concepción que ve en el indígena un siervo redimible por la brusquedad. Veamos ahora cómo el flujo material de dominación enfrentó al considerado *ladino* del categorizado como *indígena*. Posteriormente explicaremos cómo la misma forma finquera recrudeció las tensiones entre la comunidad indígena, creando las condiciones para la explotación de una élite indígena municipal sobre los demás campesinos analfabetas y monolingües. Aquí es imprescindible retomar el concepto de forma estamental para desentrañar la constitución social de las personificaciones en la lucha.

remarcar que *el ladino* como personificación de la expropiación territorial y de la explotación del trabajo es, sin lugar a dudas, la base material de la violencia histórica contra las comunidades indígenas. Pero no meramente en tanto ladino, como haría la escuela de Carlos Guzmán-Böckler o de Charles Hale,³³ sino como expresión particularizada del enfrentamiento social desde el dominio histórico estamental.

He allí el matiz que nos abre nuevas preguntas por la especificidad de la lucha de clases en países con herencia colonial, tales como Guatemala. El ladino habilitador, contratista, guardián, caporal, finquero, conjugaba los momentos de la dominación directa. El estamento, recordemos, es una relación de poder y lucha que no se escinde en un momento político y económico, uno ciudadano y otro de trabajador. Más bien, si el ladino es concebido como ciudadano del Estado finquero, sólo puede serlo en tanto se aclare que el indio era considerado un no-ciudadano, un objeto redimible por la imposición de los valores nacionales, un ser necesitado de tutelaje y razón exterior. En todo caso no consideramos que sea apropiado plantear la problemática en términos de quién es ciudadano y quién no en la Guatemala del régimen liberal. Eso puede terminar siendo un simple repetir las categorías sin encontrarles la especificidad histórica de su núcleo relacional de dominación. La fuerza de trabajo no ha devenido mercancía en este momento histórico, más bien el trabajo es naturalizado como deber del indio y una prebenda ladina, criolla, extranjera, del no-trabajo. Más anclada a la tierra y a la naturalización de las relaciones sociales no podría estar, precisamente porque el indio es naturaleza bruta para el finquero y su coacción al trabajo es una bondad civilizadora.

³³ Carlos Guzmán-Böckler, *Guatemala una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI, 1970; Charles Hale, "Más que un indio". *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala, Avancso, 2007.

Tercero, la forma estamental, al igual que durante la Colonia, no es solamente una relación social o étnica dividida entre el indio y el no-indio (ladino, criollo, español, alemán), esto sólo es la punta del *iceberg*. La forma estamental atraviesa a la misma comunidad indígena en compatibilidad de las relaciones gerontocráticas, patriarcales, cíclicas, con aquel orden de origen colonial. El sistema de cargos posibilitaba una instancia de control, ordenamiento e incluso de opresión. Pero también, en variadas circunstancias, de resistencia y de lucha contra la finca, como veremos en el próximo apartado. En lo que respecta al *continuum* entre forma estamental-finquera y tradicional-indígena consideramos que ambas son momentos que conforman poder social sobre la comunidad. Observemos, a continuación, cómo se manifestó la forma finquera como parte del flujo de dominación estamental en la comunidad tradicional indígena. El contratista ladino empleaba un caporal indígena para coordinar la búsqueda de los *indios* fugados o evasivos, utilizando así su conocimiento de los parajes y aldeas:

Así pues, cada año el contratista ladino mandaba a llamar a sus deudores en el pueblo. Empleaba caporales, a menudo indígenas bilingües que cazaban a todos aquellos que intentaban esconderse. Una vez juntos, el contratista mandaba a los trabajadores en su larga caminata de varios días a las plantaciones.³⁴

Las cuadrillas, de hecho, eran una movilización militar de los trabajadores indígenas, las cuales se formaban a partir del acuerdo entre habilitadores y finqueros en la Costa. La vigilancia propiciaba, a su vez, una red social para controlar los movimientos de los indígenas reducidos a la servidumbre por deuda.

El guardia de la cuadrilla, por ejemplo, debía llevar obligados a los indígenas de las comunidades que no querían ir, mientras que los

³⁴ Brintnall, *op. cit.*, p. 109. Traducción propia.

alcaldes ladinos solían imponer trabajo a las cofradías, amenazando a los principales de llevarles como trabajadores, quemando sus casas y cultivos.³⁵ Handy³⁶ reitera que muchos indígenas reclutadores se encargaban de explotar a los indígenas maceguales. No deja de tener razón Handy, aunque fuese más compleja la situación.³⁷ Así también, para finales del siglo xix, Esquit ha demostrado cómo una elite indígena trabajó en complicidad con los ladinos asociados al sistema finquero. Esta elite indígena era letrada y conocía los procedimientos estatales para legalizar la expropiación de tierras, comercializarlas o apropiárselas directamente. Este grupo indígena, llamado

³⁵ McCreery, “‘An Odious Feudalism’...”, p. 107.

³⁶ Jim Handy, *Revolution in the Countryside. Rural Conflict & Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954*, Estados Unidos/Londres, The University of North Carolina Press/Chapel Hill, 1994, p. 11.

³⁷ Tenemos certidumbre de que en distintas ocasiones los ancianos principales, quienes ocupaban el puesto más alto del sistema indígena de cargos, estaban asociados a las autoridades ladinas-finqueras, tal como lo menciona González para el caso de San Bartolomé Jocotenango (González, *op. cit.*, p. 117) o de los alcaldes auxiliares indígenas en San Andrés Sajcabajá (Piel, *op. cit.*, p. 37). Muchas veces, al contrario del habilitador que establecía una barrera entre los indígenas y su persona, el habilitador indígena se refería a los trabajadores contratados de las aldeas como “su gente”. Al respecto Flores Alvarado expone: “El habilitador, pues, es un intermediario y, más que eso, él se considera como ‘el propietario’ de toda la fuerza de trabajo disponible para la contratación asalariada, dentro de un área geográfica perfectamente delimitada con respecto al área de los otros habilitadores. El campesino Jornalero no puede contratarse con otro habilitador más que con el de la región donde reside y, en este sentido, él (el Jornalero), es ‘de su propiedad’: ‘mi gente’, dirá el habilitador refiriéndose a los Jornaleros; ‘su gente, dirá a su vez el patrón’”. Humberto Flores Alvarado, *Proletarización del campesino de Guatemala. Estudio de la estructura agraria y de las tendencias del desarrollo de la economía capitalista en el sector campesino*, Guatemala, Piedra Santa/Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales, 1970, p. 131. Posteriormente, durante la década de 1970, algunos habilitadores ladinos e indígenas ocuparon posiciones de ataque contra el movimiento indígena campesino organizado. Por el momento vayamos rastreando el enorme conflicto que conlleva la finca expresada en estas personificaciones sociales. Existieron diversas resistencias a las personificaciones y al proceso municipal de expropiación.

güisache, titulaba y medía las tierras de los campesinos indígenas, analfabetas y monolingües, en estrecha relación con las autoridades ladinas.³⁸ Contrario a una idealización de la comunidad indígena tradicional, el sistema de cargos podía ser parte de la forma de dominación terrateniente. De no ser así, el Estado finquero hubiese perseguido totalmente al sistema de cargos, aunque a menudo temiera su revuelta. Lo que tenían en común los ladinos e indígenas opresores era, más bien, la identidad entre los beneficios estamentales obtenidos y su oposición a los coaccionados trabajadores *indios maceguals*.

Las elites indígenas personificaban el extrañamiento de la comunidad contra sí misma, donde los rasgos culturales, el idioma, las creencias y los deberes gerontocráticos-patriarcales eran utilizados para la continuidad de la forma finquera nacional. Estos grupos indígenas iniciaban un proceso donde su tiempo y espacio difería de aquellos experimentados, desde la explotación, por los indígenas del común. Ellos personificaban el control y la vigilancia finquera desde la misma división estamental de la sociedad, allí donde se consideraban a sí mismos como representantes y padres de la plebe india. Grandin³⁹ ha encontrado cómo esta jerarquía *k'iche'* en Quetzaltenango, asociada al comercio y control del trabajo, edificó un discurso que armonizaba el progreso y las ideas liberales con la raza india, de la cual se consideraban los líderes. De manera semejante, para inicios del siglo xx, la elite *kaqchikel* de Comalapa, Chimaltenango, mostraba su identificación con los valores modernos del régimen liberal a través de la construcción de fuentes, edificios e, incluso, un

³⁸ Esquit, *op. cit.*, p. 49.

³⁹ Greg Grandin, "Por la regeneración de la raza y el progreso material de la ciudad: la nacionalización de la etnicidad en Quetzaltenango", en *Entre comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999.

mapa de la hora mundial,⁴⁰ como ya hemos referido. El mapa de la hora mundial en Comalapa era, a todas luces, la identidad de un movimiento de dominación finquero-estamental pero que, a la vez, desde las batallas de igualdad y reconocimiento ciudadano de las elites indígenas, buscaba *desestamentalizar* las relaciones y el Estado. Eso sí, en tanto su representación del estamento indígena le permitiera mantener posiciones patriarcales que le posibilitaran competir, en igualdad de condiciones, en el poder municipal y comercial con los ladinos. La comunidad indígena se escindía con la forma finquera, enfrentándose a sí misma desde la exterioridad de la forma estamental actualizada en la expansión agroexportadora. Tengamos, pues, un panorama amplio de las contradicciones de la finca en la comunidad y de la comunidad en la finca entre 1871 y 1940.

3. ENFRENTAMIENTO: LA FINCA EN LA COMUNIDAD, LA COMUNIDAD EN LA FINCA

De todos modos, decía tata, ésta no es mi tierra, aquí no están mis muertos ni sus espíritus, aquí no tenemos contacto con los antiguos y hace mucho calor, no es como en tierra fría que uno está siempre fresco, y aunque sólo hay una tapisca de maíz, con eso basta para vivir; la costa, decía tata, es para venir como lo hacían los *antiguos* uno o dos meses al año, para llevar sal y achiote y traer a vender la lana y las telas de tierra fría, pero no para vivir.

JUAN CARLOS SOLÓRZANO, *El relato de Juan Tayún. La vida de un indio guatemalteco*.⁴¹

⁴⁰ Esquit, *op. cit.*

⁴¹ Valentín Solórzano Fernández, *El relato de Juan Tayún. La vida de un indio guatemalteco*, México, Costa-Amic Editores, 1985.

Las comunidades indígenas en todo el país sufrieron un profundo ataque de la emergente forma finquera de las relaciones sociales. Especialmente en la Boca Costa, el Altiplano centro-occidental y las Verapaces, la gran propiedad territorial fue saturando las relaciones con la imposición de un espacio y tiempo exterior a las comunidades aunque, a la vez, transformaron su propia conformación social *interna*. No podemos entender la particularización de la lucha en Guatemala si no es a través de esta contradicción constitutiva, *la comunidad en la finca y la finca en la comunidad*. La forma de las relaciones finqueras-estamentales no es sólo exterioridad, sino también readecuación, composición, coordinación con la histórica forma estamental de la comunidad indígena, vista en el tercer capítulo.

Normalmente la coacción ha sido enfatizada desde las autoridades ladinas, lo cual es constatable, pero ha sido menoscabado el poder de las autoridades indígenas, *tradicionales*, de la *Costumbre*. Lo que atraviesa lo *ladino* y lo *indígena* es el movimiento de la expropiación territorial y explotación del trabajo, la materialidad de la propiedad en su especificidad estamental-finquera.

Consecuentemente el ataque adquirió una particularización estamental, no-india, ladina/criolla/extranjera, asociada a la gran propiedad territorial, donde la pigmentocracia estaba íntimamente constituida desde el señorazgo del finquero y la dominación colectiva del indio como siervo. Aquí reside el vínculo histórico-específico del núcleo relacional de dominación finquera: sólo penetrando la especificidad de la forma de explotación del trabajo, la forma estatal se revela como organización centralizada de las necesidades de apropiación del excedente de trabajo social. Esto fue expuesto por Tischler⁴² cuando relacionó la renta con la forma estatal finquera, un aporte central para la crítica de las relaciones de poder en Cen-

⁴² Sergio Tischler, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC/BUAP, 1998.

troamérica. Aquí lo que estamos proponiendo es que dicho núcleo relacional de dominación sea entendido como *proceso de expansión y subordinación* contra las comunidades indígenas. Por lo tanto, entre 1871 y 1940 se dio un proceso de apropiación del excedente de trabajo social con, al menos, dos momentos de constitución, los cuales describiré a continuación. Primero, la *forma mandamiento* como la desnuda coacción estatal-finquera para la producción de la infraestructura y producción cafetalera, sea el trabajo forzado de los mozos en el Ferrocarril de los Altos, la construcción de caminos y puentes, como propiamente la siembra, cuidado y cosecha del grano de oro. Aquí la coacción extraeconómica fue el motor de implantación de las condiciones de circulación y producción de la mercancía agrícola.

Segundo, la *forma habilitación*, donde la lucha del finquero particular por la mano de obra es apoyada por la centralización estatal. Éste fue el fundamento de la coacción extraeconómica basada en la contratación, lo cual aparentemente racionalizaba el intercambio entre patrón y trabajador. No obstante, como generalidad, la forma habilitación establecía una coacción erigida sobre el salario servil-estamental, donde el indio seguía siendo obligado colectivamente a cumplir la obligación del trabajo agrícola para el *progreso* nacional. Ambas formas, mandamiento y habilitación, constituyen dos momentos complementarios que no se excluyen mutuamente.⁴³ Es decir, la forma relacional de la explotación del trabajo condiciona la especificidad de la forma estatal. Si bien no es el objetivo de este apartado, esta conceptualización puede iluminar la relación entre la crisis del café entre 1895 y 1900 con la emergencia dictatorial de

⁴³ McCreery comprueba cómo el gobierno de Reyna Barrios inicialmente elimina los mandamientos. No obstante, le sucede la forma coactiva del trabajo a través de la obligatoriedad militarizada de la Compañía de Zapadores. La crisis del café hacia finales del siglo XIX claramente nos presenta el vínculo interno entre el Estado y las formas mandamiento, habilitación y zapadores.

Manuel Estrada Cabrera, así como la crisis mundial del capital en 1929-1934 con la dictadura de Jorge Ubico. La crisis de las posibilidades de realización dineraria de la mercancía⁴⁴ abren y visibilizan la estrecha relación entre forma de explotación del trabajo y forma estatal. La forma finquera del Estado, reafirmada en varias ocasiones por la dictadura militar, fue consustancial a la coacción extraeconómica, servil, estamental de las formas particulares de apropiación del excedente de trabajo. Pensar la democracia de masas y su forma estatal, con una ciudadanía nacional creada a *imagen y semejanza* del mercado, no aporta mayor argumento para un Estado específico que promulgaba la subordinación del estamento indio como su núcleo de apropiación más íntimo.⁴⁵

Ahora bien, dicho núcleo relacional de la dominación finquera golpea las comunidades indígenas a través del ya acotado conflicto entre la expansión de la producción de valor de cambio y las condiciones del valor de uso. En las aldeas y pueblos indígenas la producción predominante giraba en torno a la producción de valores de uso, con una mínima parte destinada al comercio en *los días de plaza*. La producción de valores de uso, sobre todo agrícolas y de artesanado, reposaban sobre relaciones de parentesco, personales. La necesidad social estaba regida, a su vez, por la organización tradicional indígena, con una moralidad específica desde la reproducción comunitaria desde relaciones gerontocráticas y patriarcales, formas que, pese a su socialidad subordinante, también podían expresar una ampliación hacia una socialidad en apertura. La reciprocidad

⁴⁴ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. II, México, FCE, 2006.

⁴⁵ De ahí el postulado equívoco del proyecto *Etnicidad, Estado y nación* (Taracena et al.) en sus dos volúmenes, porque contrastan categorías de una forma estatal específica de la mediación mercantil con otra enmarañada en la coacción directa extraeconómica. Por lo demás, estos dos volúmenes son valiosos aportes historiográficos si se leen en clave de la especificidad de su momento histórico.

en la comunidad⁴⁶ será tanto norma de producción social como, a su vez, límite a la misma, lo que expresa un cuidado a lo colectivo que, potencialmente, puede ser de dominación o de apertura liberadora. La finca, por el contrario, es la expresión de un ordenamiento territorial desde la propiedad privada, a través de la cual el trabajo social del estamento dominado, *el indio*, se hace el motor de las condiciones de producción-circulación de la mercancía agrícola.

El *trabajo-para-otro* es parte integral de la sociedad de clases, el cual se constituye en contradicción abierta con las posibilidades de autonomía y subsistencia no mediada. Si bien el desarrollo del comercio y, en general, de la producción destinada al valor de cambio fue parte del proceso de monopolización estamental ladina, es importante aclarar que en distintos pueblos del Altiplano ciertos grupos indígenas se dedicaban al comercio a pesar de los impedimentos estatales. Esto depende de circunstancias específicas, pero podemos mencionar a la elite k'iche' de la ciudad de Quetzaltenango,⁴⁷ Totonicapán,⁴⁸ de Chichicastenango o kaqchikel de Comalapa.⁴⁹

⁴⁶ Un estudio de los cambios en las relaciones comunitarias de reciprocidad por la finca puede encontrarse en John Swetnam ("What else did Indians have to do with their Time", 1989, pp. 103, 104).

⁴⁷ Greg Grandin, "Por la regeneración de la raza y el progreso material de la ciudad: la nacionalización de la etnicidad en Quetzaltenango", en *Entre comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999.

⁴⁸ Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, abril de 1984.

⁴⁹ Edgar Esquit, *La superación del indígena...* Leamos lo que nos dice Grandin sobre la elite k'iche' de Quetzaltenango y las condiciones particulares de la lucha por el poder local: "En las vísperas del café, los dos grupos étnicos de Quetzaltenango, k'ichés y ladinos, eran económica y políticamente codependientes. Los ladinos contaban con los indígenas para comida, producción artesanal y trabajo. Mientras que la transición al cultivo de café saqueó a muchas otras comunidades indígenas —sobre todo a través de una rápida pérdida de tierras—, esto no ocurrió

Pero incluso este desarrollo de una elite regional indígena, todavía subordinada estamentalmente a la forma finquera del Estado, se puede pensar en articulación con la movilización laboral de los *indios del común* y, a la vez, en contradicción con las restricciones estamentales del acceso a la dirección municipal entre 1871 y más allá de 1940. Justamente porque el conflicto entre valor de uso y valor de cambio parte del momento y las condiciones históricas-particulares de las sociedades, es necesario comprender cómo se articuló este ataque y resistencia en la Guatemala de 1871 a 1940.

La ofensiva finquera se presentó, al inicio, como apropiación territorial y explotación del trabajo del estamento indio. El Estado incrementó su control en las localidades y regiones, persiguiendo a los mozos huidos, a los cuadrilleros deudores del habilitador, prohibiendo y resguardando la producción del aguardiente. Aquí existen dos momentos de la ofensiva: *la del monopolio* y *la de su estamentalización no-india*, estudiadas en su primera determinación en el análisis de la lucha del tiempo y del espacio. El aguardiente fue una de las mayores entradas tributarias del Estado, sus principales productores eran prestamistas particulares a las arcas nacionales. La monopolización del aguardiente fue tanto una embestida contra los pequeños productores ladinos como indígenas. Ambos fueron perseguidos y encarcelados por la guarnición local, práctica que reforzaba la disposición del espacio como apropiación estatal otorgada a la producción privada. El enriquecimiento paulatino de los productores de aguardiente, asociados al Estado, provocó la regionalización del poder como práctica local, permitida a un particular

en Quetzaltenango. Estando ubicada a mayor altura que la requerida para cultivar café, pero suficientemente baja como para poder cultivar trigo y maíz, los agricultores indígenas pudieron aferrarse a su tierra y a la vez beneficiarse de la creciente demanda de una producción estable de alimento. Los artesanos k'ichés y comerciantes también se beneficiaron de la mercantilización intensiva de la economía guatemalteca". Grandin, *op. cit.*, p. 81.

productor *privado*, pero protegida *públicamente*. Esto significa que el proceso de expansión estatal, de lo privado y público, fue al mismo tiempo una nacionalización del estamento dominante.⁵⁰ La expansión de la forma finquera debe referirse a una *estamentalización* del país, manifestadas sus relaciones de dominación como generalización del *siervo colectivo indio*, de la intensificación de las relaciones patriarcales, propulsoras de una jerarquización social evidenciada en su matriz castrense.

Las principales vías y redes de comercio se construyeron como monopolización estamental ladina, criolla, extranjera,⁵¹ la producción de aguardiente,⁵² la imposición de la municipalidad ladina en detrimento de la indígena,⁵³ la dirección del proceso movilizador de trabajo y hasta el mismo ejército,⁵⁴ todas y cada una, fueron formas que referían directamente al enfrentamiento del *no-indio contra el indio*, una suerte de actualización de la Conquista y Colonia desde el impulso capitalista. Hemos llegado al punto en que es necesario reflexionar cómo la forma finquera, en tanto violento movimiento de imposición, chocó contra la comunidad indígena. Lejos de ser solamente un flujo externo impositivo, la forma finquera establece diversas relaciones con la forma estamental de la comunidad indígena, articulando la dominación estamental *tradicional*⁵⁵ como

⁵⁰ En el apartado “Estamento, forma estatal y capitalismo” del segundo capítulo, ya hicimos mención a esto.

⁵¹ Para el caso de la monopolización de las vías comerciales por los ladinos de San Marcos y Quetzaltenango, consúltese Arturo Taracena, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala, de región a Estado, 1740-1850*, Guatemala, Cirma, 1997, pp. 376-377.

⁵² Reeves, *op. cit.*

⁵³ Grandin, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁴ McCreery, *Rural Guatemala...*

⁵⁵ En la antropología estadounidense se tendió a conceptualizar los cambios en los pueblos indígenas a través de su contraste entre la organización tradicional y la moderna, entre lo folk y lo urbano. Si bien consideramos que la categoría tradicional no penetra la complejidad y materialidad organizativa y de la lucha, la

momento necesario del proceso de dominación *nacional*. Es decir, la forma organizativa tradicional de las comunidades indígenas fue parte del control estatal de la localidad. A la vez, estudiaremos la forma finquera del espacio como subordinación de la comunidad que debía migrar en los centros de producción cafetalera. De manera que, desde el flujo de dominación, verifiquemos el núcleo relacional de la finca en la comunidad y la comunidad en la finca.

A. La finca en la comunidad

La finca es, ante todo, una subordinación de la colectividad a la gran propiedad privada territorial. Impone una temporalidad y una espacialidad donde la producción se externaliza de la reproducción concreta comunitaria, la somete más bien al fin *separado* de la mercancía. La centralización de la fuerza social coactiva, en tanto proceso, fue el origen de la forma específica del Estado en Guatemala. Su núcleo íntimo, como lo han mostrado McCreery y Tischler,⁵⁶ es la relación finquera. Aquí lo que proponemos es ver la constitución contradictoria de la finca en la comunidad y de la comunidad en la finca, sin más, en tanto una particular lucha de clases. La forma estamental de la comunidad indígena conllevó mediaciones del orden social desde la localidad. Las relaciones sociales gerontocráticas y patriarcales también condicionaban una práctica cíclica del mundo, donde la naturaleza podía devenir límite de la acción social, el mito sustituir la experiencia o, más bien, encauzarla hacia la repetición de lo

mencionamos en este espacio dentro del análisis de lo que hemos llamado forma estamental de la comunidad indígena.

⁵⁶ David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994; Tischler, *Guatemala 1944... cit.*

idéntico tradicional y la prohibición de la novedad no autorizada. Este orden al interior de la comunidad fue, históricamente, parte del proceso de dominación colonial. Por lo tanto, no debe sorprendernos que la Revolución finquera-liberal haya tenido como punto base el control de la comunidad, de su territorio a través de la municipalización, asociada al dominio estamental ladino y la imposición de las normas al *común indio* desde las autoridades indígenas, fuesen los principales, alcaldes auxiliares, síndicos, *güi-saches* o comerciantes. Estas elites indígenas, asociadas al orden finquero-ladino, transformaron la percepción de la experiencia comunitaria. La construcción de caminos, edificios, fuentes, fueron promovidas muchas veces por las elites regionales ladinas e indígenas, tal como evidencia Edgar Esquit⁵⁷ respecto al camino abierto entre Comalapa y Tecpán.

Así, pues, la forma estamental de la comunidad indígena entra en un proceso de intensificación desde el impulso finquero. La finca se elevará como el canon sagrado del régimen, atentando contra el *común* de los indígenas, los maceguals y campesinos pobres, quienes debieron sufrir los vejámenes de los ladinos e indígenas propietarios. La cofradía misma, alma del sistema de cargos, estuvo involucrada junto a la municipalidad en la movilización forzada de los indígenas pobres y de las aldeas a los trabajos en las fincas, como lo apunta Carlotta McCallister⁵⁸ para el cantón Chupol en el municipio de Chichicastenango, entre 1890 y 1900. Asimismo el poder finquero regional estuvo asociado a la expropiación de tierras comunitarias, transformadas en fincas de mozos como se dio en San Bartolomé Jocotenango, Quiché; San Martín Jilotepeque,

⁵⁷ Esquit, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁸ Carlotta McCallister, *Rural Markets, Revolutionary Souls, and Rebellious Women in Cold War Guatemala*, Cerlac Working Paper Series, Toronto, Center for Research on Latin America and the Caribbean-York University, 2005, pp. 1-23.

Chimaltenango; Nentón, San Mateo Ixtatán y Colotenango, Huehuetenango, entre otros. El mozo-colono fue la forma que adquirió el dominio de invasión de la finca en espacio de autorreproducción comunitaria, trastocando los ciclos productivos propios en ajenos, el trabajo-para-sí en trabajo-para-otro. La finca, en cada una de sus relaciones y producciones, buscó hacer de la actividad social del colectivo una enajenación creciente, una inversión de su reproducción como *fin*, a la de *medio* para servir al dominio de la producción agroexportadora. Los caminos vecinales, comunitarios, comenzaron a ser partidos por la mitad por las fincas, ocupando el territorio de la actividad de despliegue en el control, autorizado o no, que conlleva la propiedad privada. Esto lo expone Marta Gutiérrez⁵⁹ para el departamento de San Marcos, antiguo territorio de los indígenas mam, ocupado y expropiado por los terratenientes finqueros:

Los caminos en forma vertical y horizontal atraviesan los latifundios del departamento, siendo difícil distinguir una carretera pública de una carretera privada; siempre vigiladas por los cuerpos paramilitares del Estado y las guardias privadas, responsables de controlar y registrar los movimientos de vehículos, personas y mercancías que entran y salen de las plantaciones.

La finca, como observamos, es la inversión del colectivo humano concreto en la emergencia de la personificación social de la propiedad territorial y su producción. *De ahí que su afirmación sea, necesariamente, la negación del colectivo campesino concreto*, orden constitutivo del ataque constante a la comunidad social.

Pero incluso ahí, el colectivo social silenciado, perseguido, castigado, no siempre fue víctima, la lucha se desplegó desde la especi-

⁵⁹ Marta Gutiérrez, "San Marcos, frontera de fuego", en Manolo Vela [coord.], *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Guatemala, Magna Terra /Secretaría de la Paz, 2011, p. 247.

ficidad histórica de las relaciones directas-personales. El *continuum* de poder que se muestra entre la forma finquera y la forma estamental de la comunidad indígena se rompe. La memoria de lucha comunitaria rescata las burlas y los gestos transgresores del orden, los mismos que son guardados como un desafío contra el Estado. En la aldea Tzampoj, en el municipio de Santa Catarina Ixtahuacán, Sololá, los ancianos aún rescatan la burla velada con la que recibieron a Rufino Barrios, el bastión e iniciador del régimen liberal:

Cuando llegaron, nos arrebataron nuestras tierras y fuimos obligados a pronunciar el siguiente párrafo “¡Que viva Justo Rufino Barrios!”. Entonces, como los habitantes de Tzampoj no podían pronunciar esto, solo podían decir “Que Viva Rufino Vaca”, las personas empezaban a golpear a los habitantes de la comunidad y los echaban del lugar. Al oír esto, el Gobernador Salkil luchó para defender a los habitantes y la tierra, por eso la gente regresó a Tzampoj.⁶⁰

Aquí el solemne dictador es rebajado a la condición de animal, quitándole el primer nombre de ‘Justo’ y convirtiendo su apellido en *vaca*. La comunidad rememora esta burla desde dos momentos de sujeción: el que primero hayan sido obligados a pronunciar la adulación y el de la represión por haberse burlado del dictador. El gobernador Salkil, según se recuerda, se indignó por los maltratos que recibió la aldea Tzampoj, motivando su lucha para defender a la comunidad y la tierra. Aquí la lucha se origina por el robo de las tierras, por la obligación a adular a Rufino Barrios, por los golpes recibidos ante la burla y la afrenta. La dignidad de la aldea Tzampoj es la negación a aceptar el poder y la soberanía del dictador finquero, por el contrario, la verdadera autoridad surge de Salkil al

⁶⁰ Instituto Paraíso Maya, Fundación e historia, leyendas, personajes del municipio de Santa Catarina Ixtahuacán y de algunas de sus aldeas y caseríos, Guatemala, Proyecto de Educación Maya Bilingüe Intercultural-GTZ, 2004, p. 52.

indignarse por los atropellos del gobierno y su batalla por las tierras. Pero también al interior de la misma comunidad indígena surgen luchas contra la forma estamental, muchas veces retomando las expresiones históricas de la particularidad social indígena. El quiebre del *continuum* se da como rebasamiento de la forma estamental, allí donde la socialidad comunitaria expande sus potencialidades históricas contra el sometimiento y el mito. La experiencia social de la naturaleza y de las propias relaciones sociales se abre, deja de ceñirse a la reproducción del poder de dominación gerontocrático y patriarcal; lo concreto y el valor de uso se hacen actividad no idéntica a la forma finquera-estamental.

En diversas ocasiones, las luchas contra la finca también toman las categorías y las formas organizativas de la dominación, aunque su tendencia sea a la crítica de una expresión del flujo y el mantenimiento del núcleo relacional de dominación. Aquí las luchas de disputa del poder ladino en las municipalidades se vuelven expresiones del malestar indígena por la dominación estamental aunque, potencialmente, las instancias políticas municipales impliquen una reproducción de la forma finquera. En Colotenango, como lo describe Rosa Torras,⁶¹ la batalla indígena por mantener los límites originales del municipio estaba íntimamente relacionada con la defensa de las tierras comunales y su acceso, terriblemente amenazados por grupos ladinos asociados al orden militar del departamento de Huehuetenango.⁶² A pesar de esto, la municipalización del territorio también significó para las autoridades indígenas el asumir

⁶¹ Torras, *op. cit.*

⁶² La lucha contra la secularización del espacio y del tiempo tomó varias formas. En algunos casos fue lo contrario, ya que las elites propietarias, ladinas e indígenas, fomentaron este proceso, como ya lo vimos para Comalapa y Quetzaltenango. Ya en la segunda mitad del siglo xx todavía las comunidades defendían la sacralidad de los montes y ríos, de los centros ceremoniales y parajes, contra las tendencias secularizadoras religiosas o proyectos arqueológicos.

el control del trabajo local y para las fincas. Semejante sucedió en Quiché para 1936 cuando las autoridades estatales y departamentales decidieron asimilar el municipio de San Bartolomé Jocotenango al de Sacapulas. La identidad de la lucha entre los indígenas k'iches aldeanos y la de los grupos de la antigua cabecera convergió, siendo parte de un movimiento social por la restitución simbólica y material de la autoridad tradicional indígena, pese a que elites ladinas de San Pedro Jocopilas y Santa Cruz del Quiché ya habían expropiado tierras comunales a aldeas del municipio.⁶³ Por ahora es necesario pasar a mostrar las contradicciones de la forma estamental y la subversión comunitaria de ese orden.

B. *La comunidad en la finca*

Advirtamos, ahora, cómo las comunidades resistieron, desde su particularidad social, *ya en el espacio propiamente productivo de la finca* en la Costa o Bocacosta. Matilde González cuenta cómo los indígenas k'iches de San Bartolomé Jocotenango, Quiché, bajaban a las fincas de la Costa. Allí recibían maltratos por parte de los administradores y caporales, guardianes de la finca. Algunos de ellos eran igualmente k'iches del pueblo de Samayac, en el departamento costero de Suchitepequez. Estos indígenas trabajaban para la finca y constituían parte del movimiento de subordinación de las comunidades k'iches de San Bartolomé Jocotenango, explotándolos en tanto cuadrillas. Sin embargo, la lucha se expresó también en un frente simbólico que, a pesar de su carácter mágico-espiritual, tenía una profunda materialidad en las relaciones de dominación y, por ende, en la lucha de clases. Los indígenas de Samayac eran famosos en la Costa Sur por poseer capacidades de invocación de gran-

⁶³ González, *op. cit.*, pp. 86-88.

des poderes sobrenaturales, relacionados con su transformación de hombres en animales, nahuales, además de ser considerados *brujos* peligrosos, causantes de mal de ojo y otros males relacionados con el culto a los muertos. Pero, de igual manera, los indígenas k'iche' de San Bartolome Jocotenango eran conocidos en el Altiplano como poderosos mediadores con las fuerzas espirituales y naturales, a través de las cuales los desequilibrios u ofensas personales podían resolverse mediante hechizos y encargos de mal al transgresor.

Según el relato recopilado por González,⁶⁴ los maltratos que recibían los trabajadores bartoleños de los caporales de Samayac ocasionaron un levantamiento en el terreno de la invocación de los poderes naturales y espirituales. Siendo ambos poderosos mediadores, la lucha se inició cuando el grupo de *Aj itzel* de Samayac envió una culebra gigante a amedrentar a los *brujos* de San Bartolo. Mas la fuerza de estos últimos se evidenció cuando lograron ellos mismos convertirse en fuertes lluvias y tempestades, las cuales destruyeron a la culebra gigante de Samayac. Lo que a primera vista parecería una disputa de dos poderosas localidades, famosas por la fuerza de sus invocadores y mediadores de la Costumbre, en realidad tiene como trasfondo un enfrentamiento de los cuadrilleros contra los caporales, en el marco de un espacio finquero hostil a la comunidad. El hombre-lluvia de San Bartolo, el que desafió a los caporales convertidos en culebras, nos trae a la memoria al hombre-rayo, el *achi qaxtoc* que desafiaba a los conquistadores españoles, señalado en el primer capítulo.

Las fuerzas de la Costumbre fueron así subversoras, unificadoras de la comunidad en lucha, expresiones de la socialidad rebelde contra los abusos finqueros. En una comunidad alzada la forma histórica del poder entra en crisis y las relaciones sociales generan nuevas maneras de enfrentar el peligro y la batalla. La forma geron-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 75.

tocrática se disuelve y los ancianos no son coacción interna, sino la experiencia y el recuerdo de lucha puestos al servicio de la comunidad. La forma patriarcal, la cual se construye desde el dominio sobre jóvenes y mujeres, se rompe, emergiendo una socialidad que potencia la juventud y la feminidad desde el respeto y cuidado de lo colectivo. Los muertos ya no son el mito que limita las relaciones desde la gerontocracia y el patriarcado, sino son parte viva de la comunidadalzada, movimiento que emerge desde la tierra no para enterrar a la comunidad en formas fijas de subordinación sino, más bien, para resucitarla en una lucha transgeneracional. Un hermoso relato de lucha es el expuesto por David McCreery⁶⁵ sobre el éxodo de una comunidad aguacateca oprimida en una finca:

De acuerdo a la historia tradicional de Aguacatán, por ejemplo, hacia el cambio de siglo unas quinientas personas del pueblo vivían como colonos en la finca Santa Agustina. Pero crecientemente se fueron enojando por los abusos que sufrían allí, particularmente por las tareas excesivas y largas, por lo que decidieron huir de la propiedad y tomar la cuerda de medición de vuelta a su terruño para probar su caso en el departamento de Huehuetenango. Uno de sus especialistas religiosos (zahorín), residente en la propiedad, seleccionó la fecha “acorde del antiguo calendario” y pidió permiso a las montañas y volcanes para pasarlos durante la noche. Para preparar su salida los aguacatecos excavaron los restos de un ancestro que había sido enterrado entre los cafetales, hacía unos treinta y cinco años y “horas antes las dejaron esparcidas para que los otros trabajadores durmieran y no se dieran cuenta de que se habían marchado”. El zahorín también “hizo costumbre” para matar a los perros que patrullaban el espacio de la finca. Hacia la medianoche los aguacatecos se escabulleron de sus ranchos y se adentraron en las montañas. Pronto escucharon la campana de alarma, pero siguieron caminando, y después de dos días llegaron a Aguacatán. Cuando los aguacatecos enseñaron al gobernador de Huehuetenango la cuerda de medición, éste multó al propietario y al administrador de la finca Santa

⁶⁵ David McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 284. Traducción propia.

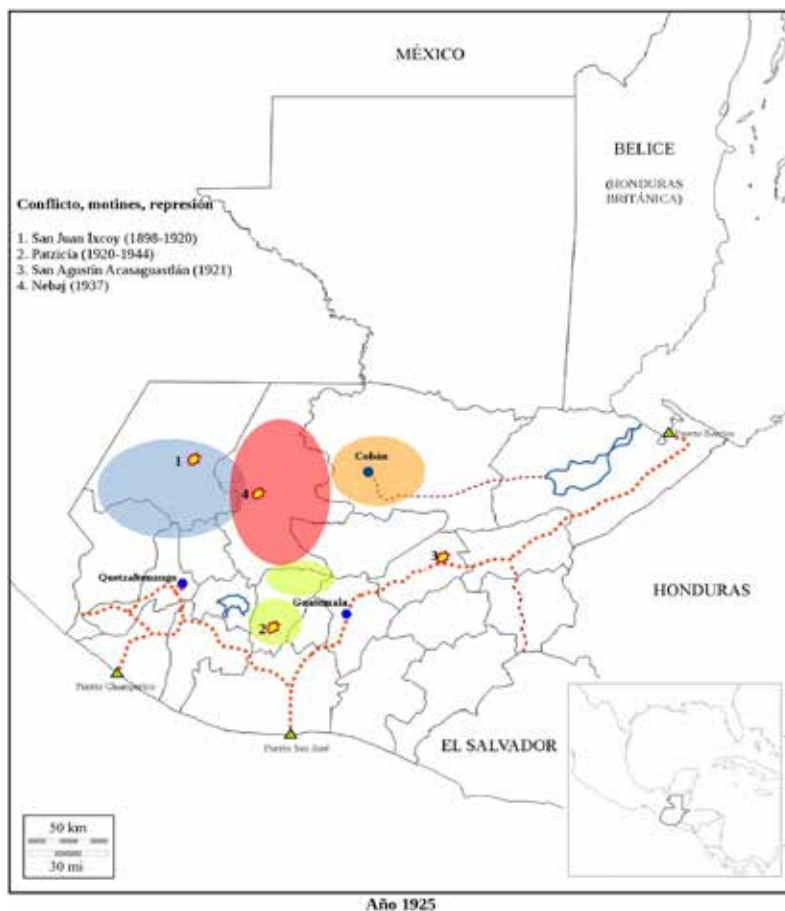
Agustina y permitió a los indios el pagar sus deudas construyendo la carretera de Aguacatán a Huehuetenango, al menos así lo recuerdan sus descendientes.

Este relato, recopilado de la memoria comunitaria aguacateca, presenta la irrupción de la costumbre como fuerza motora contra la dominación finquera. El zaborín escoge la fecha indicada en el calendario, los rebeldes sacan al ancestro enterrado entre los cafeales y lo hacen parte de su lucha por escapar. La comunidad deja los ranchos-mozos para internarse en la montaña-rebelde, camino de regreso a su aldea. La finca, en tanto espacio de dominio, es contestada por la unión comunitaria, del cosmos mismo que se consulta para disponerse a la liberación de la vigilancia y de los perros. No obstante, la profunda socialidad de la comunidad rebelde, la gobernación departamental-estatal es buscada como el árbitro de una injusticia sufrida. En efecto la comunidad logra, según el relato, que se multe al finquero y al administrador por los robos en las medidas de las tareas. Pero así como el ámbito estatal castiga al finquero particular, al mismo tiempo establece la necesidad de que la comunidad evadida pague el trabajo debido al finquero en obras gubernamentales siendo, en este caso, la construcción de la carretera entre la cabecera departamental y el pueblo. Hemos llegado a un punto dónde cabe preguntarnos, ¿de qué manera específica estallaron las principales revueltas durante el régimen liberal?

4. REVUELTA INDIA CONTRA LA SUJECIÓN FINQUERA-LADINA

A lo largo de este capítulo hemos visto el proceso de imposición y lucha entre forma finquera-estamental y comunidades indígenas, de la personificación directa y de la contradicción entre comunidad

Mapa 4. Zonas de conflicto, motines, represión, 1898-1940.
Vías férreas y puertos



Fuente: elaboración propia, con datos de Rodney Long, W., *Railways of Central America and the West Indies*, Washington DC, US Department of Commerce, 1925, pp. 376. En <http://catalog.hathitrust.org/Record/000970279>.

y finca. Ahora podemos relacionar estos puntos para, así, profundizar la especificidad de la revuelta en el régimen liberal. Por consiguiente relataremos dos revueltas indígenas entre 1871 y 1944 que estallaron en San Juan Ixcoy (1898) y Patzicía (1944).

Las dos tienen en común haber sido levantamientos indígenas —q'anjobal y kaqchikel— contra los ladinos propietarios y gobernantes del pueblo. En este apartado nos detendremos en las revueltas de San Juan Ixcoy y Patzicía. Interpretaremos por qué estos conflictos estallan de manera localista y demostraremos de qué manera reaccionó el Estado finquero-liberal ante estas peligrosas amenazas. Después de todo, el miedo a la guerra de castas, tan profunda entre 1837 y 1860, seguía presente en las clases dominantes terratenientes de la región.

*A. San Juan Ixcoy, 1898: q'anjobales
contra el proceso estatal de apropiación*

San Juan Ixcoy es un pueblo indígena q'anjobal, el cual está situado en la jurisdicción del departamento de Huehuetenango. La noche del 18 de julio de 1898 estalló en este pueblo uno de los motines más importantes durante el régimen liberal. En esta fecha, indígenas q'anjobales de las aldeas y de la cabecera municipal se levantaron, primero, contra los ladinos habilitadores que dormían en la municipalidad para, posteriormente, perseguir a todos los ladinos residentes en el pueblo. El gran temor de los ladinos propietarios, tan intrínsecamente relacionados con la expropiación de tierras y la movilización laboral, finalmente se había concretado en esta lejana región del montañoso noroccidente guatemalteco. Pero más allá de quedarnos en la descripción de esta revuelta, es necesario rastrear la conformación específica de lo que hemos venido llamando la embestida finquera a las comunidades. Nos serviremos, prin-

principalmente, de los datos históricos proporcionados por McCreery⁶⁶ en su estudio de caso sobre San Juan Ixcay.

Este historiador ha demostrado cómo el ataque finquero llegó relativamente tarde a San Juan Ixcay. Es hacia 1890 que se presentan las primeras peticiones de tierra dentro de la jurisdicción. Primero un grupo de milicias ladinas, residentes en el cercano municipio de Chiantla, desean comprar más de 100 caballerías de tierra. Al inicio es rechazada esta primera solicitud, dada la costumbre de muchos propietarios ladinos de apropiarse de tierras indígenas para, después, venderlas a la misma comunidad. Sin embargo entre 1891 y 1893 las solicitudes de los ladinos de Chiantla empiezan a ser tomadas en serio desde la cabecera departamental, Huehuetenango. Sumidos en la incertidumbre y con el ejemplo claro de las grandes robos de tierras comunales en los vecinos pueblos chuj e ixil, los principales q'anjobales se organizan con las comunidades para definir sus posesiones dada la autoridad de sus títulos ancestrales de propiedad ejidal. Ante la amenaza chiantleca-ladina, los principales de Ixcay recolectan dinero de la comunidad, el cual consiguen al entablar relaciones de trabajo con el contratista Fredrick Koch, representante de la finca Buenos Aires.⁶⁷ A tal punto vemos cómo el dinero es una relación exterior a la comunidad, la cual se le impone desde la misma instancia político-municipal, relacionada íntegramente con la demarcación de la propiedad privada. Dinero y expropiación territorial son dos momentos de un sólo ataque a la comunidad concreta.

El mismo proceso legal, al cual deben integrarse los q'anjobales para evitar directamente la violencia militar finquera es, a la vez,

⁶⁶ David McCreery, "Tierra, trabajo y conflicto en San Juan Ixcay, Huehuetenango, 1890-1940", en *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, t. LXIII, enero-diciembre, 1989, pp. 101-112; del mismo autor *Rural Guatemala...*, pp. 288-292.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 289.

el que constituye las condiciones que incrementan el antagonismo. El medio legal sólo alarga el enfrentamiento, el cual viene dramáticamente impuesto como despojo y trabajo-para-otro o revuelta y violencia. En efecto, una vez que la comunidad entrega su ancestral título de tierras al contratista, en tanto resguardo del dinero otorgado por el finquero, la posesión efectiva de las tierras comunales queda en manos de la medición del propio proceso que amenaza con expropiarlos. El Estado, como constatamos, instituye la legalidad como subterfugio de un proceso que garantiza las condiciones del robo. En este caso el medidor, personificación de la territorialización de la propiedad privada, empieza a otorgar tierras a los vecinos municipios de Nebaj y Soloma, consideradas como propias por San Juan. Ante esta situación los representantes de Ixcoy se retiran del proceso de medición y amenazan al medidor, el cual desiste de su procedimiento mientras aduce que no ha recibido pago por sus servicios y, más bien, fue amenazado por los comuneros q'anjobales. Ante la incertidumbre por el proceder del representante estatal, la comunidad decide no aceptar sus mediciones y, por lo tanto, se niega a cumplir con las jornadas de trabajo debidas al contratista Koch, quien inmediatamente los acusa y les niega la devolución de su título ancestral de tierras. Rebeldes ante el Estado y el finquero, la comunidad ha quedado al margen de un procedimiento que legalizaba la expropiación como norma que constituye estado.

La comunidad q'anjobal ha experimentado la mediación estatal como dos instancias correlativas del robo de las tierras y de la deuda en trabajo. Esto da pie a un proceso paulatino de expropiación armada de los ladinos de Chiantla y Soloma, quienes poco a poco empiezan a ocupar las tierras comunales. Los comuneros q'anjobales están ante tres frentes de ataque. Primero, la inseguridad de lo que consideran sus posesiones ante el Estado y las otras municipalidades, encontrándose fuera del proceso debido a su decisión de no aceptar las disposiciones del medidor. Segundo, la coacción al trabajo por

el contratista de la finca Buenos Aires, la cual está indeterminada y de la cual depende la demostración de su posesión inmemorial de la tierra. Tercero, la agresión concreta y cotidiana de los milicianos ladinos que inician la presión sobre los límites de la propiedad. El Estado es, desde todo ángulo, la instancia que propicia el asalto de los particulares en tanto movimiento de apropiación y explotación social. En plena época de crisis de los precios del café, la noche del 18 de julio de 1898, comuneros aldeanos y del pueblo se exasperan y, si bien no conocemos el punto crucial que desata la violencia, sí sabemos que se dirigieron a la municipalidad para acabar con los habilitadores ladinos. A partir de aquí, interpreta McCreery,⁶⁸ los indígenas deciden atacar a todos los residentes ladinos del pueblo con el fin de que no llevasen la noticia a las municipalidades milicianas o a la cabecera departamental. Es importante resaltar que no sólo los ladinos fueron asesinados o agredidos, también se amenazó directamente a varios indígenas, reclutadores de trabajo, que habían estado asociados al orden finquero.

Podría ser, en efecto, que esta fuese su táctica para evitar la represión del estado centralizado, aunque también puede explicarse esta ira general contra el ladino como un deseo comunitario de expurgar un proceso violento que se venía viviendo y sufriendo desde la personificación de todo ladino. En este capítulo se ha mostrado la interrelación entre el proceso de expropiación-explotación, la construcción de la nación desde el predominio estamental y la forma estatal. Tres procesos constituidos contra la comunidad indígena en tanto estamento del cual se espera sumisión, respeto y servidumbre colectiva.

Sin embargo no todos los ladinos murieron en San Juan Ixcoy, algunos lograron escapar para anunciar la revuelta a las munici-

⁶⁸ McCreery, "Tierra, trabajo y conflicto...", *Rural Guatemala...*, p. 289.

palidades ladinas de Huehuetenango, Chiantla y Soloma. Al día siguiente las milicias de Chiantla y Soloma persiguieron a todo indígena q'anjobal, quienes colectivamente se hacían merecedores, según el orden finquero-estamental, de la masacre y la violencia. De acuerdo a McCreery se reportaron alrededor de 60 líderes capturados, encarcelados y sometidos al juicio, pero, como es común en estos casos de represión aceptada y exacerbada por el Estado, se desconoce el número mucho mayor de indígenas masacrados. Uno de los rasgos de estas represiones es su carácter estamental y de culpabilización colectiva, al mismo tiempo que se desea verle una cara específica al movimiento de insubordinación, señalando y aprisionando a los posibles líderes o cabecillas. Esto responde a la cara visible que necesita el Estado de líderes, lo cual no es para nada contradictorio con *el impulso colectivo de la masacre*.⁶⁹

Una vez acabada la instancia legal por el levantamiento, se imponen la expropiación y el trabajo-mozo sobre San Juan Ixcay. Como dice McCreery,⁷⁰ se ha establecido una orgía de arrebatamiento de la tierra —“*an orgy of land grabbing*”. Registra el historiador los sucesivos despojos territoriales: en 1900 milicianos chiantlecos reciben 60 caballerías de tierra disputada entre Ixcay y Nebaj; en 1901 un reclutador de trabajo y secretario municipal de Solomá recibe 6 caballerías de la propiedad Mixla, la cual había sido parte de la demanda original de milicianos ladinos en 1891; en 1903 un miembro de la familia Recinos, ladino de Soloma, adquiere 30 caballerías en Quisil; en 1904 otro miembro de la familia Recinos

⁶⁹ Este procedimiento estatal y de las milicias ladinas-propietarias, el cual vemos en San Juan Ixcay para 1898, es la raíz de la cual hay que partir para comprender la magnitud del exterminio de la rebelión en el Altiplano y la Costa entre 1980 y 1982. Cualquier interpretación sincrónica erra si no parte del proceso de conformación de las relaciones de dominación.

⁷⁰ McCreery, *Rural Guatemala...*, p. 290.

recibe 15 caballerías en otro paraje. Una vez roto el débil y delgado hilo de la legalidad estatal, otorgado desde la arremetida finquera y arrebatado con la mínima impresión de rebeldía, la tierra es el botín de la fuerza de las armas y el trabajo del *indio* un deber sostenido desde la necesidad de sobrevivencia de la comunidad q'anjobal. Si la comunidad q'anjobal ya se había visto inserta en las redes del trabajo finquero, con el contratista Koch en 1891, ahora el proceso de *trabajo-para-otro* saldrá de las condiciones ya establecidas de arrebato de las tierras. La razón por la cual se había denegado la primera solicitud de compra de tierra, tramitada por ladinos milicianos de Chiantla, ahora se hace realidad: una vez en su propiedad legal varios de ellos deciden vender las tierras a propietarios de fincas en la Costa y enganchar directamente el trabajo estacional.

El famoso *a priori* de la estética trascendental de Kant, tiempo y espacio, pierde su elegancia idealista y se evidencia, a todas luces, como vana y corrupta violencia del proceso de acumulación originaria en la particularidad finquera para Guatemala. La renta misma, en tanto apropiación privada del excedente de trabajo, pasa de su forma producto a su forma trabajo. Si antes el ladino chiantleco exigía al mozo-q'anjobal una cierta cantidad de producto en maíz y trabajo local en la misma finca, ahora, con la venta de la propiedad, el nexo nacional-finquero va resquebrajando el cuerpo orgánico de la comunidad para enajenarlo en la reproducción de la gran propiedad territorial en tanto productora de mercancía-café. Sin embargo, en la memoria colectiva q'anjobal, las tierras por las que ahora debían trabajar para otro, fuese localmente o en la Costa, eran suyas desde antaño. Si el Estado había determinado, mediante la propiedad, que las tierras son del reconocido propietario, la comunidad mantiene latente el quiebre de dicha institución mediante el amargo recuerdo del robo y la memoria colectiva de su posesión. La revolución contra *lo dado*, en tanto se vuelca en detrimento del ser humano, late y respira todos los días en la memoria que se in-

digna por el arrebató y la muerte, dignificándose en la lucha. Esta misma memoria q'anjobal es la que mantiene tensa la situación en toda la región en aquella época, al grado que ya durante una de las dictaduras más largas de Guatemala, la de Manuel Estrada Cabrera, éste decide actuar para evitar un potencial conflicto regional que pusiera en peligro todo el régimen finquero.

Estrada Cabrera decide poner en suspenso las ventas y trámites de tierras en San Juan Ixcóy. Aprovechando esta situación, los q'anjobales solicitaron una remediación, proceso que pagaron de nuevo con trabajo en la finca El Pensamiento. Con lo ganado en este trabajo logran saldar la deuda con la finca Buenos Aires y, así, recuperar su título ancestral de tierras. La nueva medición no les otorgó todas las tierras que originalmente había defendido como propias, incluso perdiendo aquellos terrenos en disputa con Nebaj y Soloma. Luego, hacia 1910, el Estado les otorga un título oficial por 419 caballerías, evitando la escalada peligrosa de una región que se había mostrado rebelde desde el mismo inicio de las luchas por la tierra. Si bien oficialmente parecía que terminaba el conflicto, el motor expropiador de la finca ya se había instaurado. La lucha se mantuvo, las fincas de mozos disputaban diariamente tierra a la posesión comunal, así como trabajo. Los propietarios encarcelaban y obligaban, bajo escolta armada, a los mozos rebeldes a trabajar a las fincas de la Costa. Pero, a la primera oportunidad, los q'anjobales huían y regresaban, como ya vimos anteriormente en el escape comunitario del zaborín de Aguacatán, Huehuetenango. En el fondo, allí donde sólo la memoria del despojo puede constatar lo oficializado el Estado, las comunidades debieron luchar desde la implantación de una forma subordinante de las relaciones sociales. Hacia 1929, con la crisis mundial capitalista, muchas fincas de mozos fueron inservibles debido a que no eran estratégicas para movilizar trabajo ante la caída de la producción cafetalera. Algunas comunidades fueron recuperando sus antiguas tierras mediante la compra

de las propiedades de las fincas de mozos,⁷¹ incluso de capitales internacionales como la Compañía Nottebohm, la Gordon Smith, o bien de finqueros nacionales, como la propiedad Helvetia de los Herrera. A pesar de la tierra recuperada, ésta ya no fue suficiente para la alimentación de la comunidad q'anjobal, la cual crecía demográficamente. Las condiciones del trabajo complementario en las fincas habían impuesto a las comunidades indígenas la necesidad de trabajar en la agroexportación, en la Costa, para sobrevivir. Ya desde 1930 la tierra en la comunidad ya no permitía una producción independiente, autónoma, que entrara en contradicción con el trabajo-para-otro necesario en las fincas productoras de la mercancía-café. El despojo anterior y el crecimiento demográfico desbordó la reproducción en el valor de uso comunitario, al ser la finca parte del proceso de exteriorización de la necesidad vital, sobreviviendo mediante un salario que no terminaba de concretarse como intercambio mercantil de la fuerza de trabajo. La comunidad, continuamente despojada, siguió siendo la base estamental de la explotación en regímenes dictatoriales como los de Estrada Cabrera o Ubico, conformados desde la crisis de 1896-1899 y 1929-1934. La crisis de la forma se manifiesta en las revueltas locales.

Pero, precisamente, las luchas indígenas vistas desde la localidad muestran matices que no congenian incluso con la historia de la izquierda-urbana en Guatemala. La revuelta más sintomática de este traslape e incomprensión de las luchas comunitarias es, sin lugar a dudas, la de Patzicía el 22 de octubre de 1944, apenas dos días después de la insurrección armada contra el régimen finquero de Ubico y Ponce Vaides. A partir de aquí podremos analizar cómo fue concebido por los periódicos en aquel momento e interpretado desde entonces.

⁷¹ *Ibid.*, p. 292.

B. Patzicía, 1944: *kaqchikeles contra los ladinos propietarios y explotadores*

En una entrevista recopilada por los historiadores Isabel Rodas y Edgar Esquit,⁷² un indígena kaqchikel recuerda los sucesos de octubre de 1944.

Después como la gente no estaba de acuerdo con este señor; dijeron que iba a instalarse Arévalo como presidente. Entonces la gente se reunió en el cabildo (antes así llamaban al juzgado) entonces se reunieron pero ni siquiera se habían imaginado que iba a haber una revolución, o que les iba a suceder tal cosa. Pero cuando sucedió esto dicen que un señor Marín, fue quien en verdad provocó la revolución, porque con su arma le disparó a un indígena allá en el mercado. Entonces cuando la gente indígena se dio cuenta de lo que estaba sucediendo se enfurecieron y se enojaron mucho y fue cuando sucedió la revolución.⁷³

En este recuento no se está hablando de la revolución de octubre de 1944, aquella que derrocó en la ciudad de Guatemala al General Ponce Vaides, continuador del régimen ubiquista. Sino de una revolución que estalla cuando un ladino, llamado Marín, mata a un indígena en la presencia del pueblo. Los periódicos se quedan en la violencia de los indios contra los ladinos del pueblo, enfatizando la sangüinaria masacre y el efectivo control castrense de la peligrosa revuelta. Cifuentes⁷⁴ nos presenta la reacción evidenciada en *Nuestro Diario* el 24 de octubre de 1944:

⁷² Isabel Rodas y Edgar Esquit, *Élite ladina: vanguardia indígena. De la intolerancia a la violencia. Patzicía 1944*, Guatemala, Dirección General de Investigación-Escuela de Historia-Instituto de Estudios Interétnicos-Universidad de San Carlos de Guatemala, 1997, pp. 190 y 191.

⁷³ *Loc. cit.* Las cursivas son nuestras.

⁷⁴ Juan Fernando Cifuentes H., *Motines y otros incidentes indígenas en el siglo xx*, Guatemala, Instituto de Investigaciones Indigenismo e Indianismo-Universidad Rafael Landívar, 1994, p. 9.

Una refriega en Patzicía. A medio día de ayer se registró en la población de Patzicía, Chimaltenango *una refriega entre indígenas y ladinos, provocada, según sabemos, por los grupos liberales de aquella población que dejó un saldo trágico*. La refriega fue sofocada por *fuerzas revolucionarias* después de una lucha reñida. Miembros del cuerpo de enfermeras del ejército acudieron inmediatamente a aquella población para prestar sus servicios. Con la prontitud del caso, *la delegación enviada desarrolló su cometido en la mejor forma posible*. En este incidente hubo 16 muertos.⁷⁵

Común a la otra revuelta analizada, ésta también repite el incidente como un enfrentamiento entre ladinos e indígenas. No se pretende diferenciar qué grupos específicos ni ahondar en el origen del conflicto. Obedeciendo a la lógica de una mera nota informativa periodística, se repiten los modelos de explicación causal del altercado. Sin embargo aquí hay algo nuevo. La provocación, aducen, se debió exclusivamente a los grupos liberales de Patzicía, con lo cual el ejército ya no es visto en sintonía con la represión ubiquista sino, ahora, pintado con los eventos aún candentes del 20 de octubre. El ejército ahora pasa a ser la “fuerza revolucionaria” contra un levantamiento del antiguo orden recién derrocado. A pesar de este cambio, la actuación del ejército tiene cimentada, hasta los talones, toda la tradición represiva de corte regional-centralista, basada en la dominación estamental del indígena. Más clara se percibe aún la reiterada visión del indígena manipulado por fuerzas extrañas, espíritus extraviados y malvados, sólo que ahora concretamente impelidos por el Partido Liberal Progresista. Así lo muestra *Nuestro Diario* en su edición del 25 de octubre de 1944:

Cuando los liberales organizaron aquella famosa manifestación del 15 de septiembre con gente campesina de algunas regiones más o menos cercanas a la capital y luego con intención amenazante los concen-

⁷⁵ *Loc. cit.* Las cursivas son nuestras.

traron en los campos de la Aurora, nos dolíamos en aquella oportunidad de que se contaminara a estos pacíficos habitantes, con el tóxico de una política extraviada con vistas a la criminalidad, sacándolos de sus campos de labranza y haciendo de ellos, una fuerza de choque dispuesta a servir los aviesos intereses de un partido que precisamente, se había puesto en pugna —más bien en guerra mortal— contra la opinión popular. Los acontecimientos de Patzicía son la resultante de tan fatales extravíos: *gente indígena, laboriosa y ordinariamente pacífica se alza de súbito, machete en mano y ataca con abundante saldo de sangre, a la población ladina. La prédica malévola en beneficio de ideas que repudiaba la opinión honrada del país, prende la chispa del odio y determina luego, la represión violenta e inmediata.*⁷⁶

Por contrario que parezca con estos enunciados, la Revolución de Octubre no se puede sintetizar en una mera insubordinación ciudadina con prejuicios ladinos. Esta suposición sólo se queda en el juicio de la sociedad estamental, pero no penetra el torrente emancipador, si bien contradictorio, de la Revolución de 1944. Dicho torrente se iría profundizando a medida que se hacía expresión radicalizada de la lucha de los trabajadores, obreros, campesinos y artistas en Guatemala. La contradicción de los grupos capitalinos, alzados contra Ubico aquel 20 de octubre, es que objetivamente habían sido testigos de cómo el gobierno militar había mandado a traer campesinos indígenas, posiblemente de Chimaltenango, para acuerpar el régimen ante la furiosa manifestación de descontento social en ciudad de Guatemala. En esta perspectiva su lucha insurreccional entraba en abierto conflicto con los militares fieles al régimen finquero-liberal y los grupos que lo apoyaban indiscriminadamente. A pesar de este enfrentamiento entre campesinos indígenas, apoyando al régimen liberal-finquero y los grupos obreros, militares alzados y trabajadores capitalinos, *la respuesta a la revuelta de Patzicía fue en su más duro núcleo finquera-ladina.*

⁷⁶ Citado en Cifuentes, *op. cit.*, pp. 10 y 11. Las cursivas son nuestras.

En la citada nota periodística la imagen del indígena como manipulado e inocente, peligroso y culpable, se nutre en demasía con ideología de raigambre liberal: “nos dolíamos en aquella oportunidad de que se contaminara a estos pacíficos habitantes, con el tóxico de una política extraviada con vistas a la criminalidad, sacándolos de sus campos de labranza”. El indígena es generalizado todavía bajo el canon estamental de homogenización colectiva, él es laborioso y su lugar es el campo, las ideas sembradas exteriormente en su cabeza son peligrosas. “Los acontecimientos de Patzicía son la resultante de tan fatales extravíos: gente indígena, laboriosa y ordinariamente pacífica se alza de súbito, machete en mano y ataca con abundante saldo de sangre, a la población ladina”. Severo Martínez Peláez reproduce, a grandes líneas, esta contradicción en el conjunto de su obra. El crítico historiador penetró la relación entre la opresión colonial y las luchas indígenas contra los ladinos, en tanto éstos eran instrumentos del sistema. Los motines contra las autoridades indígenas y ladinas coloniales, en tanto luchas específicas contra las personificaciones, las entendió como el problema del *esbirrismo* en los levantamientos indios. Esto es lo que Martínez Peláez⁷⁷ entendió como la diferencia en la *lucha contra el esbirro* y la *lucha contra el sistema, esbirrismo y anti-esbirrismo*.⁷⁸

No podemos aventurarnos a concluir a partir de lo que era solamente un plan de escritura de su libro inacabado. Pero, teniendo en cuenta su principal obra —*La patria del criollo*—, así como los en-

⁷⁷ Severo Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, México, Cuadernos de la Casa Presno/Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 6.

⁷⁸ El historiador tenía planeado tratar estos cruciales problemas en la Cuarta Parte de su reconocido libro *Motines de Indios*, especialmente en los capítulos decimoquinto y decimosexto. En este último, uno de los apartados tiene el siguiente título: “d) Posibilidad real de la manipulación inversa: el odio indiscriminado del indio manipulado contra sectores y clases ladinas (la lección de Patzicía, 1944)”.

sayos y artículos que hemos citado en este trabajo, podemos inferir que Martínez Peláez compartía el prejuicio de su momento histórico en lo que se refiere específicamente a Patzicía. Lejos de conocer el contexto de la revuelta kaqchikel, sus argumentos se basaron en ver a los indígenas como manipulados por el régimen liberal y a los ladinos como simpatizantes de Arévalo. En esta misma línea, Juan Cifuentes reitera, hacia 1994, una de las visiones clásicas de la izquierda sobre esta revuelta: “En Patzicía, la acción de los indígenas obedeció a *cierta manipulación de un líder comunal*, exactamente el comandante local, indígena también, en apoyo del General Ponce a quien el día anterior había derrocado un movimiento popular”.⁷⁹ Ante argumentos tan categóricos hace falta partir de la historia particular de Patzicía, así como de los distintos pueblos en aquel entonces, para, justamente, matizar e incluso transformar el análisis. Con este fin se puede entender la especificidad del levantamiento de Patzicía, el cual se ha pintado como mero acto contrarrevolucionario *indio*, sin precisar cómo se libró una lucha, si bien contradictoria, contra los ladinos en tanto personificaciones de la forma finquera-estamental. Discutiremos esto a continuación a partir del material histórico expuesto en los trabajos de Isabel Rodas y Edgar Esquit.

Rodas y Esquit⁸⁰ exponen cómo el régimen liberal se cimentó en tres ejes de violencia: el arrebato de las tierras comunales kaqchikeles y la servidumbre agraria,⁸¹ la monopolización del poder político

⁷⁹ Cifuentes, *op. cit.*, p. 9. Las cursivas son nuestras.

⁸⁰ Rodas y Esquit, *Élite andina: vanguardia...*, *cit.*

⁸¹ “Aproximadamente desde la década de los treinta hasta 1944, la mayoría de los grandes propietarios ladinos lograban cultivar sus tierras a través del sistema de ‘arrendamiento por trabajo’. Dicho sistema constituía en dar en arrendamiento una cuerda de tierra a los campesinos, para que éstos les pagaran cultivando otra cuerda de tierra cuyo producto pertenecía al patrón”. Edgar Esquit, “Relaciones de poder en Patzicía, 1871-1944”, en *Entre comunidad y nación. La historia de Gua-*

municipal y de selectos productos,⁸² así como la obstrucción de las iniciativas indígenas de educación y democracia representativa. En un estudio posterior, Esquit⁸³ ha demostrado cómo, para 1930, apenas el 1% de la población ladina de Patzicía era propietaria del 76% de las tierras en el municipio. Este dato es fundamental para ver la tendencia a la acumulación de tierras de ciertas familias ladinas, asociadas al comercio y la producción regional, especialmente de cereales trabajados por indígenas y ladinos pobres en sus propiedades, destinados a abastecer las necesidades de alimentación en las fincas agroexportadoras de la Costa Sur. La conformación estamental estaba íntimamente asociada a la apropiación finquera-nacional. Esta acumulación de tierras y comercio repercutía en enormes diferencias entre los categorizados, exteriormente, como ladinos. La elite de Patzicía despreciaba a los ladinos pobres, a quienes contrataba como jornaleros o explotaba como mozos en sus fincas, llamándoles despectivamente “tululchanos” o “ladinos del calvario”.⁸⁴ De hecho no sabemos si en la revuelta del 23 de octubre de 1944 fueron atacados todos los ladinos, como lo ha descrito McCreery para San Juan Ixcay en 1898, o si hubo una diferencia y énfasis en la muerte de los ladinos de elite u asociados más profundamente al orden finquero. Hasta el momento el número de asesinados en la revuelta y la represión estatal se calcula en 14 ladinos y entre 400 y 900 kaqchikeles, según cifras de Rodas y Esquit.⁸⁵

temala revisitada desde lo local y lo regional, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, 1999, p. 41.

⁸² De semejante manera a como era monopolizada la producción de aguardiente por ciertas familias ladinas, en detrimento de indígenas y ladinos pobres, en Patzicía también se acapararon otros productos: “el monopolio del expendio de pan y de carne de cerdo y de res y la venta exclusiva de aguardiente por parte de una élite ladina”. Rodas y Esquit, *op. cit.*, p. 186.

⁸³ Esquit, “Relaciones de poder...”, p. 39.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁵ Rodas y Esquit, *op. cit.*, p. 195.

Pero la revuelta kaqchikel no puede ser reducida a un engaño del Partido Liberal a la elite indígena. Al contrario, el conflicto se fue haciendo más grande a medida que, estratégicamente, un grupo indígena de Patzicía había puesto énfasis en mantener el discurso del progreso y la educación, utilizándolo para rivalizar con la elite ladina-finquera del pueblo. El gobierno de Ubico, en este sentido, propició pequeñas rendijas por las cuales los indígenas podían asociarse para impulsar proyectos de educación, logrando así romper el monopolio estamental y principal vínculo local con el Estado. Esto no agradó a las elites ladinas ya que veían un quiebre con la norma estamental que hacía del indio, por definición, un ser inferior y, por naturaleza, siervo. De hecho el espacio de la escuela era considerado el camino estamental de identidad entre los ladinos de los pueblos y el Estado en ciudad de Guatemala. La escuela de Patzicía, monopolio de ciertos ladinos-propietarios y sus familias, se llamaba “3 de junio” en honor al Acta fundante del régimen liberal, la cual había sido firmada por el cabecilla del movimiento, Rufino Barrios.⁸⁶ Desde 1935 los indígenas kaqchikeles de Patzicía habían fundado la Escuela “El Porvenir”, la cual fue oficializada por el régimen ubiquista en 1939.⁸⁷ Los principales bastiones de los ladinos-propietarios, la educación, el español y la mediación estatal, pronto comenzaban a peligrar ante la iniciativa de la elite indígena propietaria, la cual alentaba simbólica y materialmente al común campesino ante los maltratos ladinos. La elite indígena en Patzicía tenía sus orígenes en distintos lugares de la sociedad finquera-liberal: algunos habían servido en las filas del ejército, aprendiendo el español, la lectura y la escritura, otros habían sido mediadores entre los indígenas del común y el Estado, otros propietarios de tierras y comerciantes.

⁸⁶ Esquit, “Relaciones de poder...”, p. 45, nota 8.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 54.

El enfrentamiento se fue haciendo cada vez más fuerte, no sólo en Patzicía, sino en los vecinos municipios de San Andrés Itzapa y Comalapa. Rodas y Esquit plantean como causantes de la revuelta los siguientes procesos:

la presencia en la localidad de los partidos políticos de Arévalo, apoyado por los ladinos, y el de Ponce Vaides, seguido por los indígenas quienes habían encontrado en la persona de Ubico el respaldo a sus propuestas educativas y una resolución inmediata y personalizada a sus peticiones. Esta polarización fue probablemente el detonador del desenlace sangriento del 22 de octubre de 1944 en Patzicía. Un detonador que sin los antecedentes inmediatos, tales como la eliminación paulatina de la representación indígena en la municipalidad, la formación de personalidades indígenas en las milicias para ser factores de cambio en sus comunidades, el deseo de poner a funcionar una escuela para multiplicar el progreso promulgado por el Estado y la adhesión de los líderes kaqchiqueles a un grupo de evangélicos enfrentado con los ladinos católicos, jamás hubiera funcionado.⁸⁸

Recordemos, asimismo, cómo en la memoria kaqchikel persiste la indignación ante el asesinato de un indígena por un ladino llamado Marín. Esta muerte colmó los ánimos, sabiéndose la elite indígena sin el soporte, contradictorio, del gobierno de Ponce Vaides y del posible gobierno del candidato de los ladinos-propietarios locales.

Una vez consumado el ataque indígena contra los ladinos, el ejército respondió de manera semejante a como lo hizo en San Juan Ixcay. Así nos lo describe *Nuestro Diario* en su ejemplar del 30 de octubre de 1944: "Para que el orden se restableciera en Patzicía, se enviaron dos carros blindados; uno al mando del Capitán Aguilar y el otro comandado por el Teniente Arturo Coloma. Ambos oficia-

⁸⁸ Rodas y Esquit, *op. cit.*, p. 186.

les lograron su cometido y obedeciendo instrucciones que llevaban para castigarlos, fusilaron a doce de los cabecillas”.⁸⁹ Esta represión se generalizó, de nuevo, a todo el colectivo indígena, en tanto estamento castigable por su rebeldía. Un sublevado kaqchikel relata cómo vivió el ataque del ejército contra todo indígena de Patzicía, estuviese o no en su casa:

creo que al segundo día huí, porque entraban [los militares] en las casas y allí dentro de las casas mataban y dejaban tirados en las calles a los indígenas. Entonces huí en compañía de mi cuñado para dar parte en Comalapa o Chimaltenango, para ver y oír si era una orden lo que estaban haciendo los ladinos, porque estos mataban a la gente indígena dentro de sus casas, para luego dejarlos regados en las calles.⁹⁰

La furia del contraataque del ejército y los ladinos se nutrió, principalmente, del temor a la posible violación de la moral finquera-estamental. Dicha moral se cimentaba sobre tabúes relacionados al honor y abolengo del macho a partir de la propiedad de la tierra y de *sus* mujeres, como de la subordinación del indígena hombre como siervo y de la mujer como objeto sexual. La construcción y sentido del estamento dominante, erigido sobre la base de *no ser indio*, se recreaba a partir de la propiedad territorial, el abolengo otorgado por su carácter señorial y el patriarcado dominante sobre las mujeres. Cualquier síntoma de rebeldía del indio era tomado como una afrenta al núcleo de su hombría señorial y, potencialmente, al peligro de la violación de su propiedad, incluidas las mujeres. La misma edición del 30 de octubre de 1944 plantea este temor generalizado, el cual no consta de que, efectivamente, se haya dado como se describe a continuación:

⁸⁹ Cifuentes, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁰ Rodas y Esquit, *op. cit.*, p. 185.

Un día antes de estallar la revolución del 20 de octubre, llegó a la población Bernardo Méndez, jefe del Partido Liberal, sujeto de pésimos antecedentes en Chimaltenango. Al llegar celebró una asamblea del Partido Liberal y en ella, tomó la palabra para excitar a los indígenas, diciéndoles que deberían pelear hasta la muerte. *Indicó que las mujeres ladinas, serían para ellos y que las tierras también se les repartirían.*⁹¹

Véase, claramente, el vínculo intrínseco entre la violación de las mujeres y de la propiedad territorial.⁹² El mundo que se da por sentado y natural para la dominación finquera-estamental es, desde la rebeldía, puesto al revés, por lo que emerge lo extirpado como peligro, la insubordinación denota la posibilidad de la inversión del dominio, por lo que el violador se convierte en violado, el ladrón en robado, el explotador en explotado. La pasividad salta en mil pedazos cuando el sujeto rompe el carácter cósmico-social a través del cual se le tenía sometido en tanto objeto-para-otro. Ahora las despreciadas lenguas del indígena se convierten en posibles planificaciones de la revuelta, adquiriendo sólida existencia que hace temblar las bases de la unilateralidad del mundo creado, estatalmente,

⁹¹ Citado en Cifuentes, *op. cit.*, pp. 11 y 12.

⁹² Cifuentes, por su parte, cree probable la incitación del funcionario liberal respecto la violación de las mujeres ladinas. Según nos plantea, es un deseo inconsciente del indio el romper el tabú de la penetración de la mujer y de la propiedad ladina. Si bien es una posibilidad, para la revuelta de Patzicía no la comparto. Se necesita comprobar si la revuelta se expresó directamente como violación de las mujeres ladinas e irrupción en la propiedad privada, lo cual no consta. Veamos la manera cómo lo planteó Cifuentes (*op. cit.*, p. 13) tomando, al pie de la letra, la nota periodística: “Coger a la mujer ladina, tal como se ofreció al soliviantarlos, denota la existencia de una especie de tabú, consistente en eso, en la relación sexual de un indio con una mujer ladina. Un tabú que el indio en el subconsciente desea romper. Históricamente el abuso sexual de los ladinos con las mujeres indígenas ha sido práctica desde la conquista. No ocurre así en el otro sentido. Es decir que no hay referencias de mujeres ladinas sometidas a los indígenas o violadas por estos. De allí el tabú de coger a la mujer ladina”.

desde el idioma castellano. La nota periodística finaliza expresando esta duda: “Instigador el Teniente Trinidad Esquit Morales. Comandante local de Patzicía les dio armas a los indios. Los indios hablaban entre sí en su lengua. Pero de vez en cuando daban gritos a Tecún Umán y al Natural (ellos se llaman así mismos, naturales) y el Natural es como el genio de la raza”.⁹³ El arma externa se hace potencial amenaza de lo oculto en el subordinado, en el indio. Si no se parte de los miedos finqueros la saña de la venganza estamental, ladina-propietaria, pueden devenir de nuevo una simple excusa para reducir unilateralmente la lucha en términos raciales. Ignorado el movimiento impositivo de la propiedad y la explotación estamental del trabajo, nos vuelven a salir los argumentos liberales-finqueros, como una neurosis, pero esta vez actualizada en la “teoría crítica del racismo” de Charles Hale.⁹⁴

Al reflexionar en conjunto estas revueltas o levantamientos indígenas, es necesario tener en cuenta ciertos puntos en común. Primero, las tres son insubordinaciones locales, propiamente *indias*, pero enmarcadas en tres momentos de crisis de la forma finquera-liberal: la caída de los precios del café en 1898, el derrocamiento de la dictadura de Estrada Cabrera en 1920 y de Ubico-Ponce Vaides en 1944. Esta afirmación no significa identificarlas como causantes de la crisis, sino como expresiones regionales de una tensión que se vivía, desde distintas intensidades, entre el Altiplano, la Bocacosta y la Costa. Si las revueltas estallaron como conflictos municipales, asociados a conglomerados de aldeas y pueblos indígenas, usual-

⁹³ Cifuentes, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁴ Sobre los argumentos críticos al libro de Charles Hale, “*Más que un indio*”, remito al trabajo intitulado “La ambivalencia conceptual de Charles Hale”, en Sergio Palencia, *Racismo, capital y Estado en Guatemala. Análisis de las relaciones de poder desde la teoría crítica*, Guatemala, IEH/Universidad Rafael Landívar, 2013.

mente de una sola etnia (q'anjobal o kaqchikel), llevaban dentro la posibilidad de una rebelión generalizada.⁹⁵

Segundo, debido a que las relaciones de dominación eran personales, donde el grupo explotador se imponía directamente al explotado, la característica de las revueltas es que se daban propiamente contra los grupos visibles, históricamente específicos y conocidos por su maltrato. La forma finquera del Estado propició y expandió estas relaciones directas, siendo la expropiación de tierras y la movilización laboral dos momentos que, para las comunidades, se personificaban en los funcionarios municipales, los medidores, los contratistas, los caporales y propiamente los finqueros. En San Juan Ixcoy se ataca, en primera instancia, a los habilitadores ladinos que dormían, significativamente, en la municipalidad, así como sus colaboradores indígenas. Se informa en estas dos revueltas de un ataque contra todos los ladinos, lo cual es posible, aunque en estudios posteriores sea importante indagar específicamente si existe información que especifique a quién se atacó durante las revueltas, qué hacía y qué posición ocupaba en el pueblo.

Tercero, si bien es cierto que dichas revueltas indias tendieron a ser locales y limitadas hacia dentro de la comunidad concreta, no puede afirmarse categóricamente que no pusiesen en peligro el régimen finquero-liberal. La experiencia concreta de la comunidad no partía de la idea de nación como abstracción que abarca un territorio más allá del percibido como cuerpo orgánico. Si bien pensadores como René Zavaleta⁹⁶ hablan de un protonacionalismo para los pueblos quechua y aymara en Bolivia, el mismo no fue una característica de los diversos pueblos indígenas en Guatemala. Por

⁹⁵ En este espacio no hemos mencionado otras revueltas, algunas tan grandes y castigadas tan severamente como la de indígenas ixiles en Nebaj en 1936. Esta la veremos cuando estudiemos la particularidad histórica de la región ixil en otro tomo del estudio.

⁹⁶ René Zavaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo xxi, 1986.

lo menos no se evidencia en las revueltas entre 1871 y 1940. Esto no quiere decir que las comunidades en rebelión no pusiesen en crisis al régimen liberal, por distantes y dispersas que se diesen. Si en lugar de pensar en términos del régimen liberal planteamos la cuestión desde la crisis de la forma finquera-estamental de las relaciones de dominación, luego las revueltas comunitarias eran, desde cualquier ángulo, posibilidades de quiebre y rupturas. De ahí que la represión se diera tan rápida y cruenta contra las comunidades alzadas, atacando de manera colectiva la revuelta y ejemplificando el castigo en los cabecillas capturados y mostrados públicamente. Después de todo, una rebelión anti-esbirro —usando el término de Severo Martínez— puede generalizarse y cuestionar el proceso de expropiación y movilización laboral desde sus personificaciones. Por el contrario, si se parte de un concepto de revolución como toma del poder estatal, reificando categorías como nación y soberanía territorial, luego la particularidad de las luchas entre 1871 y 1940 son fácilmente catalogadas como localistas y, por lo tanto, menospreciadas. Hemos visto la conformación de la forma finquera de las relaciones de poder, así como el sufrimiento e ira comunitaria, la cual se expresó desde rebeldías efímeras hasta levantamientos locales. Teniendo en cuenta la contradicción constitutiva de la forma finquera del Estado y las transformaciones de las comunidades indígenas, ahora es dable adentrarnos en las transformaciones de la forma finquera y la intensificación capitalista en el agro guatemalteco, estudio que se desarrollará en otro tomo de este ensayo.

5. TRANSICIÓN. DICTADURA CAFETALERA: ENTRE GUATEMALA Y PATZICÍA, 1944

En esta parte, titulada *la embestida finquera*, hemos tratado el desvelamiento del proceso de construcción estatal y su relación con las

comunidades indígenas. A partir de la segunda mitad del siglo xix la mercancía y la gran propiedad de la tierra se van erigiendo socialmente en agresión a las comunidades indígenas, a su relativa autonomía anterior y la producción de valores de uso que posibilitaban dicha relación. Es lo que hemos llamado la guerra de expropiación y sometimiento de 1871, si bien inició por lo menos una década atrás. La magnitud de la arremetida bajo el gobierno finquero-liberal era imposible bajo los cánones de la forma vasallo, heredada de la Colonia. Se podría decir que la embestida finquera hereda la conquista actualizando la subordinación de la república india, no sin antes despojarla del proteccionismo colonial en tanto vasallo de la Corona. En este periodo, comprendido aproximadamente entre 1860 y 1940, la dominación estamental se reconfigura a partir de las posibilidades de realización de la mercancía-café en el mercado. La expansión del mercado capitalista posibilita la reconfiguración estamental. Por ende, la producción de valores de cambio se expande desde una revolución de la tenencia de la tierra y del control poblacional, allí donde la propiedad de la tierra y el trabajo agrícola es el motor de un proceso de sometimiento social, situación similar para finales de siglo en México bajo Porfirio Díaz y en El Salvador bajo Rafael Zaldívar. Dicho proceso *con-forma* Estado y promueve una totalización de las relaciones de opresión extra-económica contra las comunidades indígenas.

El Carrerismo puede entonces leerse como una rebelión para hacer valer la tradición, el respeto por un acuerdo de menor injerencia estatal en las comunidades campesinas. El catolicismo de la Rebelión de 1838 no debe sólo verse como instrumento de las elites conservadoras o manipulación de los curas. Es, en cierta medida, una defensa del común acuerdo sobre de sacralidad de las tierras comunales, de las costumbres y de la pervivencia de la comunidad por sobre la invasión extranjera. La ola de descontento, motines e incluso levantamientos no propició un programa de gobierno, sino

detentó una suerte de trato directo para resolver lo concreto bajo mediaciones caudillistas y regionales, llegando hasta *tata* Carrera. Dado que la mercancía no ha desdoblado el trabajo concreto del trabajo abstracto, de la misma manera la gobernabilidad no debe pensarse en términos del patrón de la ley y el Estado mediador, sino de señorazgos y resolución comunal. De ahí que los liberales se hagan voceros de un rompimiento del orden colonial mientras, a la vez, piensan en términos estamentales la necesidad de usar al *indio* como motor de la modernización estatal. La finca funge como célula que circunscribe un cuerpo de dominación *no-indio* sobre los *indios*, allí donde la nacionalización se concreta como expansión estamental. Es decir, la nación guatemalteca se erige sobre la negación de la particularidad de los pueblos indígenas. A medida que se robustece el Estado surgido de 1871 se atacan las condiciones de reproducción vital de las comunidades indígenas, como quiebre de las posibilidades autonómicas de producción de valores de uso. Pero el Estado mismo cambió desde los intersticios de la forma de apropiación del excedente de trabajo. Si primero la expropiación territorial vino de la mano con el trabajo forzado en los mandamientos, las condiciones de acumulación transformarían el carácter formal del trabajo.

Esto se evidencia en los momentos de crisis productiva o de los precios, como en 1898 y 1929, allí donde el Estado se posiciona como movilizador del trabajo campesino, fuese en la Compañía de Zapadores o en las Leyes de Vagancia ubiquistas. Sin embargo la complejización del Estado finquero, necesitado de la forma dictatorial militar, también generó un proceso acrecentado de burocratización. La renta nacional propició a su vez canales de comercio, profesionalización e incipiente industria, las cuales provenían del eje de acumulación finquera pero tendía a rebasarla como capitalización constante. Ambos procesos —complejización estatal y creciente capitalización— fue un fenómeno que se intensificó en

ciudad de Guatemala. Allí la forma política y la forma económica sufrieron fisuras desde la crítica acentuada contra la dictadura y los monopolios oligarcas-estamentales. Incluso el mismo ejército se transformaba al interior con un incipiente nacionalismo cívico, no-estamental, ya vivido en el derrocamiento de Manuel Estrada Cabrera en 1920. Para inicios de la década de 1940 se estaban generando en la ciudad condiciones críticas a la forma dictatorial del gobierno. Siendo contemporáneos del triunfo sobre las dictaduras fascistas, la efervescencia por un nuevo rumbo estaba presente. Las manifestaciones de junio 1944, la escalada represiva y la insurrección militar-cívica del 20 de octubre abrían nuevas posibilidades sociales. No obstante, en medio de la algarabía de la Revolución ciudadana, en Patzicía el ejército masacraba indígenas kaqchikeles. En una misma semana el ejército luchaba contra la dictadura y masacraba indígenas, tendencias que, representando la crisis estatal, históricamente entrarían en pugna a lo largo de la década.

EPÍLOGO: HACIA LA REVOLUCIÓN SOCIAL

En los últimos años del siglo xviii fueron desatándose una serie de negativas a cumplir con el pago del tributo y con los trabajos, demandados en repartimientos. Locales y con demandas concretas, el malestar social se fue generalizando contra un nuevo proceso de centralización y explotación del trabajo. En Europa y España los Estados —llamados por la historiografía Absolutistas—¹ exigían cada vez más que los impuestos fueran pagados en moneda, dado que el despliegue de las redes comerciales y la intensificada concentración manufacturera propiciaban las condiciones de una nueva batalla por el control poblacional y territorial. El dinero se estaba convirtiendo cada vez más en la mediación necesaria para ordenar el espacio y el tiempo de la producción-circulación, en lo que de manera intensificada llegaría a consolidar la base de la Revolución Industrial. España, con una economía mercantilista rezagada de la producción de sus vecinos del norte, también exigió a sus colonias un cambio radical en el medio de tributación. Después de todo, el

¹ Perry Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo xxi, 2011.

financiamiento del Estado, junto al de su ejército colonial, no podía sólo atenerse a la gleba y a pagos en especie.

Pero allí donde los respectivos gobiernos pensaban encarar la crisis presupuestaria española o francesa, en este último país se desataría una Revolución en 1789, la *Grande Révolution*, diría Kropotkin un siglo después. En Francia la asonada de un mundo inverso² resonó en todo el mundo. Literalmente convirtió a las catedrales en caballerizas, al campesino lo nombró su igual con el noble, la cabeza del rey la atravesó con una guillotina, no con la corona. Los representantes del Antiguo Régimen —desde Prusia hasta la Capitánía General de Guatemala— temieron los tiempos de la marea revolucionaria. En este último, las autoridades coloniales alertaron a sus gobernantes y militares de perseguir a todo aquel *afrancesado*, es decir, revolucionario para este momento histórico. No obstante los esfuerzos, la Francia imperialista invadiría España y, con ella, una nueva constitución vendría a implementar cambios importantes en las colonias americanas. La Constitución de 1812 hablaría de ciudadanos y no de vasallos, de impuestos comunes y no de tributos estamentales.

La noticia corrió y encontró eco también en las comunidades indígenas del territorio de Guatemala. Si el gobierno central había determinado estas medidas, ¿cómo considerar las duras exigencias tributarias y de repartimiento a cargo de las autoridades locales, desde los criollos hasta los indios? Uno de estos indignados fue Lucas Akiral, del común indígena en Totonicapán.³ Junto a Atanasio Tzul, fue parte de un enorme movimiento que fue cuestionando la autoridad colonial hasta considerar, por un tiempo, que ellos mismos debían gobernarse. La tradición habla de la coronación de

² Hegel, Georg W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003.

³ Aaron Pollack, *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas*, Guatemala, AVANCSO, 2008.

Atanasio Tzul y de la instigación de Akiral a generalizar la rebelión a Huehuetenango y a otros importantes pueblos k'iche's al oriente. El régimen colonial entraba en crisis directamente desde uno de sus bastiones reproductivos más importantes, el tributo, pero no sólo esa forma de renta general. El mayor peligro era la posibilidad de que cientos de comunidades se negaran a obedecer el mandato acostumbrado. ¿Qué impedía que, como en Francia, las catedrales se convirtieran en establos o, como en Yucatán tres décadas después, en la selva renacieran los centros ceremoniales con cruces que sólo le hablaban a los mayas.⁴

El presente estaba en lucha, nada estaba cerrado. Con la famosa advertencia de que era preferible declarar la independencia antes que el pueblo mismo lo hiciera, se firmó el Acta en 1821. Con esto se sacrificaba la Colonia por mantener la dominación estamental. En el centro estaba la disputa por cómo se articularía el Estado independiente y a partir de qué bases se gobernaría. La lucha entre conservadores y liberales es parte de esta lucha por la conducción del proceso abierto independentista, desde grupos que promulgaban la revolución contra las élites de origen colonial hasta aquellas que, lo que buscaban, era el aprovechamiento de nuevas oportunidades económicas y comerciales. No obstante, la crítica a la sociedad de los privilegios adquiría matices distintos a lo que podría encontrarse en la Francia del periodo revolucionario. El llamado a la igualdad ante la ley y al pago de impuestos único tenía presente la destrucción de las bases de reproducción comunitaria, heredadas de la Colonia. Es decir, el peligro de la llegada de ladinos y extranjeros a los pueblos y comunidades, con el fin de agenciarse del poder local y apropiarse de tierras comunales era, durante la década de 1820 y 1830, una posibilidad.

⁴ Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 2002.

Las condiciones ahora eran distintas. Mientras durante la creciente crisis del régimen colonial (1790-1821) la legitimidad del reclamo se basaba en la disrupción de la costumbre —proteccionismo del vasallaje— y de las propias normativas de la metrópoli —las Cortes de Cádiz—, ahora la Independencia abría las puertas a un marco aún no establecido. Digamos que el *precepto moral* de la legitimidad de la sociedad de castas estaba ausente y, por lo tanto, el quiebre de la tradición era a la vez el derecho a la subversión. La modernización liberal, personificada en el gobierno de Mariano Gálvez (1831-1838), no cayó solamente por las luchas intestinas entre las elites sino, sobre todo, por haber promovido la igualdad ciudadana a costa de la tradición estamental y la inversión económica privada en detrimento de las amenazadas posesiones colectivas de las comunidades campesinas. La rebelión de finales de 1837 e inicios de 1838 conjugaba el descontento de las comunidades por mantener las posibilidades de producción de valores de uso, por una relativa autonomía local enmarcada en un respeto de la forma estamental centralizada.

Desde esta perspectiva, lo acontecido con Carrera en 1837-1838 rebasa por mucho la consideración liberal sobre el gobierno conservador. De hecho, durante el siglo xix la Rebelión de la Montaña es *una irrupción de la plebe en Guatemala*, de las castas dominadas, allí donde indios y ladinos basados en una reproducción agrícola-territorial, de hecho, ejercieron una tenaz, constante y muchas veces descentralizada batalla contra las tendencias centralizadoras, en este intento de construcción del Estado guatemalteco.⁵ Aquí sólo

⁵ El descontento de la década de 1830 abarca una multiplicidad de puntos en conflicto. Las políticas liberales concernientes a concesiones territoriales, disputa municipal, reconfiguración tributaria y mayor injerencia centralista en las regiones campesinas fueron, pues, parte del detonante de una acumulación de conflictos rastreables al periodo final de la Colonia. La Rebelión de la Montaña, en 1838, fue parte de la irrupción del descontento en la lucha. Desde este sentido se

basta recordar que el Estado de rearticulación estamental debió ceder en Ciudad de Guatemala y, en su ala liberal, trasladarse a Quetzaltenango con un campo de acción territorial-militar entre la Costa occidental del Pacífico y los Altos de Quetzaltenango, Totonicapán y parte de Sololá. De nuevo aquí fue resistida la construcción de este Estado, llamado de los Altos. La negativa a pagar los impuestos recobraba el carácter rebelde de la crisis colonial anterior a la Independencia. De hecho, en estos años, el apoyo indígena a las campañas militares de Carrera contra el Estado de los Altos puede leerse como *el doblegamiento que ejerció la fuerza comunal* contra el proceso —aún débil— de centralización estatal y control territorial de los liberales.

Con una mezcla de constante resistencia descentralizada (1790-1837) y el concentrado efluvio de la Montaña (1837-1838), la rebelión de la plebe comunal pudo detener el proceso por el cual se había disputado la Independencia: una reconfiguración elitista de la dominación estamental. Empero, para una mentalidad racionalista, moderna, con imaginación nacional, siempre parece ilógico por qué razón la irrupción de la plebe no arrancó de raíz el proceso estatal que, en ciernes, ya amenazaba con convertirla en sierva colectiva del estamento dominante. Si un “bosque en movimiento”

le puede considerar una lucha plebeya, aunque es sabido que entre aquellos que apoyaron a Carrera y, más tarde, al régimen entre 1838 y 1870, se encontraban elites regionales contrarias a las políticas liberales y centroamericanas, disputas por las vías y derechos sobre el comercio, intereses eclesiales para no perder prerrogativas de origen colonial. Es decir, en la Rebelión de 1838 se muestra la crisis de la forma estamental-colonial, tanto en aquellos que querían sostener o monopolizar opciones de apropiación social, como precisamente en las comunidades que se resistían al proceso impulsado por el gobierno liberal. Esta misma contradicción se dará durante este periodo llamado historiográficamente conservador y, surgirá con fuerza en sus contradicciones, precisamente en las luchas de 1870-1871 contra el gobierno de Cerna, con apoyo incluso popular y comunal a un proceso que desataría, en apenas unos años, una verdadera guerra de apropiación finquera por las tierras y la dominación del trabajo plebeyo.

tomó por asalto la ciudad de Guatemala y, posteriormente, las comunidades k'iche's formaron parte del apoyo popular a la campaña de Carrera contra el Estado de los Altos, en Quetzaltenango, ¿por qué razón no se desplazó el dominio local de una temerosa elite que, con el tiempo, pasaría muchas veces a ser la conductora del Estado finquero de 1871? Esta es la misma réplica a la que se llega cuando se piensan las rebeliones en una determinación que todavía no implica el proceso material concreto de la nacionalización de las relaciones sociales.

A la misma interrogante ha llegado Nelson Reed⁶ cuando, sorprendido, evidencia cómo en 1848 el ejército de la casta maya, al mando de José Venancio Pec, se detiene pocos kilómetros antes de la toma de Mérida, en el preciso momento en que sus habitantes, incluyendo la elite de origen español, ya abandonaba la ciudad aterrada ante el avance rebelde. De semejante manera Adolfo Gilly⁷ muestra cómo en 1914, en ciudad de México, los ejércitos campesinos y jornaleros de Emiliano Zapata y Pancho Villa toman el palacio nacional. Habiendo dado este importante paso, ambos dirigentes dejan un gobierno afín y se regresan a sus propias regiones. En el caso de Guatemala, vemos cómo la plebe insurrecta de Oriente había tomado en 1838 la capital de la antigua Capitanía General, así como dos años más tarde, en 1840, el ejército de Carrera había desatado una insurrección local contra los liberales quetzaltecos. ¿Qué no era el momento preciso para desintegrar la formación del proceso que, años más tarde, bajo sus distintos contextos históricos, permitiría el contraataque de los terratenientes, comerciantes y militares contra las comunidades *indias* en Guatemala o Yucatán?

⁶ Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 2002.

⁷ Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, México, Era, 2007.

Es aquí donde reside el núcleo de una relectura de estas vastas luchas a partir de su momento histórico específico. Uno, como hemos visto a lo largo del estudio, las comunidades indígenas, en tanto forma estamental, se habían configurado desde la conquista y el proceso de colonización español. La producción de valores de uso, la territorialidad de reproducción, el papel secundario de la producción de mercancías formaba, pues, parte de una integración de la experiencia y el pensamiento colectivo. La comunidad no era, pues, solamente un marco de referencia productiva, sino una significación en una manera de experimentar y vivir el mundo. Es allí donde reside el carácter de resistencia de patrones prehispánicos —organizativos, productivos, simbólicos— que existieron y existen como presencia y potencia social. La tierra no como simple factor agrícola, sino como integración en un universo ritual donde la comunidad se subjetiva a sí misma como cuerpo social. Considerarse hombres de maíz —ixim achí— es, pues, parte integral no sólo de una tradición oral, sino de la experiencia de la producción del valor de uso como sacralidad integrante entre la actividad humana y la naturaleza.

Dos, la rebelión fomenta la naturaleza específica que circunda la comunidad concreta, lo cual implica tiempos vitales de producción y reproducción, no sólo de patrones culturales o institucionales propios sino, sobre todo, de los intrínsecos a la propia rebeldía. La nación no existe como aprehensión de un colectivo abstracto en un territorio homogenizado de manera estatal. Antes bien, la pertenencia es parte de una *extensión experimentada concretamente* desde la comunidad concreta, siendo el recuerdo del antepasado, de sus migraciones, de los montes de veneración parte de un reconocimiento social intersubjetivo. La manera misma de hacer la guerra no corresponde con los patrones que identifican el espacio del poder colonial o estatal como objetivo de disputa, en términos de sustitución de regímenes. De manera que entre los motines descen-

tralizados y las rebeliones como intensas movilizaciones, no centradas en la continuidad de un programa propio, es preciso partir de que estas experiencias no se dieron bajo marcos de imaginación estatal o de construcción burocrática.

Tres, la experiencia desde la producción de valores de uso implica tiempos cíclicos asociados a la tierra, a las estaciones, así como la pertenencia a un mundo simbólico delimitado por la experiencia concreta de los pueblos. Es un *tiempo lleno*, podría argumentarse, donde *la crisis es vivida como desequilibrio de un orden establecido*, incluso pactado, a partir de acontecimientos como luchas sociales. En Guatemala, a finales del siglo xviii e inicios del xix se acrecentaba el peligro sobre la apropiación estamental de las tierras comunales, así como el enorme cambio que supuso la exigencia del tributo en moneda y no en especie. La crisis colonial y, más profundamente, estamental, se vivió como arremetida contra la tradición y como quiebre de una moral, tanto al interior como al exterior de la comunidad. De ahí que posteriormente la revolución carrerista estuviera compuesta tanto por el tiempo intenso del aluvión de la Montaña como, posteriormente, por la continuada rebeldía del Altiplano occidental contra el proyecto liberal. No obstante el Estado no fue el fin y objetivo de la lucha, sino el horizonte de posibilidades autonómicas locales.

En este sentido el *carrerismo* fue un proceso contradictorio erigido gracias a las luchas de las comunidades campesinas entre 1818 y 1838. Por supuesto, no fue su síntesis, pero sí la expresión que buscaba restablecer un pacto asociado a posibilidades autonómicas con el acato de un poder central. Esto redundó en un gobierno patrimonial y casuístico, siendo su aceptación como *tata* una muestra del carácter que adquirió entre los indígenas. Empero, las fuerzas de apropiación se siguieron moviendo tanto dentro como al margen del gobierno conservador. El pacto de las comunidades con el gobierno le sobrevivió apenas seis años a la muerte de Carrera, en

1865. El descontento contra el régimen no sólo venía de los liberales y futuros finqueros, sino de aquellos grupos populares que habían sido atacados por una nueva monopolización de las posibilidades económicas. Al ser el tributo estatal una de las causas de descontento, el gobierno conservador debió buscar la manera de financiar su sostenimiento y sus campañas armadas, fuesen nacionales o centroamericanas.

Una de ellas fue la monopolización del estanco de licor, la cual estaba a su vez relacionada con posibilidades de recaudación fiscal y de préstamos para el gobierno. De la mano de este proceso de monopolización de las posibilidades económicas vino, entonces, el caudillismo regional y la nacionalización de las fuerzas armadas. Por contradictorias que parezcan, ambas tendencias del Estado carrerista eran compatibles por representar una manera de agenciarse del control regional y, a la vez, subordinar al caudillo regional al orden central. Como sostiene Reeves⁸ esto generó descontento entre los productores de aguardiente (kuxa), tanto indígenas como ladinos, al ser ilegalizados y perseguidos por el gobierno. Vemos, pues, que ya desde Carrera el Estado fungió como centralización de las posibilidades de apropiación económica, en tanto estamentalización del comercio y producción artesanal. Si allí el ataque se dirigía al artesanado y a las redes de comercio, ya podía empero verse una posibilidad concreta y precedente para que el Estado se estableciera como dirección organizativa del proceso de delimitación de propiedad y producción sobre la tierra, es decir, contra la propiedad comunal y el trabajo del estamento indígena.

Así, pues, el carrerismo terminó consolidando las posibilidades de gobernabilidad y centralización estatal, abriendo así paso al germen

⁸ René Reeves, *Ladinos with Ladinos, Indios with Indians. Land, Labor and Regional Ethnic Conflict in the Making of Guatemala*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

de producción agrícola mercantil: la finca. Desde la misma región donde, en 1840, el Estado de los Altos había sido derrotado por el impulso comunal del ejército carrerista, ahora en 1867 se propagaba el ataque armado contra las comunidades indígenas, en este caso mam. Rufino Barrios, abogado nativo de San Marcos, personifica la conjugación entre derecho e impulso de apropiación de tierra. Con el derrocamiento de Vicente Cerna en 1871, el proceso estatal podía ahora reencauzarse hacia una más profunda transformación de las posibilidades de apropiación económica, esta vez desde el aprovechamiento de la riqueza naturalizada del país: indios y tierra. Es así como, en realidad, 1871 no sólo debe verse como una nueva construcción estatal sino, más bien, como el aprovechamiento de las tendencias centralizantes del Estado conservador pero ahora, puestas en marcha contra las comunidades agrícolas. 1871 es por lo tanto *la contrarrevolución estamental que dio* origen mismo al país.

Si bien ya están presentes las raíces de esta interpretación sociológica en la diversa bibliografía relacionada que hemos consultado, este estudio ha querido mostrar las luchas del siglo xix como integralmente relacionadas. No es que el Estado exista al margen o frente a las luchas, sino que su misma existencia es producto de la batalla abierta contra la plebe oprimida en el país. Hemos visto cómo el Estado liberal, de eje finquero, en realidad se consolidó a costa del rompimiento de las condiciones relativamente autonómicas de las comunidades agrícolas, especialmente indígenas. Por eso el potencial enorme que hemos encontrado en la conceptualización del conflicto entre valor de cambio y valor de uso como lucha de clases, en este caso estamental, entre la tendencia centralizadora de la producción de la mercancía agrícola y la producción de valores de uso comunitarios. De ahí que el Estado sea visto como momento político de la lucha económica y no como una instancia neutral de gobernabilidad. Rastrearlo como tendencia y proceso centralizante, más que como *organon*, permite captar su constitución desde la lucha de clases.

En este caso, como expusimos en este libro, la subordinación de las comunidades indígenas a la producción finquera significó, también, un rompimiento de sus condiciones de reproducción semi-autónomas. Esto fue vivido como una embestida contra la comunidad en su territorio y desgarró, bruscamente, su experiencia en tiempo y espacio de subordinación. La finca, pues, es escisión del mismo cuerpo comunal indígena y una rearticulación, no sólo geográfico-territorial, sino de sus fuerzas sociales en fuerzas productoras mercantiles. Aquí, a mayor fuerza y poderío de la finca, mayor proceso de empobrecimiento de la comunidad concreta y sus miembros. El espacio finquero es una determinación a su vez temporal de la producción de renta, allí donde la reproducción comunitaria en el Altiplano tiene su connotación directa con producción de renta en la Costa. Con esto el orden finquero, como un todo, no necesita mercantilizar el momento de la reproducción comunitaria al dejarle, en su propio territorio, la lucha por la sobrevivencia. Es más, las fincas de mozos completan el vínculo que subordina incluso este rescoldo de la producción de valores de uso.

Como observamos, la mercancía desde la totalización capitalista entró traumáticamente como gran propiedad finquera en esta región del mundo. Tanto los maya yucatecos en 1847, como los pipiles en El Salvador en 1880 o los q'anjobales en Guatemala hacia 1895, los nahuas en Morelos hacia 1900, todas estas comunidades sufrieron el choque del capitalismo mundial a través del henequén, el café y la caña de azúcar. He allí el punto en común de sus respectivas rebeliones y del papel de cada Estado particular (México, Guatemala, El Salvador) en su violenta represión. Pero este enorme choque de expropiación y trabajo forzado fue, posteriormente, adquiriendo nuevas formas de explotación terrateniente, sobre todo a medida que se acumulaban las condiciones de la renta, es decir, la consolidación de la propiedad privada y el inicio del trabajo asalariado. El mandamiento, como forma de trabajo forzado, también

se transmutó en habilitaciones y Compañía de Zapadores. El pago de las habilitaciones era tan endeble para movilizar trabajo, como precaria la generalización de la moneda nacional, por lo menos hacia la década de 1910 y 1920.

Ahora bien, precisamente porque el eje de la renta nacional era la finca, la tendencia de desplazamiento del trabajo fue el Altiplano y la Bocacosta. El centro del intercambio mercantil no se debatía centralmente en los propios espacios de producción —la finca en este caso— sino en las transacciones entre ciudad de Guatemala y la urbe metropolitana, por ejemplo, Hambugo. Esto impidió, como un todo, una generalización del trabajo asalariado en el marco de una mercantilización del producto y de la fuerza laboral misma. No obstante, aún dentro de estos resquicios, solamente Quetzaltenango y Guatemala se convirtieron en ciudades donde, a partir de la renta finquera, el comercio, la banca y la manufactura eran posibles. Ahora bien, por ser espacios de reproducción estamental no-india, las tendencias sociales de mercantilización de la fuerza de trabajo y burocratización estatal tendieron, de nuevo, a ser apropiadas por ladinos. Esto se reproducía, como una verdadera lucha, en aquellos pueblos donde las elites indígenas —Comalapa, Totonicapán, Quetzaltenango— buscaban obtener los mismos derechos ciudadanos que gozaba el otro estamento, en parte, los ladinos.

Desde los intersticios de la sociedad finquera se estaban abriendo, pues, las posibilidades materiales de una consciencia y práctica más allá del orden estamental. Fuese en las reivindicaciones emprendidas por kaqchikeles en Comalapa⁹ o k'iche's en Quetzaltenango,¹⁰ un cuestionamiento férreo de los privilegios estamentales estaba en

⁹ Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010.

¹⁰ Greg Grandin, *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*, Guatemala, Editorial Universitaria, 2007.

marcha. No obstante, dadas las condiciones de explotación finquera bajo las cuales sufría la inmensa población indígena, su rebeldía no tomó una forma de reivindicación ciudadana sino, aún, de defensa de condiciones de reproducción campesina. Las elites indígenas tendieron a resolver su posición frente a los ladinos locales, la mayoría de las veces, en sintonía con las posibilidades que el derecho estatal finquero permitía. Mientras tanto los espacios estamentales por excelencia, ciudad de Guatemala y Quetzaltenango, habían generado un proceso más general de descontento entre la forma política de la finca y las posibilidades económicas que rebasaban su reproducción rentista, es decir, los comerciantes, los obreros, el estudiantado, los profesionales.

La dominación finquera ya no sólo recaía sobre los indígenas. Su expresión cada vez más evidente era el malestar contra el gobierno dictatorial y la persecución, asesinato y torturas de sus opositores. La década de 1940 iniciaba, pues, con tres procesos en plena constitución. Uno, comunidades indígenas bajo el enorme fardo de la explotación en las fincas. Dos, elites indígenas, comerciantes y artesanas, que propiciaban proyectos de transformación en la localidad, cuestionando el poder estamental, sobre todo ladino. Tres, un creciente descontento en sectores urbanos —obreros, profesionales magisteriales, estudiantes, militares y burócratas— contra el Estado dictatorial. De ese movimiento, como de sus propias contradicciones, se irían estableciendo las condiciones de enfrentamiento y crisis que inaugurarían un nuevo momento histórico: la Revolución social.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, *Spaxti'al Slolonelal-Vocabulario Chuj*, Guatemala, ALMG/Dirección de Planificación Lingüística y Cultural, 2003.
- Adams, Richard y Santiago Bastos, *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Guatemala, CIRMA, 2003.
- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, España, Taurus, 1975.
- _____, *Métaphysique. Concept et problèmes*, París, Payot & Rivages, 2006.
- _____, y Max Horkheimer, *Dialectique de la Raison*, París, Gallimard, 2004.
- Alvarenga, Patricia, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador, 1880-1932*, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2006.
- Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo xxi, 2011.
- Anderson, Thomas R., *El Salvador, 1932*, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001.
- Appelbaum, Richard P., *San Ildefonso Ixtahuacán, Guatemala. Un estudio sobre la migración temporal, sus causas y consecuencias*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Cuaderno núm. 17, Ministerio de Educación, 1967.

- Bastos, Santiago y Aura Cumes, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala, Flacso/CIRMA, 2007.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Barragán, Rossana, “¿Categoría fiscal o categoría social? La campesinización del indio”, en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis [coords.], *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, Holanda, Ridderprint/Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000.
- Bascom Jones, J., William T. Scoullar y Máximo Soto-Hall [eds.], *El “libro azul” de Guatemala*, Nueva Orleans, Searcy & Pfaff, 1915.
- Benjamin, Walter, *Écrits français*, París, Gallimard, 1991.
- _____, *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Biblioteca Virtual en Población y Salud, Censos de 1921, 1950, 1964 y 1981, San José, Centro Centroamericano de Población/Universidad de Costa Rica, 2002. En <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/>.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, t. 1, Madrid, Trotta, 2004.
- _____, *El principio esperanza*, t. 2, Madrid, Trotta, 2006.
- _____, *El principio esperanza*, t. 3, Madrid, Trotta, 2007.
- Bonefeld, Werner, “El Estado y el capital: sobre la crítica de lo político”, en A. Bonnet, S. Holloway y J. Tischler, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. 1, México, UAP/Herramienta, 2005.
- _____, “El capital como sujeto y la existencia del trabajo”, en Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler [comps.], *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana*, t. 2, México/Buenos Aires, UAP/Herramienta, 2007, pp. 37-76.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980.

- _____, *La Distinción. Bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2006.
- Braunmühl, Claudia von, "On the Analysis of the Bourgeois Nation State within the World Market Context. An Attempt to Develop a Methodological and Theoretical Approach", en John Holloway y Sol Picciotto [comps.], *State and capital. A Marxist Debate*, Gran Bretaña, Edward Arnold Publishers, 1978, pp. 160-177.
- Brintnall, Douglas E., *Revolt against the Dead: the Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*, Nueva York, Gordon and Breachs, 1978.
- Bulmer-Thomas, Victor, *La economía política de Centroamérica desde 1920*, Guatemala, Biblioteca Básica de Historia de Guatemala/Serviprensa, 2011.
- Bunzel, Ruth, *Chichicastenango*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1981.
- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, España, Editorial Castalia, 1999.
- Casaús, Marta Elena, *Linaje y racismo*, San José, Flacso, 1992.
- _____, *Genocidio ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?*, Guatemala, F&G Editores, 2008.
- _____, y Teresa García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas. Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala, F&G Editores, 2005.
- Castellanos Cambranes, Julio, *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*, Madrid, Catriel, 1996.
- Castro Gutierrez, Felipe, "Las razones y los enigmas de la resistencia indígena", en María del Carmen Valverde Valdés [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007, pp. 9-19.

- Chacach, Tomás [colab.] y Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, *Diccionario Kaqchikel*, Guatemala, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín/Cholsamaj, 2001.
- Chocano Mena, Magdalena, “La comunidad entre la realidad económica y el discurso. Una visión desde el Perú”, en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis [coords.], *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del Milenio*, Holanda, Ridderprint/Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000, pp. 169-188.
- Cifuentes H., Juan Fernando, *Motines y otros incidentes indígenas en el siglo xx*, Guatemala, Instituto de Investigaciones Indigenismo e Indianismo-Universidad Rafael Landívar, 1994.
- Clarke, Simon [ed.], “State, Class Struggle, and the Reproduction of Capital”, en *The State Debate*, Londres, Macmillan, 1991, pp. 183-203.
- Colom, Yolanda, *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala, 1973-1978*, Guatemala, Artemis Edinter, 2007.
- Cumes Simón, Aura Estela, *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*, México, CIESAS, 2014. Tesis.
- Debord, Guy, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
- Diccionario Geográfico Nacional (DCG). “Municipio de San Mateo Ixtatán”, en Instituto Geográfico Nacional, *Diccionario Geográfico de Guatemala*, 2a. ed., comp. y crítica de Francis Gall, t. III, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980, pp. 430-435.
- Dirección General de Estadística, *Censo General de la Población de la República de Guatemala: levantado el 26 de febrero de 1893*, Guatemala, Nacional, 1894.

-
- _____, *Censo de la población de la República levantado el 28 de agosto de 1921: IV Censo*, Guatemala, Dirección General de Estadística/Talleres Gutenberg, 1924.
- _____, *VI Censo de población, 1950*, Guatemala, Dirección General de Estadística, 1950.
- Early, John D., *La estructura y evolución demográfica de un sistema campesino: la población de Guatemala*, Guatemala, CIRMA/Plumsock Mesoamerican Studies, 2000.
- Ebel, Roland H., "Political Change in Guatemalan Indian Communities", en *Journal of Inter-American Studies*, vol. 6, núm. 1, Center for Latin American Studies at the University of Miami, enero de 1964, pp. 91-104.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.
- Esquit, Edgar, "Relaciones de poder en Patzicía, 1871-1944", en *Entre comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, 1999, pp. 37-58.
- _____, "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y Pueblo Maya", en Darío Euraque, Jeffrey Gould, Charles Hale et al. [eds.], *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2004, pp. 167-193.
- _____, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*, Guatemala, IDEI-USAC, 2010.
- Falla, Ricardo, "Las fuerzas de la cuadrilla indígena", en *Revista Alero*, 4a. época, núm. 2, Guatemala, julio-agosto de 1979.
- _____, *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla*, El Salvador, UCA, 1984.

- _____, *Negraba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia finca San Francisco, Nentón (1871 a 2010)*, Guatemala, AVANCSO, 2011.
- Figueroa Ibarra, Carlos, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Guatemala, IIES-USAC, 1976.
- _____, "Estado y cuestión agraria", en *Guatemala. Seminario sobre la realidad étnica*, vol. I México, Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, 1990, pp. 13-36.
- Flores Alvarado, Humberto, *Proletarización del campesino de Guatemala. Estudio de la estructura agraria y de las tendencias del desarrollo de la economía capitalista en el sector campesino*, Guatemala, Piedra Santa/Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales, 1970.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966.
- _____, *Defender la sociedad. Curso en el collège de France (1975-1976)*, 2a. ed., México, FCE, 2002.
- _____, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.
- Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1964.
- _____, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, México, FCE, 1964.
- _____, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- _____, *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- _____, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1985.
- Fry, Michael, "De indígena a ladino: diferenciación étnica en la montaña guatemalteca, 1750-1840", en *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 7, 2003, pp. 112-134.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Recordación florida: discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 2012.
- Gaitán, José Miguel, "El movimiento cooperativista en Guatemala: desarrollo de la Federación Nacional de Cooperativas de Ahorro

- y Crédito”, en *Estudios Sociales. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 7, agosto de 1972, pp. 33-62.
- Gallini, Stefania, *Una historia ambiental del café en Guatemala: la Costa Cuca entre 1830 y 1902*, Guatemala, Avancso, 2009.
- García García, Glenda, “Las guerrillas y los mayas: una aproximación a las formas de interacción sociopolítica entre las insurgencias y los kaqchikeles de San Martín Jilotepeque (1976-1985)”, en Manolo Vela [coord.], *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Guatemala, Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República, 2011, pp. 73-130.
- ____ y Emiliano Armira Atz, *San Martín Jilotepeque: memoria, conflicto y reconciliación, 1950-2008*, Guatemala, SEPAP, 2012.
- García Vettorazzi, María, *Acción subalterna, desigualdades socioespaciales y modernización. La formación de actores y circuitos del comercio indígena en Guatemala, siglos XIX y XX, 2010* (Tesis doctoral por la Université Catholique de Louvain).
- Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 2007.
- ____, *El cardenismo. Una utopía mexicana*, México, Era, 2001.
- Gobierno de Guatemala, *Seis años de gobierno presidido por el General Jorge Ubico: la directiva del partido liberal progresista presenta a la conciencia nacional una relación sucinta y gráfica de la obra gubernativa realizada realizada 1931 a 1936*, Informe presidencial al Congreso de la República de Guatemala, Guatemala, Tipografía Nacional, 1973.
- González, Leticia, “Más allá de la montaña: la región Ixil”, en Manolo Vela [coord.], *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Guatemala, Magna Terra Editores/SEPAP, 2011, pp. 163-228.
- González, Matilde, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'*, 1880-1996, Guatemala, AVANCSO, 2002.
- González Ponciano, Ramón, “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”, en Darío Euraque,

- Jeffrey Gould y Charles Hale, *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA, 2004.
- _____, “‘No somos iguales’: La ‘cultura finquera’ y el lugar de cada quien en sociedad de Guatemala”, en *Istor. Dossier: Guatemala y su historia*, año vi, núm. 24, primavera, 2006, pp. 43-66.
- Grandin, Greg, “Por la regeneración de la raza y el progreso material de la ciudad: la nacionalización de la etnicidad en Quetzaltenango”, en *Entre comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999, pp. 75-96.
- _____, “To End with All these Evils: Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala’s Western Highlands, 1954-1980”, en *Latin American Perspectives*, número especial, Communal Strategies and Intellectual Transitions: Central America Prepares for the 21st Century, vol. 24, núm. 2, marzo de 1997, pp. 7-34.
- _____, *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*, Guatemala, Editorial Universitaria, 2007.
- _____, *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*, Guatemala, AVANCSO, 2007.
- Graulich, Michel, *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, México, Era, 2014.
- Gruzinsky, Sergio, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- Guerra-Borges, Alfredo, *Guatemala: 60 años de historia económica (1944-2004)*, Guatemala, Biblioteca Básica de la Historia de Guatemala, 2011.
- Gutiérrez, Marta, “San Marcos, frontera de fuego”, en Manolo Vela [coord.], *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Guatemala, Magna Terra/Secretaría de la Paz, 2011, pp. 243-316.

- Gutiérrez, Raquel, "Forma liberal y forma comunal de la política", en Álvaro García Linera et al. [coords.], *Pluriverso: Teoría política boliviana*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2001 (col. Comuna).
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert, *Guatemala una interpretación histórico-social*, México, Siglo xxi, 2010.
- Hale, Charles, "Más que un indio". *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala, AVANCSO, 2007.
- Handy, Jim, "National Policy, Agrarian Reform, and the Corporate Community During the Guatemalan Revolution, 1944-1954", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, núm. 4, octubre de 1988, pp. 698-724.
- _____, *Revolution in the Countryside. Rural Conflict & Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954*, Estados Unidos/Londres, The University of North Carolina Press/Chapel Hill, 1994.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, trad. de Eduardo Sadier, Massachussets, Harvard University Press, 2000.
- Harvey, Robert, *Los libertadores: la lucha por la independencia de América Latina, 1810-1830*, España, RBA libros, 2010.
- Hegel, Georg W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundriss*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Werke 7, 1989.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003.
- Herrera, Flavio, "El Tigre", en *La trilogía del Trópico*, Guatemala, Editorial Universitaria-Universidad de San Carlos de Guatemala, 1995, pp. 23-110.
- Hill, Robert, "Los Quichés", en Jorge Luján Muñoz [dir.], *Historia general de Guatemala*, t. i. Época Precolombina, Guatemala, Asociación de Amigos del País, 1999, pp. 651-662.

- Hirsch, Joachim, "Elementos para una teoría materialista del Estado", en *Críticas de la Economía Política*, núms. 12 y 13, Edición latinoamericana, julio-diciembre de 1979, pp. 3-76.
- Hobsbawn, Eric, *La era del imperio 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica, 2007.
- Holloway, John, "La reforma del Estado: capital global y estados nacionales", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 001, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, diciembre de 1992, pp. 7-30.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Revista Herramienta/BUAP, 2002.
- _____, "El capital se mueve", en *Keynesianismo, una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*, Buenos Aires, Herramienta, 2004, pp. 105-124.
- _____, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, México/Buenos Aires, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta, 2002.
- _____, "La reforma del Estado: capital global y estados nacionales", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 1, diciembre de 1992, pp. 7-30.
- Instituto Comunitario "Paraíso Maya", *Fundación e historia, leyendas, personajes del municipio de Santa Catarina Ixtahuacán y de algunas de sus aldeas y caseríos*, Guatemala, Proyecto de Educación Maya Bilingüe Intercultural-GTZ, 2004.
- Katz, Friedrich [comp.], "Introducción: las revueltas rurales en México", en *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era, 2004, pp. 9-26.
- Kropotkine, Pierre, *La Grande Révolution, 1789-1793*, París, P.V. Stock Éditeur, 1909.
- Lenkersdorf, Gudrun, "Tipos de rebeliones en el siglo XVI", en María del Carmen Valverde Valdés [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007, pp. 19-46.

- León Cázares, María del Carmen, "Vasallos en armas al servicio de su majestad. El levantamiento de 1701 en la Capitanía General de Guatemala", en María del Carmen Valverde Valdés [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007, pp. 47-64.
- Limón Aguirre, Fernando, *Chuj-Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI, 2007.
- Linsalata, Lucía, *El ethos comunal en la política boliviana. Una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo*, 2009 (Tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM).
- Lión, Luis de, *Los xopilotes y su segunda muerte. Cuentos*, Guatemala, Ediciones del Pensativo, 2009.
- Little-Siebold, Todd., "La centrifugación del Estado: sueños centralistas, realidades locales, formación, deformación y reformación del Estado guatemalteco, 1871-1945", en Jean Piel y Todd Little-Siebold [comps.], *Entre comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999, pp. 143-165.
- Lovell, George W., *Conquest and survival in colonial Guatemala*, Kingston/Montreal, McGill Queen's University Press, 1985.
- Luján Muñoz, Jorge, *Guatemala. Breve historia contemporánea*, México, FCE, 2002.
- _____, *Inicios del dominio español en Indias*, Guatemala, Editorial Universitaria, 2002.
- Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, París, Les Éditions de Minuit, 2004.
- Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, FCE, 2003.
- _____, "El ladino", en *Revista Economía*, año xxxviii, núm. 146, octubre-diciembre de 2000, pp. 51-60.

- _____, “Significado e incidencia de la Invasión, Conquista y colonización española”, en *Revista Economía*, año xxxviii, núm. 146, octubre-diciembre de 2000, pp. 17-50.
- _____, “El delito de afrancesamiento en las luchas por la independencia”, en *Revista Economía*, año xxxviii, núm. 146, octubre-diciembre, 2000, pp. 61-70.
- _____, “¿Qué es el indio?”, en *Revista Alero*, 3a. época, núm. 1, Universidad de San Carlos de Guatemala, julio-agosto de 1973, pp. 36-46.
- _____, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, México, Cuadernos de la Casa Presno/Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- _____, *La política agraria colonial y los orígenes del latifundismo en Guatemala*, Guatemala, Facultad de Ciencias Económicas-USAC, 1999.
- Marx, Karl, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1967.
- _____, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- _____, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. I, México, FCE, 2001.
- _____, *El Capital. Libro I. Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 2011.
- _____, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. II, México, FCE, 2006.
- _____, *El Capital. Crítica de la economía política*, t. III, México, FCE, 2010.
- _____, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. I, Éditions Sociales, 1980.
- _____, *Grundrisse. Manuscrits de 1857-1858*, t. II, Éditions Sociales, 1980.

- ____ y Federico Engels, *La ideología alemana - El manifiesto comunista-El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Colombia, Andreus, 1979.
- McAllister, Carlotta, "Rural Markets, Revolutionary Souls, and Rebellious Women in Cold War Guatemala", en CERLAC Working Paper Series, mayo, Toronto, Center for Research on Latin America and the Caribbean-York University, 2005, pp. 1-23. En <http://www.yorku.ca/cerlac/documents/McAllister.pdf>.
- ____, "Mercados rurales, almas revolucionarias y mujeres rebeldes en la Guatemala de la Guerra Fría", en Daniela Spenser [coord.], *Espejos de la Guerra Fría: México, América Central y el Caribe*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, 2004, pp. 247-280.
- McBride, George y Merle McBride, "Highland Guatemala and its Maya Communities", en *Geographical Review*, xxxii, 1942, pp. 252-268.
- McCreery, David, "Coffee and class: The structure of development in liberal Guatemala", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 3, agosto de 1976, pp. 438-460.
- ____, "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 63, núm. 4, noviembre de 1983, pp. 735-759.
- ____, "'An Odious Feudalism': Mandamiento Labor and Commercial Agriculture in Guatemala, 1858-1920." En *Latin American Perspectives*, vol. 13, núm. 1, invierno, 1986, pp. 99-117.
- ____, "Tierra, trabajo y conflicto en San Juan Ixcay, Huehuetenango, 1890-1940", en *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, t. LXIII, enero-diciembre, 1989, pp. 101-112.
- ____, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Estados Unidos, Stanford University Press, 1994.
- ____, "El desarrollo del café y sus efectos en la sociedad indígena", en Jorge Luján Muñoz [dir. gral.], *Historia general de Guatemala*; Alber-

- to Herrarte [comp.], t. iv, Desde la República Federal hasta 1898, Guatemala, Asociación de Amigos del País, 1995, pp. 503-534.
- Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010.
- Morris, Siegel, “Culture Change in San Miguel Acatán, Guatemala”, en *Phylon*, vol. 15, núm. 2, 1954.
- Murga, Jorge, *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria* (Santiago Atitlán, Guatemala), Guatemala, IIES, 2005.
- Naylor, Robert A., “Guatemala: Indian Attitudes Toward Land Tenure”, en *Source: Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 4, octubre de 1967, pp. 619-639.
- North American Congress for Latin America (NACLA), “La formación del capitalismo dependiente agroexportador en Guatemala: La familia Herrera”, en *Revista Estudios Centroamericanos-ECA*, edición especial: Guatemala: drama y conflicto social, año xxxiii, núms. 356-357, junio-julio de 1978, pp. 359-367.
- Oehler, K., “Metodología, hipótesis y conclusiones generales del estudio sobre la situación económico-social de los minifundistas indígenas de Guatemala”, en *Estudios Sociales. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 1, julio de 1970, pp. 25-39.
- Orellana, Sandra, “Idols and Idolatry in Highland Guatemala”, en *Ethnohistory*, vol. 28, núm. 2, primavera, 1981, Duke University, Estados Unidos, pp. 157-177.
- Otzoy, Simón [trad.], *Memorial de Sololá*, Guatemala, Comisión Interuniversitaria Guatemalteca del Descubrimiento de América, 1999.
- Palencia, Sergio, *Racismo, capital y Estado en Guatemala. Análisis de las relaciones de poder desde la teoría crítica*, Guatemala, IEH/ Universidad Rafael Landívar, 2013.
- _____, “La ambivalencia conceptual de Charles Hale. Crítica del libro *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal*

- en Guatemala”, en *Revista Electrónica Albedrio*, año 7, 2010. Disponible en <http://www.albedrio.org/htm/articulos/s/spf-014.htm>.
- _____, “De la revolución al multiculturalismo (1970-2007). Constelaciones e imágenes dialécticas en la reflexión histórica de los estudios socio-étnicos en Guatemala”, *X Congreso Centroamericano de Historia*, Managua, UAN, julio de 2010. Disponible en http://hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/x_congreso/regional/revolucion-multiculturalismo.pdf.
- _____, Fernando Hoyos y Chepito Ixil. *Encuentro y comunión revolucionaria desde las montañas de Guatemala*, Guatemala, Fundación Toriello, 2012.
- _____, “Mesoamérica, concepto y lucha. Aproximación histórico-social desde la teoría crítica”, en S. Palencia, M. Salazar y M. Zamora, *Del sujeto subalterno al sujeto cosmológico: un espejo para transformarnos*, Guatemala, IEH, 2014, pp. 1-105.
- Pasukanis, Evgeni B., *Teoría general del derecho y marxismo*, España, Editorial Labor, 1976.
- Paz Cárcamo, Guillermo, *Guatemala: reforma agraria*, Guatemala, Flacso, 1997.
- Piedrasanta, Ruth, *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, Armar Editores, 2009.
- Piel, Jean, *El departamento del Quiché bajo la dictadura liberal (1880-1920)*, Guatemala, Flacso/CEMCA, 1995.
- _____, “Los cuadros formales del gobierno”, en *Entre comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999, pp. 167-189.
- _____ y Todd Little-Siebold [comps.], *Entre comunidad y nación: la historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*, La Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de Guatemala/Plumsock Mesoamerican Studies, 1999.

- Pinto Soria, Julio, *Raíces históricas del Estado en Centroamérica*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1983.
- Platón, “Simposio (Banquete) o de la Erótica”, en *Diálogos*, México, Grupo Editorial Éxodo, 2006, pp. 137-190.
- Platt, Tristan, “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Thérèse Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Verónica Cereceda y Tristan Platt. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987.
- Poittevin, René, “Algunos conceptos para el análisis de la burguesía en Guatemala”, en *Revista Estudios Centroamericanos-ECA*, Edición especial, Guatemala, drama y conflicto social, año xxxiii, núms. 356-357, junio-julio de 1978, pp. 414-417.
- Pollack, Aaron, *Levantamiento k’iche’ en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas*, Guatemala, AVANCSO, 2008.
- _____, [comp.], *Independence in Central America and Chiapas, 1770-1823*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2019.
- Porras Castejón, Gustavo, “Guatemala: la profundización de las relaciones capitalistas”, en *Revista Estudios Centroamericanos-ECA*, Edición especial: Guatemala: drama y conflicto social, año xxxiii, núms. 356-357, junio-julio de 1978, pp. 368-377.
- Postone, Moishe, “La lógica del antisemitismo”, en Moishe Postone, Jacques Wajnsztein y Bodo Schulze, *La crisis del Estado-Nación. Antisemitismo, Racismo, Xenofobia*, Barcelona, Alikornio Ediciones, 2001, pp. 19-42.
- _____, “Lukacs y la crítica dialéctica del marxismo”, en *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007, pp. 73-99.
- Pu Tzunix, Rosa, *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*, Guatemala, Iximulew, 2007 (col. Kiq’ab’).

- Puente, A. y F. Rodríguez, *Chitzib'lal e' qaky'e'x Nuestros Antepasados y sus Historias*, Guatemala, CEDFOG/helvetas Guatemala, 2002.
- Reed, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 2002.
- Reeves, René, *Ladinos with Ladinos, Indians with Indians. Land, Labor, and Regional Ethnic Conflict in the Making of Guatemala*, Standord, Standord University Press, 2006.
- Revista Cafetalera ANACAFÉ*, núm. 135, agosto de 1974.
- _____, "Guatemalteco el enemigo es la roya", mayo, núm. 165, 1977.
- Revista Presencia*, "Severo Martínez Peláez y su Obra", Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, núm. 40, mayo-agosto de 2001, pp. 87.
- Revista Semanal Independiente Por Esto!*, núm. 13, México, 24 de septiembre de 1981.
- Rodas, Isabel y Edgar Esquit, *Élite ladina: vanguardia indígena. De la intolerancia a la violencia. Patzicía 1944*, Guatemala, Dirección General de Investigación-Escuela de Historia-Instituto de Estudios Interétnicos-Universidad de San Carlos de Guatemala, 1997.
- Rodney Long, W., *Railways of Central America and the West Indies*, Washington DC, US Department of Commerce, 1925, pp. 376. Disponible en <http://catalog.hathitrust.org/Record/000970279>.
- Rojas Lima, Flavio, *La cofradía: reducto cultural indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social/Litografías Modernas, 1988 (Publicación 46).
- Sarazúa, Juan Carlos, "Centralización política y construcción territorial en Guatemala. El departamento de Santa Rosa, 1840-1871", en *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, vol. 8, núm. 2, 2007. Disponible en <http://www.latindex.ucr.ac.cr/dialogos-8-/2vol8n2jzarrazua.pdf>.
- Schirmer, Jennifer, *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*, Guatemala, Flacso, 2001.

- Schmid, Lester, *El papel de la mano de obra migratoria en el desarrollo económico de Guatemala*, Guatemala, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales-USAC, 1973.
- Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia (SEGEPLAN)-Dirección de Ordenamiento Territorial, *Diagnóstico territorial. Franja Transversal del Norte (FTN)-Un corredor de desarrollo*, t. 1, Guatemala, PNUD-Cooperación Italiana-PRODEL, 2011.
- Sicilia, Javier, *Tríptico del desierto*, México, Era/Instituto Nacional de Bellas Artes/Instituto Cultural de Aguascalientes, 2009.
- Smith, Carol A., “La evolución de los sistemas de mercadeo en el occidente de Guatemala”, en *Estudios Sociales. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 10, octubre de 1973, pp. 38-71.
- _____, “Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 2, abril de 1984, pp. 193-228.
- Smith, Carol A., “La evolución de los sistemas de mercadeo en el Occidente de Guatemala”, en *Estudios Sociales. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 10, octubre de 1973, pp. 38-71.
- Solano, Luis, *Guatemala: petróleo y minería en las entrañas del poder*, Guatemala, Inforpress Centroamericana, 2005.
- _____, *Contextualización histórica de la Franja Transversal del Norte (FTN)*. Guatemala, CEDFOG, 2012.
- Solórzano, Valentín, *Evolución económica de Guatemala*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1970.
- Solórzano Fernández, Valentín, *El relato de Juan Tayún. La vida de un indio guatemalteco*, México, Costa-Amic Editors, 1985.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos, “Rafael Carrera, ¿reacción conservadora o revolución campesina? Guatemala 1837-1873”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 13, núm. 2, 1987, pp. 5-36.
- _____, “Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación

- económica”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 11, núm. 2, 1985, pp. 93-130.
- Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán*, Londres, Arthur Hall, Virtue & Co, 1854.
- Swetnam, John, “What else did Indians Have to Do with their Time? Alternatives to Labor Migration in Prerevolutionary Guatemala”, en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 38, núm. 1, octubre de 1989, pp. 89-112.
- Talomé, Duncan, *Ixiles - La pérdida de Ilom*, Guatemala, Fundación CEDIM, 2008.
- Taracena, Arturo y Jean Piel [comps.], *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995.
- _____, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, Guatemala, CIRMA, 1997.
- _____, et al., *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Guatemala, CIRMA, 2002.
- _____, et al., *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*, Guatemala, CIRMA, 2004.
- Tax, Sol, “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, en *American Anthropologists*, New Series, vol. 39, núm. 3, Part 1, julio-septiembre de 1937, pp. 252-268.
- Thompson, E. P., *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Madrid, Crítica, 1979.
- Tischler, Sergio, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala, USAC/BUAP, 1998.
- _____, “La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, núm. 2, diciembre de 2010, pp. 39-60.

- Torras, Rosa, “Así vivimos el yugo”. *La conflictiva conformación de Colotenango como municipio de mozos (1825-1947)*, Guatemala, AVANCSO, 2007.
- Torres, Edgar, *La familia Samayoa. Su vinculación al desarrollo capitalista en Guatemala en siglo XIX (1830-1870)*, 2012 (Tesis Escuela de Historia, Guatemala, USAC).
- Torres-Rivas, Edelberto, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, Costa Rica, Educa, 1973.
- _____, “La restauración conservadora: Rafael Carrera y el destino del Estado Nacional en Guatemala”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 35, 2008, pp. 337-372.
- _____, *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamérica*, Guatemala, F&G editores, 2011.
- Van Akkeren, Rud, “El Chinamit y la plaza del Postclásico: la arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la Casa de Consejo”, en Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía [eds.], *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala*, 2005, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2006, pp. 223 y 234.
- Valverde Valdés, María del Carmen [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007.
- Vázquez Olivera, Mario, *El imperio mexicano y el reino de Guatemala. Proyecto político y campaña militar, 1821-1823*, México, FCE, 2009.
- Viqueira, Juan Pedro, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712”, en María del Carmen Valverde Valdés [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2007.
- Wagner, Regina, *Historia social y económica de Guatemala 1500-1900*, Guatemala, ASIES, 1994.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, CINAR Editores, 1994.

-
- _____, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004.
- _____, "II. Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica", en *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004, pp. 46-169.
- _____, "III. Los tipos de dominación", en *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004, pp. 170-241.
- _____, "La disciplina y la objetivación del carisma", en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2004, pp. 882-889.
- Williams, Robert G., *Export Agriculture and the Crisis in Central America*, Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 1986.
- _____, *States and social evolution. Coffee and the rise of national governments in Central America*, Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 1994.
- Womack Jr., John, *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 2010.
- Woodward Jr., Ralph, *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1812-1871*, Georgia, The University of Georgia Press/Athens & Londres, 1993.
- _____, "Changes in the Nineteenth-century Guatemalan State and its Indian Policies", en Carol A. Smith [comp.], *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1992, pp. 52-71.
- Zavala, Silvio, *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1986.
- Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

Rebelión estamental y el origen del Estado finquero en Guatemala, 1780-1940, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 11 de noviembre de 2020 en los talleres de Gráfica Premier S. A. de C. V., 5 de Febrero, 2309, Col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec, México. Se tiraron 250 ejemplares en papel bond ahuesado de 90 gramos. La formación tipográfica, en Goudy de 11/13 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación digital del original estuvo a cargo de Beatriz Méndez Carniado. La edición estuvo al cuidado de Claudia Araceli González Pérez.

ESTE ENSAYO DE SOCIOLOGÍA HISTÓRICA de Sergio Palencia Frener devela la conformación del capitalismo estamental en Guatemala, una de las sociedades más crueles y desiguales del continente americano. Es un libro de excepcional rigor teórico con un sólido aparato conceptual, que se aleja de las interpretaciones fáciles y las periodizaciones que han prevalecido en el estudio de la historia guatemalteca. El autor muestra la formación estamental de lo indio, lo criollo y lo ladino, y la resistencia del estamento indígena al poder del estamento finquero, a menudo invisible en los cortes clásicos de la historia académica convencional y en las verdades hegemónicas de la historia oficial.

Dr. Ramón González Ponciano
Stanford University

LLAMA LA ATENCIÓN que el autor califique como una rebelión el movimiento conservador de Rafael Carrera y considere una contrarrevolución la Reforma Liberal. La interpretación se vuelve novedosa pues la historiografía dominante ha visto las cosas exactamente al revés. Para Palencia, la Finca se convierte en un elemento central de su interpretación, en tanto que la concepción del mundo que de ella deriva, las formas de dominación que allí se ejercen, resultan decisivas para explicar el Estado, en este caso el Estado finquero.

Dr. Carlos Figueroa Ibarra
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

25

ISBN 978-607-30-3481-4



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe