



El sujeto revolucionario y el trabajo vivo. Marx, Menchú, Payeras

The revolutionary subject and living labor. Marx, Menchu, Payeras

Mario Sáenz^{a1}

^a  saenz@lemoyne.edu

¹ Le Moyne College, Estados Unidos

Recibido: 04-02-2014 · Aceptado: 30-06-2014 · Publicado: 2014

Resumen

En un trabajo germinal, el filósofo estadounidense, Cornel West, trazó la genealogía del sujeto hegemónico de la modernidad, enfatizando solo el elemento discursivo porque éste había sido dejado por fuera de muchos otros análisis sobre el racismo blanco: La confluencia de tres prácticas discursivas vierten en una modernidad donde predomina la ideología de supremacía blanca: El vuelco hacia el sujeto como fundamento epistemológico en la filosofía, el renacimiento en la Europa inmediatamente pre-moderna de la estética y óptica greco-romana antigua, y la objetivación de la naturaleza biológica humana como cosa observable de acuerdo a la observación y la evidencia visual en la nueva ciencia. Esta confluencia y no sus vertientes aisladas constituyeron el armazón discursivo de la ideología de supremacía blanca utilizada para justificar el colonialismo, el imperialismo y el clasismo mismo dentro de la Europa occidental.

Palabras clave : epistemología; ideología; sujeto revolucionario

Abstract

In a germinal work, the American philosopher, Cornel West, traced the genealogy of the hegemonic subject of modernity, emphasizing only the discursive element because it had been left out of many other analyzes of white racism: The confluence of three discursive practices pour in a modernity where the ideology of white supremacy predominates: The overturn towards the subject as an epistemological foundation in philosophy, the rebirth in immediately pre-modern Europe of ancient Greco-Roman aesthetics and optics, and the objectification of human biological nature as an observable thing according to observation and visual evidence in the new science. This confluence and not its isolated aspects constituted the discursive framework of the ideology of white supremacy used to justify colonialism, imperialism and classism itself within Western Europe.

Keywords : epistemology; ideology; revolutionary subject

*

*. Esta versión del marcado fue hecha por Realidad e Historia (Concepción, Chile) en 2026 sobre la base del XML original de la revista. Se normalizó el uso del identificador persistente ARK, el elocation ID y nuevas galeradas XML-JATS, EPUB, HTML y PDF. A excepción de lo antes explícitamente mencionado, no se realizaron cambios en el artículo. Las versiones anteriores se encuentran en Zenodo 10.5281/zenodo.3893863 y AmeliCA 2511085007.

En un trabajo germinal, el filósofo estadounidense, Cornel West, trazó la genealogía del sujeto hegemónico de la modernidad, enfatizando solo el elemento discursivo porque éste había sido dejado por fuera de muchos otros análisis sobre el racismo blanco: La confluencia de tres prácticas discursivas vierten en una modernidad donde predomina la ideología de supremacía blanca: El vuelco hacia el sujeto como fundamento epistemológico en la filosofía, el renacimiento en la Europa inmediatamente pre-moderna de la estética y óptica greco-romana antigua, y la objetivación de la naturaleza biológica humana como cosa observable de acuerdo a la observación y la evidencia visual en la nueva ciencia. Esta confluencia y no sus vertientes aisladas constituyeron el almacén discursivo de la ideología de supremacía blanca utilizada para justificar el colonialismo, el imperialismo y el clasismo mismo dentro de la Europa occidental. Por ejemplo, el científico al clasificar lo humano lo clasificaba de acuerdo a una “mirada normativa” (normative gaze) asumida y absorbida desde los valores estéticos del Renacimiento. Inversamente, aquellos modernos que habían sido influenciados por el Renacimiento en lo estético justificaban su descripción de la belleza humana por el racismo que se hacía presente en las ciencias naturales sobre el ser humano, de la historia natural a la fisiognomía a la frenología de los siglos 18 y 19 (West, 1982: 47ss). Lo que se podría llamar un círculo “interpretativo de malentendimiento” se generó al justificar la observación científica con la estética grecófila y la estética grecófila con la observación científica. Al centro de esta hermenéutica se situaba un sujeto cartesiano que por un lado centraba la verdad en su racionalidad individual y aislada y por el otro iba más allá de sí mismo hacia la representación de la realidad; sus ideas claras y distintas garantizaban la verdad. West se basa en parte en Nietzsche y en Foucault para trazar esa genealogía. Es importante anotar, primero, que es la singular unidad de los tres momentos discursivos que constituyen la mirada normativa que produce la figura ideológica del racismo blanco; segundo, que las prácticas no discursivas no son tratadas por West sino simplemente tenidas en cuenta como constantes; y tercero, la supremacía blanca se constituye a sí misma como subjetividad universal; siguiendo a Derrida podríamos decir que esa universalidad de sujeto se constituye como identidad fundante en base a la diferencia simultáneamente creada (el otro como lo diferente) y destruida (el otro como nada en sí e incompleto para la identidad fundante).

Cabe preguntarse entonces sobre la subjetividad dejada por fuera por la identidad y, como tal, aparentemente fundante. ¿Qué es? Aquello que no es iluminado por la luz de la burguesía, lo que nunca se hace patente, lo que siempre es sombra, lo siempre latente, lo que está detrás de la explotación y la opresión misma, ¿cómo se hace este sujeto? Sostengo que en última instancia esta subjetividad es la negación de aquello a qué está sujeto: el capital. Es negación por el capital y en carne viva niega a este último. Es pues el sujeto que toma conciencia, desde su enajenación y explotación, de su creatividad y capacidad transformadora. Es el sujeto revolucionario: Una “alteridad” (Dussel) “acorralada” (Hardt y Negri) pero hasta ahora no destruida por el capital. Aún en la opresión y dominación más espeluznante y aterradora del fascismo forma una “república del silencio” (Sartre), desde los prisioneros franceses de la resistencia anti-nazi hasta los prisioneros de Abu Grahیب y Guantánamo del capitalismo salvaje del imperio estadounidense.

Se requiere entonces abrirnos a prácticas “pluritópicas”, la expresión de Raymundo Pannikar y Walter Mignolo (Mignolo y Tlostanova, 2009: 12-27), para escuchar el pensamiento de una multitud de otros, oprimidos o explotados, organizados o no, quienes articulan en ellas formas de vida opuestas a la lógica del capital. Irreducibles a categorías identitarias (de clase, sexo, género, etnia) porque producen desde su resistencia y su libertad negativa precisamente esas categorías

que en su momento gestante, como proyecto de liberación, son capaces de ir más allá de los límites impuestos y existentes. En la próxima sección conectaré esta libertad al momento subversivo en Kant del cual es inseparable. Tomado el origen de su fuente en Kant, los conceptos de subjetividad y trabajo vivo de varias tendencias marxistas son útiles para pensar, no desde el otro/la otra, sino para pensar desde espacios comunitarios abiertos, participativos y revolucionarios.

1. El trabajo vivo en Marx

En *El capital*, Marx trata de mostrar como el trabajador pertenece sólo de una forma fetichista de iure (y por supuesto, no toda legalidad es fetichista) a la sociedad civil, de acuerdo a conceptos que pretenden establecer la igualdad en todas las esferas incluyendo la económica. Pero es precisamente la carencia de poder, la sujeción y explotación que caracterizan los sectores de la producción y del mercado, lo que demuestra que el contenido fundamental de la sociedad civil burguesa es la injusticia social.

Este formalismo puro es la base de la relación ética entre personas. Pero, como formalismo, no establece relaciones entre personas diferentes, quienes encontrarían su comonalidad en la satisfacción de los intereses materiales de la vida, sino entre una conciencia hegemónica y la ley. El sujeto revolucionario, aquel capaz de revelar los intereses de clase que se esconden en la pretendida universalidad de la ley y de la conciencia y de criticar esa hegemonía y transformar la sociedad, desaparece en la ley, es desarticulado por la ley y no puede ser articulado en base a la ley. La ley es la ley burguesa basada en el contrato entre iguales cuya única diferencia es una posición intercambiable y puramente equivalente entre uno y otro segmento, una y otra parte, del acuerdo.

En el capítulo seis del volumen I del *Capital*, Marx hace una crítica interna de este formalismo al nivel abstracto de la mercancía y sus equivalencias. Este nivel de abstracción es pedagógico y crítico porque nos permite deconstruirlo: mostrar, es decir, lo que Derrida llamó la “experiencia de lo imposible” inherente a esa relación abstracta (Stephens, 1994). Ya no son dos mercancías puras sino un comprador y un vendedor de mercancías, o poseedores de ciertas abstracciones y, por tanto, equivalencias quienes se encuentran en el mercado, en el lugar donde siempre las cosas y las ideas son transmitidas. El comprador es un capitalista quien tiene dinero; el vendedor es un trabajador quien tiene fuerza de trabajo (Marx: 165).

El formalismo de la ley legitimado en el intercambio de equivalencias se empieza a desmoronar al final de ese capítulo seis cuando después del contrato que establece el acuerdo entre comprador (capitalista) y vendedor (trabajador asalariado) en el movimiento dinero-mercancía (D—M), abandonamos, dice Marx, la esfera de la circulación y el trabajador sigue al orgulloso “capitán de industria” con la conciencia (y la experiencia) de haber vendido el pellejo y de que va a ser des pellejado” (Marx: 175).

La igualdad de la ley se basa entonces en dos pilares centrales: El primero es su aplicación a dos elementos del contrato en verdad desiguales. El segundo nos refiere al génesis y a la reproducción continua pero con formas diversas de esa desigualdad regida por la dominación:

Marx se refiere en capítulos intermedios y postreros del volumen I del Capital a la expropiación de los comunes, las leyes contra vagabundos como disciplina externa sobre la nueva masa trabajadora, hasta la internalización de esa disciplina en la aceptación de la relación capital-trabajo como una relación natural.

Es este segundo pilar que hace posible el elemento formal de la ética. Usando los términos de Seyla Benhabib, podríamos decir que se reconoce al otro generalizado pero no el otro concreto (Benhabib: 148ss.). el formalismo ético-político simplemente busca ser y desde su ser juzgar el existir. Sólo el otro concreto en su materialidad puede existir, estar fuera de sí, desnudo en el mundo, a la intemperie en la construcción de algo nuevo. Este otro concreto es el trabajo vivo.

El sujeto revolucionario es el sujeto que surge, por lo tanto, desde la afirmación de lo negado por el capital. Dussel se ha referido a él en su última Ética como la afirmación de la vida humana en comunidad. Con respecto a Marx, Dussel acertó en haberlo encontrado en los escritos económicos maduros de Marx. Le da particular importancia a los Grundrisse.

Cabe anotar, siguiendo los análisis por Dussel, y los más recientes análisis por Hardt y Negri, que el trabajo vivo contiene un exceso ético-político en la esfera de la producción. Como exceso, es fundamento y crítica del capital. Dussel nos refiere al pasaje de los Grundrisse donde el trabajo vivo es una nada-para-el-capital. Hardt y Negri en su último libro, Multitude, nos refieren a su exceso e inconmensurabilidad con respecto al capital (Hardt y Negri: 140-153). El mismo párrafo analizado por Dussel en 1985 se convirtió en el eje de su marxismo (Dussel, 1985: 137). Hardt y Negri lo releen para descubrir una tensión creativa entre los aspectos positivo y negativo del trabajo vivo hacia una subjetividad revolucionaria: Bajo la hegemonía de la producción inmaterial, el trabajo vivo es ambos, negado (como objetivación en capital) y afirmado (como preservación de su capacidad creadora). Esta tensión entre lo negativo y lo positivo, entre, es decir, el antagonismo expresado en la negación del trabajo vivo como “pobreza absoluta” (Marx) y su afirmación como poder y “terreno zero” (Hardt y Negri) de creatividad, fundamenta la creación de una subjetividad revolucionaria. Esta lectura que hacen Hardt y Negri del concepto del trabajo vivo de los Grundrisse corresponde en mi opinión a la lectura que hizo Dussel. La subjetividad es ambos producto y fuente, fuerza de trabajo y exterioridad. Como producto y como fuerza de trabajo, se le niega y se afirma simultáneamente al capital. Como fuente y como exterioridad, es auto-afirmación y por tanto negación de la negación (negación del capital). En esta segunda posibilidad el trabajo vivo se asume a sí mismo en lo que ha creado, producto de su propia capacidad creativa y la subsume en la proyección de una posibilidad futura: El “común” reapropiado por los pobres (el término que Hardt y Negri usan en Multitude y que Dussel ha estado usando desde los orígenes de la filosofía y la ética de la liberación) o por “la comunidad de víctimas, el término usado en su segunda ética por Dussel cuando escribe: “En esta Ética el Otro no será denominado metafórica y económicamente bajo el nombre de ‘pobre’. Ahora, inspiraándonos en W. Benjamin, lo denominaré ‘la víctima’—noción más amplia y exacta” (Dussel, 1998: 17).

2. Menchú y la afirmación de la cultura material

Dussel en su *Ética del 98* toma el testimonio de Rigoberta Menchú de 1982 como una expresión crítica de la afirmación de la vida en comunidad (Dussel, 1998: 478ss.). La vida humana en comunidad es una realidad universal en base a la cual se lucha. El discurso procidementa como tal, no la construye sino que la revela y deconstruye los momentos dogmáticos de la vida, ya sea éste un discurso analítico que muestra los elementos de que se compone el complejo social o un discurso narrativo el cual en su ejecución nos muestra una idealidad cultural que es simultáneamente un elemento del “archivo” de la colonialidad (p. ej. *El Popol Vuh* maya—Walter Mignolo se ha referido a él por razones evidentes en su lectura como un texto colonial) y una proyección-en-liberación de la lucha contra estructuras sociales e instituciones culturales opresivas.

En el caso guatemalteco la vida rural de comunidades indígenas del altiplano guatemalteco transcurre dentro del sistema latiminifundista, la vida urbana heredaba la división histórica entre los pueblos indios y la sociedad mestiza y criolla, del capitalismo dependiente existente en Guatemala desde la revolución burguesa-dependiente de 1871 hasta la guerra civil que envolvió a ese país en un genocidio patrocinado por el imperialismo de los Estados Unidos. Un sujeto revolucionario se organiza y articula en diversas formas de resistencia y lucha por la reivindicación de sus derechos culturales y materiales en el ciclo revolucionario que comienza en 1962 y termina con su derrota 25 años mas tarde después de las masacres de los indígenas: La muerte violenta de 200,000 guatemaltecos (en un país en ese entonces de 9,5 millones de habitantes), los polos de desarrollo, las patrullas paramilitares y las aldeas estratégicas. Las masacres fueron la respuesta del gobierno a luchas por la liberación. El sujeto revolucionario concreto que surgió en la lucha revolucionaria fue precisamente aquel explotado y oprimido dentro de la estructura de clases del latiminifundismo, no aquel de las zonas apartadas de Ixcán donde la sociedad de clases a duras penas había surgido.

Así que, cuando hablamos de la alteridad que se hace revolucionaria, su alteridad será “nada” para el capital, pero como “nada” histórica-ontológica: un ser que ha sido y sigue siendo dentro de las estructuras del capitalismo dependiente pero que se hace, crea su propia historia dentro de condiciones específicas, que puede hablar por sí misma. De otra manera, no sería revolucionaria, transformadora de su realidad; empieza desde su propia imagen de sí misma. Específicamente, la derrota de los Señores de Xibalba y la promesa de un nuevo amanecer narrada en el *Popol Vuh* tiene importancia política en el altiplano indígena en la sociedad de clases, no porque el análisis clasista sea suficiente. Nó, en absoluto. Al contrario de ese reduccionismo, la exterioridad que surge desde la comunidad acorralada crea y produce fuentes de valor humano en Resistencia a la conquista, la colonialidad y el capitalismo globalizado: la democracia participativa, el escuchar las voces de todos, la justicia restorative (y no la justicia de la venganza y la crueldad que Nietzsche reveló como el alma del cuerpo legal-procidementa de la burguesía.

En el caso del sujeto indígena descrito por Menchú no es una identidad esencializada, pero sí una que rechaza un mestizaje impuesto, un mestizaje desde arriba. Menchú describe como los líderes de su comunidad construyen una ideología que defiende tradiciones culturales y también su existencia cultural misma dentro de la marginación.

Para Menchú la lucha en Guatemala era y sigue siendo por una democracia popular pluriétnica. En su Discurso Nóbel se refirió a la construcción por los Indios de una identidad nacional nueva, un “entrelace de colores... Un güipil típico compuesto con brillantez, un regalo a la humanidad... Un mosaico étnico sin contradicciones” (Menchú, 1992a: 14).

Ese año, 1992, marcaba no sólo el quincuagésimo aniversario de la conquista y nos recordaba que la identidad latinoamericanista de revoluciones burguesas, el mestizaje, “no sucedió”—nos dice Menchú—“porque los españoles estaban pensando de igualdad y respeto mutuo” (Menchú, 1992b: 97). Es también el primer año después del fracaso del socialismo soviético, el triunfalismo de la globalización capitalista, y la crisis ideológica del análisis de clase.

Esos factores globales aunados a la derrota de las fuerzas revolucionarias en Guatemala llevaron a desarmar el aparato de la lucha política de clases de las masas populares y a su fragmentación en políticas de identidad tales como la etnicista. Se buscó recuperar la unidad que la centralidad del pensamiento clasista llevaba a la lucha de clases con conceptos como el de la “multitud” de Antonio Negri y Michael Hardt que hace de toda oposición al capital una oposición proletaria (material o inmaterial). El concepto de multitud enriquece el sentido de clase y es necesario para entender la fluidez que este último presenta—cómo se tejen en un mismo edredón clase, género, sexo, etnia sin esencializarles. La yuxtaposición de singularidad y el común representan la tensión creativa necesaria en la lucha por la liberación. El error de Negri y Hardt radica más bien en malentender el estado como el sitio de la unidad trascendente que desarticula la democracia participativa. Al contrario, el rechazo absoluto del estado-nación como simplemente el proyecto Hobbesiano de legitimación de la trascendencia del soberano al abstraer las diferencias existentes en la sociedad, trasmutando esas diferencias en la unidad de “pueblo” (people) o “masa” (mass) elimina la posibilidad de una teoría crítica de las luchas populares contra el capitalismo y contra el imperialismo. Es por eso que debemos regresar a la centralidad de la lucha contra el capitalismo y su producto lógico el capitalismo dependiente. Abandonar la lucha de clases y su corolario, la toma del poder político concentrado en el estado es abandonar la lucha por la liberación de los pueblos y las masas populares.

3. El Sujeto Revolucionario. La centralidad de la lucha de clases en Mario Payeras

El revolucionario Guatemalteco, Mario Payeras (1940-1995), uno de los fundadores del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en 1972 y luego co-fundador en 1984 de Octubre Revolucionario, reconoció el peligro de soluciones etnicistas en el caso particular de Guatemala mientras que al mismo tiempo criticó el estrecho enfoque economicista de las vanguardias revolucionarias de Guatemala de 1962-1986. Nos recordaba siempre, no obstante, de la necesidad de tener un enfoque clasista y de masas contra análisis que no consideran estructuras de poder jerarquizado dentro de los grupos oprimidos mismos.

Con respecto a “posturas etnicistas,” las vé, nó como “intransigencia estéril”, sino más bien como “fases necesarias aunque pasajeras de su esclarecimiento”. Pero critica el proyecto político que se opone a la industrialización, la proletarianización, al marxismo por ser “ideología occidental,” y que propone “crear naciones separadas en Guatemala” (Payeras, 1987: 53). El doble error del rechazo del marxismo en este caso pero también la negativa a discutir el racismo como problema

fundamental de nuestras sociedades fraccionaron la unidad orgánica de las luchas populares (Payeras, 1987: 56). La religiosidad, el nacionalismo y la conciencia étnica no desaparecieron con el positivismo industrial y el cosmopolitanismo. Al contrario, dice Payeras, “se han fortalecido, en unos casos como expresión del atraso ideológico y la confusión que en esta esfera conlleva el capitalismo desarrollado, en parte también como reacción intuitiva de defensa, como recurso salvador frente a la despersonalización y el crudo materialismo que son inseparables de las sociedades opulentas en el capitalismo occidental” (Payeras, 1987: 57). Además el socialismo tampoco trascendió estas expresiones. Parecen ser, entonces, “formas durables de la conciencia social, trascendentes al despliegue industrial y, por lo que se ve a las revoluciones sociales” (Payeras, 1987: 57).

En los movimientos indígenas Payeras ve tres momentos: 1. el del oprimido: “... el indio es prisionero aquí de su propia inconciencia, del temor elemental” (Payeras, 1987: 58); 2.a. mimetismo (rechazo de lo propio) o 2.b. etnicismo (rechazo total del ladino): “Ambas posturas implican una falsa libertad y una conciencia de sí puramente negativa” (Payeras, 1987: 58); 3. conciencia de la opresión e identificación con todos los explotados y oprimidos.

En una entrevista con el antropólogo y activista dominicano-mexicano Héctor Díaz-Polanco, Payeras menciona tres factores para la irrupción del indígena en la lucha revolucionaria desde los 60:

1. “La existencia del movimiento guerrillero” sin el cual la participación del indígena “en las luchas actuales se habría retardado más” (Payeras, 1987: 47). Esto se debe a que “la guerrilla es una de las formas de lucha más accesibles al campesinado” (Payeras, 1987: 47).
2. “... en los años setenta, una mayor comprensión y una mejor valoración de la importancia que tiene para el proyecto revolucionario el protagonismo indígena en la lucha” (Payeras, 1987: 48). Ésta se basa en la implantaciones de organizaciones revolucionarias en las comunidades indígenas. El EGP y ORPA hicieron la cuestión étnico-nacional parte de sus líneas políticas.
3. “... madurez de la conciencia indígena, su comprensión de la necesidad de lucha para cambiar su vida... Las causas de esa madurez de conciencia hay que buscarlas ... en la progresiva maduración de los pueblos indígenas bajo el capitalismo dependiente, en particular bajo su expresión latiminifundista, así como en la obra concientizadora de ciertas instituciones como la Iglesia católica y el movimiento cooperativista” (Payeras, 1987: 49).

Payeras dice que la irrupción del indígena es uno de los principales acontecimientos políticos en Guatemala desde su independencia y que “Guatemala no volverá a ser igual después de lo ocurrido en estos años, independientemente de que se produzca pronto o más tarde el cambio revolucionario en el país” (Payeras, 1987: 49). De acuerdo a Payeras, la clase dominante fue “sacudida” por “el estallido de la lucha indígena” contemporánea. “Ello explica la brutalidad y la sevicia con que respondió el ejército gubernamental a partir de 1979” (Payeras, 1987: 49).

Payeras añade que las masacres y el etnocidio y ecocidio, así como el surgimiento de la lucha indígena, representan una “experiencia ... aleccionadora” para los grupos revolucionarios. Por un lado, con la incorporación del indígena a la lucha se vió por primera vez la posibilidad de la toma del poder. Por el otro, se debe “reconocer la inmensa responsabilidad que nos cabe a los

revolucionarios en la comprensión de las leyes políticas que rigen la guerra y la revolución, deficiencia de la cual se derivan limitaciones cruciales y errores concretos en los terreno organizativo y militar” (Payeras, 1987: 50).

Con respecto a los errores del marxismo guatemalteco, tres factores explicaban sus dificultades en asumir la cuestión étnico nacional como propia a la revolución, de acuerdo a Payeras: 1. El obrerismo de los partidos marxistas; 2. “... el débil desarrollo teórico del propio marxismo en América Latina en general y en Guatemala en particular” (Payeras, 1987: 55); 3. “... el culto a la lucha guerrillera, culto casi siempre correlativo a una incomprensión profunda de la política y a una subestimación grosera de la teoría” (Payeras, 1987: 55). La falta de investigación de la realidad y subestimación de la teoría llevó a una carencia de entendimiento de la cuestión étnico nacional aun a pesar que las filas guerrilleras se nutrían de combatientes indígenas.

Uno de los principales errores (propio del foquismo, nos dice Payeras) de las organizaciones guerrilleras fue creer que condiciones subjetivas faltantes se pueden desarrollar “sobre la marcha”: capacidad militar, cuadros, etc. Pero en Guatemala ésto no se logró. El retraso militar de la guerrilla “no tiene una causa fundamentalmente técnica, sino política. ... [A] nivel de las ideas las causas de los reveses militares sufridos tienen la misma matriz: la concepción de lo militar no como desenlace de una lucha de clases existente a partir de la propia dinámica social, sino como factor que la engendra, la incuba y la desencadena, subestimando las implicaciones de hacerlo a partir de la forma más aguda de lucha” (Payeras, 1986a: 15).

El EGP así como los otros grupos guerrilleros fracasaron en el punto crítico expresado por el joven Marx: “la expresión concreta de las aspiraciones y deseos de su época”. Esto implicaba una integración más profunda de la lucha de clases y la autonomía cultural de las comunidades; la tensión tal integración produce nos debe llevar a la creación de instituciones de democracia participativa para administrar el conflicto y no a la reducción a pensamientos puramente clasistas que reprimen el momento discursivo de la lucha por la liberación o pensamientos puramente etnicistas que se abstraen de las relaciones jerárquicas socio-económicas de clase.

Para Payeras las masas populares necesitan de una vanguardia cuya “responsabilidad... es captar e interpretar [la] ...]ógica social, prever su sentido y a partir de ello elaborar su proyecto de lucha” (Payeras, 1986a: 16). También considera necesaria la violencia revolucionaria en el momento de tomar el poder. Pero, por un lado, la vanguardia tiene que organizar el ejército revolucionario y, por el otro, “Los pueblos en lucha no gestan fuerzas armadas en cualquier lugar y en cualquier proceso histórico, pues los ejércitos populares son concentración máxima de energía social, uno de sus grandes productos en la lucha revolucionaria” (Payeras, 1986a: 16). Con respecto a la violencia, el momento de la guerrilla armada había pasado. Se requerían otros espacios políticos para la lucha popular. Payeras busca elucidar esta estrategia de la guerra revolucionaria como concentración y producto de la lucha clasista con un análisis de las luchas revolucionarias de 1871, 1920 y 1944 en Guatemala (Payeras, 1986b: 24).

Hasta hoy, sólo el marxismo puede dar una explicación adecuada de las relaciones “entre la economía y la cultura y entre ambas y la política” (Payeras, 1987: 56). En el caso de Guatemala, el marxismo permite mostrar la relación entre la opresión indígena por el ladino y el dominio de clase oculto dentro de tal opresión.

De acuerdo a Payeras, existen dos contradicciones fundamentales en la sociedad guatemalteca:

- “la contradicción étnico-nacional”
- “doble papel del pueblo ladino como parte del grupo culturalmente opresor y como parte de las clases explotadas” (Payeras, 1990: 1).

Payeras sostiene la necesidad de “la más grande alianza” por el alto nivel de represión que existe en Guatemala, por la interrelación entre las diferentes clases de reivindicación. En tal caso, “Sin la beligerancia de las masas indígenas afectadas por la opresión no es posible construir las fuerzas suficientes que se requieren para levantar un frente popular, consolidarlo y llevarlo al éxito” (Payeras, 1990: 1).

Como respuesta a este reto, Octubre Revolucionario publicó sus Tesis sobre la cuestión étnico-nacional. (Payeras, 1987: 2-8) El sujeto revolucionario es la síntesis de “dos grandes movimientos indisolublemente ligados: el movimiento de la emancipación social contra la explotación y el movimiento nacional-liberador interno” (Payeras, 1987: 2). Con respecto al segundo, surge de las contradicciones de “la nación como tal, es decir, al hecho de que la clase dominante, históricamente, ha conformado el tipo de nación que corresponde a sus intereses, manteniendo bajo su sometimiento a los grupos étnicos indígenas, perpetuando la oposición indio-ladino y manteniendo subordinada a la nación en su conjunto a la dominación del imperialismo” (Payeras, 1987: 59). Así, se reproduce “hegemonía cultural en función de ... dominio de clase” por la clase en el poder (Payeras, 1987: 59). Una nación pluri-étnica en donde el racismo y la opresión contra el indígena se ha ejercido con brutalidad en función de un capitalismo dependiente y para defender los intereses de la clase dominante y del imperialismo requieren de un sujeto revolucionario que surge de las luchas contra la opresión y la explotación capitalista. El objetivo es la transformación de la sociedad en una sociedad socialista en la que las fuerzas motrices serán el proletariado y los Pueblos indígenas (Payeras, 1987: 5). El estado creado en las bases a esta transformación revolucionaria debe ser un estado unitario con autonomía regional para los pueblos indígenas dentro de las estructuras del centralismo democrático y del estado revolucionario (Payeras, 1987: 6). De esta manera se defienden los derechos de los Pueblos indígenas, se lucha contra la discriminación y el racismo institucionalizado, y se defiende al estado contra el imperialismo. La liberación de los grupos étnicos como pueblo se une por tanto a la lucha clasista contra la explotación capitalista. La unidad de estas dos luchas es necesaria. Nos recuerda precisamente la concepción de pueblo en La historia me absolverá del Fidel Castro de 1953: La opresión del pueblo: los desempleados, los obreros, los campesinos, y las capas medias radicalizadas (estudiantes e intelectuales, por ejemplo) se unen precisamente en función de la lucha contra el capitalismo y el imperialismo (Castro, 2007: 33-34). De la revolución triunfante de Cuba y de aquella fallida en Guatemala aprendemos que el sujeto revolucionario no se puede reducir a lo económico pero tampoco se puede divorciar de lo económico y de la centralidad de la explotación clasista. El trabajo vivo es una abstracción válida sólo cuando se abstrae de su realidad específica, verbigracia, el capital y los intereses del capitalismo que lo busca nulificar como fuente de liberación. El sujeto revolucionario surge de la negación de esa negación y como tal se afirma principalmente como sujeto oprimido y explotado por su clase, su género, su sexo incluyendo aquel que no se deja reducir al binarismo, su etnia, su comunidad, etc. dentro de una sociedad de clases.

Se trata entonces no de la unidad del estado revolucionario clasista y la autonomía de las comunidades; tampoco se debe proponer un bloque histórico donde a un sector se le da hegemonía discursiva o privilegios en recursos materiales. Más bien se propone una tensión “permanente” hasta que se ponga fin a la sociedad de clases. Renunciar a una de las dos utopías nos lleva al burocratismo estatal o a una sociedad civil incapaz de derrotar “desde afuera” el poder totalizador del estado capitalista.

Referencias

- S Benhabib. 1987. The University of Minnesota Press.
- F. Castro. 2007. Editorial de Ciencias Sociales.
- E Dussel. 1985. Siglo XXI.
- E Dussel. 1998. Trotta.
- M. Hardt y A. Negri. 2004. The Penguin Press.
- K Marx. 1992. International Publishers.
- R. Menchú. 1992. “Det Norske Nobelinstitut.”
- R. Menchú. 1992. “El discurso Nobel.” Latin American Perspectives.
- W. Mignolo y M. Tlostanova. 2009. “On Pluritopic Hermeneutics, Transmodern Thinking, and Decolonial Philosophy.” Encounters.
- M Payeras. 1986. “La lucha de clases, las montañas y el surgimiento de los ejércitos revolucionarios.” Opinión Política.
- M Payeras. 1986. “La lucha de clases, las montañas y el surgimiento de los ejércitos revolucionarios, Parte III.” Opinión Política.
- M. Payeras. 1987. “Tesis sobre la cuestión étnico-nacional.” Opinión Política.
- M. Payeras. 1989. Magna Terra Editores.
- M. Payeras. 1990. “Archivos CIRMA.”
- M Stephens. 1994. “The New York Times.”
- C West. 1982. The Westminster Press.