





Javo Ferreira

Comunidad, indigenismo y marxismo

Un debate sobre la cuestión agraria
y nacional-indígena en los Andes

01
EDICIONES
PALABRA OBRERA

Javo Ferreira

Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes. -1ra. edición-. Ediciones Palabra Obrera, 2010
168 pp., 15x21cm.

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN: Julio Rovelli

IMAGEN DE TAPA: *Ópera urbana*, óleo sobre lienzo de Joaquín Serrano (1996)

© Ediciones Palabra Obrera, 2010

Av. Integración N° 200

Ciudad de El Alto, Bolivia

www.lorci.org.ar

liga.obrera.revolucionaria@gmail.com

Impreso en Bolivia

Índice

- 7 Agradecimientos
- 9 Introducción
- PRIMERA PARTE
- 25 La comunidad y la hibridez del mundo agrario nacional
- SEGUNDA PARTE
- 65 Félix Patzi y los límites de su propuesta “Comunal”
- TERCERA PARTE
- Fausto Reynaga: ¿pensamiento indio o ideología
97 burguesa “occidental”?
- CUARTA PARTE
- 115 La moda del relativismo cultural: la interculturalidad
- ANEXOS
- 149 Sobre la cuestión nacional, *León Trotsky*
- 159 Sobre las tesis sudafricanas, *León Trotsky*



Agradecimientos del autor

Este trabajo hubiera sido mucho más dificultoso si no hubiéramos contado con la colaboración de varios compañeros de la Fracción Trotskista Cuarta Internacional (FT-CI) y de la Liga Obrera Revolucionaria por la Cuarta Internacional (LOR-CI) de Bolivia quienes contribuyeron en críticas y sugerencias de diversa índole, en especial al compañero Eduardo Molina quien se tomó el trabajo de hacer una exhaustiva revisión del texto. Desde ya eximo a todos por los eventuales errores.

Vaya un especial agradecimiento a los trabajadores de algunas empresas y talleres del Alto de quienes pudimos aprender mucho y que hoy estas experiencias de vida están plasmadas en el texto, en especial a los ex trabajadores del Taller Externo de El Alto, a los ex trabajadores de Christies Jewellers SRL, así como a varias compañeras de Aseo Urbano de El Alto quienes nos ilustraron de las múltiples relaciones que mantienen no solo dentro de las empresas en las que trabajan sino en especial con sus comunidades de origen en el Altiplano.

Finalmente agradecer a los compañeros del Instituto del Pensamiento Socialista “Karl Marx” de Buenos Aires quienes nos colaboraron en el diagramando y edición del presente texto.

Javo Ferreira
Ciudad de El Alto, noviembre de 2010



Introducción

En los últimos años, al calor de más de una década de importantes luchas y levantamientos, la situación de opresión que viven los pueblos originarios en Bolivia –como en otras regiones de América–, se ha convertido en uno de los motores de la movilización social y uno de los ejes principales de los debates políticos e ideológicos en el país.

Ya bajo los gobiernos neoliberales a mediados de los ‘90, comenzaron a ensayarse reinterpretaciones y respuestas a este estado de cosas con el desarrollo del llamado “multiculturalismo”, que empezó a tomar cuerpo con políticas como la “reforma educativa” o la “participación popular”, durante el gobierno de Sánchez de Losada y su vicepresidente indígena Víctor Hugo Cárdenas.

Desde la llegada al gobierno de Evo Morales, integrándose en el discurso oficial como en diversas políticas estatales, articuladas en torno a la Nueva Constitución Política, el interculturalismo empieza a superar el multiculturalismo de los ‘90, inspirando diversas medidas. Según los personeros de gobierno, las mismas permitirían avanzar en la descolonización de la sociedad boliviana y abrir el camino a una “modernidad” que incluiría a los pueblos originarios hasta ahora marginados y oprimidos.

Las clases dominantes han buscado la “modernidad” desde la revolución de 1952 –entendiendo por tal la plena extensión del mercado capitalista y del dominio estatal burgués sobre todo el ámbito territorial y social del país– con políticas tendientes a la homogeneización cultural y nacional sobre la base de la reforma agraria del ‘53 y de la “castellanización”, pero sin lograrlo. Contribuyeron a este resultado el atraso económico e industrial del país que fue perpetuado bajo la opresión imperialista; y por otro lado, las contradicciones irresolubles del proyecto capitalista semicolonial. La resistencia indígena asimismo contribuyó a frustrar estos intentos de “homogeneización”. Las políticas del MNR no hicieron sino reproducir las condiciones de opresión heredadas del periodo republicano con su secuela de discriminación, racismo y expoliación del indígena en todos los planos: económico, social, político y cultural.

Hoy, bajo el discurso de tono indigenista del gobierno del MAS, el objetivo fundamental de alcanzar la “modernidad” se mantiene, pero sobre la base del reconocimiento formal de las diferencias culturales, lingüísticas e incluso nacionales de los pueblos originarios, incluyéndolos en la reorganización política, institucional y jurídica de un Estado que sin embargo, no cambia su carácter de clase burgués.

Una de las políticas-modelo implementadas para tal fin serían las autonomías indígenas, como expresión de una interculturalidad territorializada, que tendrían como resultado la presencia del Estado a través de las mismas instituciones indígenas, además de permitir la transformación de los pueblos indígenas en sujetos activos del “diálogo” intercultural con la cultura dominante blanco-mestiza.

Estas políticas impulsadas desde el Palacio de Gobierno, tienen en común con los postulados de diversas corrientes indigenistas e indianistas, la idealización de las comunidades indígenas-campesinas en sus formas de propiedad (colectivas o comunales) y organización del trabajo (aynuqas o mantas), alrededor de cuya práctica se revitalizan y se nutren diversos componentes culturales.

ESTRUCTURA DE ESTE TRABAJO

Por tal motivo, la Parte I inicia una reflexión sobre las características y grado de relación de las comunidades campesinas en el occidente del país con la dominante economía capitalista, polemizando con aquellos que intentan presentarnos a la *comunidad* como algo esencialmente puro, sin hibridez y sin combinaciones sustanciales con la economía propiamente capitalista. Esta construcción ideológica de la realidad como ya hemos planteado en otros trabajos¹, está al servicio de oponer “lo indio” a “lo occidental”, la “colonialidad” a la “modernidad” como “principios” o “razones” abstractas, esencias puras desprendidas del complejo tramado de relaciones económicas y sociales de explotación y opresión en que hunde sus raíces la opresión nacional de estos pueblos. El objetivo de esta operación es poder presentar las mencionadas políticas interculturales como una panacea. Para sus cultores, esa construcción tiene la ventaja de ser funcional a las políticas gubernamentales basadas en pactos y acuerdos con el empresariado, los banqueros, los terratenientes y las transnacionales, evitando poner en discusión la propiedad burguesa de la tierra y de los medios de producción ni las relaciones materiales de explotación y opresión de las masas obreras, campesinas y populares, que son

¹ Ferreira, Javo, “Entre la hibridez del mundo agrario y su idealización populista”, Revista *Estrategia Internacional*, n°26, Bs. As., marzo de 2010.

en su amplia mayoría, también indígenas. Tenemos así, que mediante el “diálogo intercultural” se va canalizando, opacando y mediatizando las explosivas contradicciones sociales que esas relaciones de opresión generan.

Si el objetivo del presente trabajo es la comprensión de algunas de las características fundamentales de las comunidades de los Andes, queda establecido que no pretendemos realizar un estudio del conjunto de los problemas y características del complejo mundo agrario nacional, en el que conviven diferentes modalidades de propiedad y de organización del trabajo, combinadas de diversa forma en las distintas regiones: valles en los que es posible encontrar desde ciertas empresas agroindustriales o remanentes de la hacienda a pequeños aparceros y comunidades que tienen por base la propiedad comunal en diferentes grados de preservación. Extensos llanos del Oriente donde junto a grandes y medianas empresas agroindustriales de tipo capitalista, conviven latifundios improductivos frente a pequeños productores familiares, comunidades campesino-indígenas e incluso pueblos seminómadas.

Todo esto último escapa a las consideraciones de este trabajo, pues es la forma comunal que hoy predomina todavía en el Altiplano, sujeta a distintos procesos de degradación en sus relaciones con el mercado capitalista y su hibridez, lo que nos interesa de momento, al ser fundamental su comprensión para entender los fenómenos indianistas e indigenistas urbanos.

En la parte II del trabajo se retoma la polémica sobre algunos de los presupuestos teóricos de la corriente llamada “decolonial” que sirve también de fundamento no sólo a las políticas interculturales impulsadas desde el Estado, sino también a las propuestas de algunos intelectuales indígenas, quienes proponen la implementación de mecanismos y empresas comunales en el ámbito de las instituciones estatales y de la economía nacional, como si esto fuera posible de generalizar en los marcos del capitalismo.

En la parte III, se polemiza con las elaboraciones del autor potosino Fausto Reynaga, teórico fundamental del etnocentrismo indígena y cuyas ideas siguen influyendo y siendo uno de los referentes del indianismo y el indigenismo actuales. Intentamos demostrar que sus elaboraciones, lejos de constituir una superación se nutren de lo más reaccionario de la filosofía burguesa occidental de fines del siglo XIX y principios del siglo XX y no constituyen una concepción capaz de orientar la lucha contra la opresión de los pueblos originarios. Completamos este texto con un apartado en el que esbozamos algunas ideas desde el punto de vista del marxismo sobre interculturalidad, autonomías indígenas y el desarrollo de la cultura.

Finalmente, se incluye un apéndice con un texto de León Trotsky, prácticamente desconocido en nuestro país pero de indudable utilidad frente a ciertos

intentos de convertir la visión marxista de la cuestión nacional en un reduccionismo economicista y mecanicista que le niegue toda entidad a la lucha por la liberación de los pueblos y nacionalidades oprimidas. En este **artículo de 1923 Trotsky aborda de manera sencilla, en forma de un diálogo pedagógico, el complejo problema de la autodeterminación nacional de los pueblos oprimidos bajo el zarismo, tal como se presentaba a la joven república soviética**, poniéndolo en relación con la cuestión agraria y la lucha por la hegemonía obrera en la revolución. Creemos que este texto –al que se podrían agregar muchos otros de Lenin y del propio Trotsky– constituye un aporte como guía metodológica, teórica y política para pensar la actitud y el programa de los marxistas ante la opresión de las masas indígenas en Bolivia y en general, en América latina.

LOS APORTES DE MARIÁTEGUI

El texto que presentamos al lector es un texto esencialmente de lucha teórica y política que pretende mostrar la vitalidad y fuerza explicativa y transformadora del marxismo revolucionario. Para tal fin nos hemos apoyado no sólo en los clásicos del marxismo para estas elaboraciones como Marx, Engels, Lenin y Trotsky sino que también nos hemos visto obligados a polemizar con algunas corrientes que en Bolivia han hablado en nombre del marxismo pero que han devaluado profundamente la lucha por la liberación de los pueblos originarios oprimidos.

Nos referimos al PCB, que en su estrategia reformista de colaboración de clases con sectores de la burguesía nacional adoptó buena parte del programa burgués de “Estado-nación” devaluando la cuestión indígena. Pero también debemos hacer referencia al POR y su dirigente histórico, Guillermo Lora, que reclamándose trotskista y revolucionario, mantuvo tradicionalmente una visión reduccionista del problema, entendiéndolo en términos unilaterales de clase –básicamente como “campesinado”– y por tanto, incapacitándose para elaborar un programa transicional y una estrategia desde la cual combatir por la alianza de todos los oprimidos con hegemonía obrera.

Por todo ello, consideramos útil referirnos a algunos aspectos de la obra del marxista peruano José Carlos Mariátegui, cuya obra fundacional a fines de los años ‘20 abrió un cauce para la comprensión de la realidad andina. Diversas corrientes pretenden justificar sus posiciones remontándose a Mariátegui. Por ejemplo, continúan hoy repitiendo de manera dogmática su conocida afirmación de que “el problema del indio es el problema de la tierra” para justificar la negación de los aspectos nacionales, de la lucha indígena

José Carlos Mariátegui fue un pionero fundamental en la aplicación del marxismo a los problemas del Perú y de nuestra región y con esa rotunda afirmación

tuvo el mérito de poner en primer plano la cuestión económica-social que garantizaba y perpetuaba la opresión indígena: el de la tierra. Esto, contra lo que suponían diversos indigenistas de la época, pues no es con “educación”, defensa de la cultura o filantropía como se podía resolver la cuestión indígena en los países andinos como Perú, Bolivia o Ecuador, sino sobre la base de una profunda y radical reforma agraria que liquidara la hacienda y con ella, demoliendo las bases materiales del brutal sistema de sometimiento de los indígenas. Pero Mariátegui mismo estaba lejos de desconocer la dimensión propiamente nacional del problema, aunque en su época, en los Andes, lo campesino y lo indígena casi coincidían.

Desde entonces y a lo largo de casi un siglo de historia bajo el signo del desarrollo desigual y combinado del capitalismo semicolonial y los ciclos de la lucha de clases, se han producido importantes transformaciones. El “problema indio”, sigue siendo y teniendo raíces económicas y sociales, pero ya no solo agrarias, ligadas a la tierra, sino que hoy, a comienzos del siglo XXI, se articulan con los modernos problemas de una sociedad más intensivamente capitalista y predominantemente urbana, produciéndose también una mucho mayor imbricación de los problemas nacionales y culturales con los de clase al interior de los pueblos indígenas, cuya diferenciación social interna ha tendido a crecer, complejizándose con estratos proletarizados por la emigración a las ciudades o las minas, pequeñoburgueses y hasta burgueses que no por eso dejan de ser quechuas, aymaras, etc. Esto se desarrolla en el marco de sociedades donde, como parte del fenómeno de urbanización y de cierto grado de industrialización relativa, se ha formado un enorme proletariado que incluye a vastos estratos mestizos e indígenas, particularmente en los países andinos como el nuestro.

El propio Mariátegui, pese a ciertas ambigüedades, estaba muy por arriba de las vulgarizaciones y deformaciones que hicieron, utilizando algunos de sus escritos, muchos de quienes hoy lo reivindican desde el stalinismo, el maoísmo o el populismo, incluyendo algunos indigenistas. Desde nuestro punto de vista, consideramos que muchas de las formulaciones del marxista peruano tienen un gran valor explicativo y metodológico, pero a condición de no tomarlas de manera dogmática, sacralizando frases aisladas, sino buscando la aprehensión de la realidad concreta con sus complejidades mucho más desarrolladas que en los años 20.

Un segundo aspecto que cabe mencionar es que Mariátegui afirmó reiteradamente la importancia que tenía en las comunidades andinas el “mito socialista” de los incas, que mantenía su vitalidad en las comunidades andinas del Perú: “El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica”. “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio

lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una nueva generación”². A principios del siglo XX esa visión idealizada del imperio Inca como última etapa de “comunismo primitivo” o una forma de “socialismo” influía a algunos marxistas. Por ejemplo, Rosa Luxemburgo, en sus cuadernos de economía política para las escuelas del Partido Socialdemócrata Alemán, intentaba así dar cuenta de las características comunitaristas de los pueblos de los Andes.

Sin embargo, Mariátegui no caía en idealizar la realidad andina de su tiempo. Sobre la comunidad, lejos de imaginar que permanecía pura, intocada desde los tiempos del Qullasuyu o poco menos, como creen algunos indianistas e indigenistas actuales, escribía que “(...) en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos de patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a ese espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el modo de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. Como escribe Castro Pozo: “La costumbre ha quedado reducida a las mingas o reuniones de todo el ayllu para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero el cual se efectúa al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobas de aguardientes de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca. Esas costumbres han llevado a los indígenas a la práctica –incipiente y rudimentaria, por supuesto– del contrato colectivo de trabajo, más bien que del contrato individual. No son los individuos aislados los que alquilan su trabajo a un propietario o contratista, son mancomunadamente todos los hombres útiles de la comunidad”³. Mariátegui entiende así que en la comunidad, sometida a la presión de la hacienda y del capitalismo, existen elementos de “socialismo práctico” que se contraponen a la “solución liberal” del problema agrario (convertir al campesino en propietario individual sujeto a la lógica del mercado capitalista) y que pueden empalmar con el programa socialista de colectivización de la tierra, con lo que de alguna manera se acerca a los análisis de Marx sobre el *mir*, la comuna rural rusa, que muy posiblemente no fueran de su conocimiento⁴.

2 Mariátegui, José Carlos, “Aniversario y Balance”, Revista *Amauta*, Año III, N° 17, Lima, septiembre de 1928.

3 Mariátegui, Juan Carlos, “La comunidad bajo la república”, en *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Lima, Ediciones Era, 1998.

4 Dal Maso, Juan, “La odisea de Mariátegui” y “Seis Tesis sobre José Carlos Mariátegui y León Trotsky”, edición electrónica en www.ceip.org.ar.

Además, Mariátegui insistía en el rol que la clase obrera debía cumplir en la labor de instrucción y lucha por la emancipación de clase y también de la etnia (Mariátegui utiliza el término hoy en desuso de “raza”): “Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de la raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma”⁵.

Esta visión de Mariátegui contrasta con las formulaciones de muchos de quienes se consideran sus seguidores en Bolivia o en Perú, que desconocen el rol que debe asumir la clase obrera como vanguardia de la lucha por la liberación de las naciones oprimidas e incluso rompen con la visión del socialismo marxista para recurrir a una visión de un socialismo particular, andino, y por lo tanto nacional y popular. Pero contra estas visiones estrechamente nacionales, Mariátegui ya afirmaba que “El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad”⁶.

Hay un equívoco muy extendido, que se basa en la afirmación de Mariátegui sobre la existencia de feudalidad o semifeudalidad en los Andes. Esta afirmación fue usada por el PCB y diversas corrientes de raíz estalinista y maoísta para argumentar la necesidad de una etapa de desarrollo de capitalismo nacional, apoyándose en una burguesía también ‘nacional’, previa a la revolución obrera y socialista. Así el stalinismo apoyó en Bolivia a diversos proyectos nacionalistas burgueses, considerando que tanto la supuesta feudalidad como las comunidades indígenas/campesinas debían desaparecer para dar paso a un ‘vigoroso e independiente’ capitalismo nacional, remitiéndose a un esquema mecanicista de la sucesión de los estadios de desarrollo histórico tomado del proceso europeo

5 Mariátegui, José Carlos, “El problema de las razas en América Latina”, Revista *Amauta* N° 25, julio-agosto de 1929.

6 Mariátegui, José Carlos, “Aniversario y Balance”, *op. cit.*

(que pasó a lo largo de los siglos del esclavismo al feudalismo y luego al capitalismo). Contra esta vulgata, Mariátegui intentaba con sus afirmaciones resaltar la complejidad de la formación social peruana en los andes, planteando que la salida no era un capitalismo nacional, sino la lucha por una sociedad socialista: “El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales”⁷. En ese espíritu impulsó la formación del Partido Socialista en Perú y llevó adelante un combate contra las formulaciones oficiales de la Internacional Comunista dirigida por Stalin en la Conferencia Sudamericana de 1929 en Bs.As. (Mariátegui no pudo participar directamente y envió varios documentos que fueron centrales en la discusión). La dirección de la IC planteaba que en los países semicoloniales los comunistas y el movimiento obrero debían colaborar con las burguesías nacionales en pos del desarrollo capitalista y la lucha antiimperialista. La razón le asistía a Mariátegui, como ha demostrado una vez más y abundantemente toda la historia posterior del siglo XX en América latina, la burguesía nacional es incapaz de resolver las tareas democráticas inconclusas.

Un segundo punto de disputa con la IC stalinista en ese momento fue la oposición de Mariátegui a la aplicación de la consigna de “autodeterminación de los pueblos oprimidos” para impulsar la formación de una república indígena independiente. Mariátegui partía de un análisis concreto: la amplia mayoría de los trabajadores en el campo, como en las minas y ciudades eran de origen indígena. El 80% de la población peruana era agrícola e indígena, y de ellos, el 90%⁸ no eran propietarios sino que se encontraban bajo un régimen de servidumbre que se había agravado luego de las guerras de la independencia americana. Se daba la particular situación que tanto obreros como campesinos eran de origen indígena, mientras que la clase dominante, la burguesía, no sólo que no estaba dispuesta a enfrentarse al imperialismo, sino que era profundamente antagónica de los pueblos indígenas. Aquello se debe tanto por su carácter de clase explotadora como porque su dominación social se asentaba en la herencia de opresión derivada del *hecho colonial* de la cual era su continuidad burguesa blanco-mestiza. Mariátegui afirmaba que “Proclamamos que éste es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista, de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional”⁹. Es decir, la particularidad de la formación económica y

7 Mariátegui, José Carlos “El problema de las razas en América Latina”, *op. cit.*

8 Becker, Marc, “Mariátegui y el problema de las razas en América Latina”, *Revista Andina*, julio del 2002, p. 203.

9 Mariátegui, José Carlos, “El problema del indio”, en *Siete Ensayos de la realidad peruana*, Lima, Ediciones Era, 1998.

social peruana implicaba que no se podía resolver el grave problema de opresión nacional indígena por fuera de las demandas de clase, que en ese momento era la tierra. No hay posibilidad de resolver el problema de los pueblos oprimidos sin un programa y estrategia socialista, así como no hay posibilidad de luchar contra el imperialismo sin un programa socialista.

En las concepciones de Mariategui, pese a sus vacíos y ambigüedades, hay así elementos próximos a los aspectos primarios de la teoría de la revolución permanente, que elaborara Trotsky, uno de cuyos ejes principales es que en la época imperialista, la incapacidad de la burguesía de los países atrasados de resolver las tareas democráticas y de la liberación nacional, hace que sea el proletariado tomando el poder al frente de las masas campesinas y populares, la única clase que puede resolver íntegra y efectivamente las tareas inconclusas.

Por otra parte, en el pensamiento de este autor, esta presente aunque no formulada explícitamente la idea de clase-nación, para comprender lo indio. Posteriormente, la identificación absoluta entre nación oprimida y clase explotada, condujo a muchos a la unilateralización de uno de los aspectos del problema social. Así algunos absolutizaron el aspecto nacional-indígena para deslizarse a distintas variantes populistas-indigenistas y de hecho terminaba capitulando al surgimiento de un nuevo tipo de nacionalismo que por sus presupuestos ideológicos, sus raíces urbanas y su política cotidiana era de carácter burgués (como Fausto Reynaga). A otros, la unilateralización del aspecto clasista los condujo a la negación de hecho del problema de opresión nacional, encubriendo un obrerismo sindicalista y el sectarismo político, como sucedió con Guillermo Lora y su partido el POR en Bolivia.

EL CONCEPTO DE CLASE- NACIÓN EN EL POR

Mariátegui ejerció una importante influencia sobre la izquierda boliviana ya en los años '30. Es el caso del POR boliviano que en su congreso fundacional en Córdoba (1935), aprobó unas tesis agrarias redactadas por uno de los fundadores, J. Delgado, quien hacía suya las elaboraciones del marxista peruano, articulando el problema de la opresión nacional con la cuestión de clase: "(...) únicamente la revolución socialista puede liberar de su miseria económica y moral al indio y al pequeño propietario, multiplicando al mismo tiempo su capacidad productiva"¹⁰. Tristán Marof, por entonces situado a la izquierda y que participó de la fundación del POR aunque luego siguió un rumbo oportunista, ya había escrito, que se trataba de "fomentar la revolución proletaria y antiimperialista, la única que puede

¹⁰ Lora, Guillermo, *Contribución a la Historia Política de Bolivia*, en *Obras Completas* (T. I), Bolivia, p. 269.

dar libertad a los oprimidos, tierra a los indios y destrozarse el bárbaro feudalismo que todavía subsiste en el altiplano boliviano”, acuñando la celebre consigna de “tierras al indio, minas al estado”. Marof defendía el “mito socialista” del incario como un punto de apoyo que permitiría a Bolivia alcanzar el socialismo, aunque de manera confusa y evolucionista.

Guillermo Lora, en sus escritos sobre la revolución de 1952¹¹ se refiere a las ideas del autor peruano afirmando que “uno de los grandes aciertos de Mariátegui –el genio del marxista peruano se torna torrente impetuoso siguiendo el cauce del atisbo y del anticipo, en medio de lamentables confusiones, aunque explicables para su época– está en haber señalado con claridad tal que no da lugar a ningún equívoco, que el problema del indio es, en último término, el problema de la tierra”¹². Y más adelante afirma que tanto los sectores opresores provenientes del incario como los oprimidos, producto del hecho colonial, terminan o “concluyen confundiendo en una clase superexplotada y que logra homogeneizarse, en cierta medida, al calor de la secular lucha por la tierra”¹³. Estas afirmaciones perdían de vista que la reforma agraria de 1953 había iniciado un proceso de diferenciación social acelerada en el campo y de emigración a las ciudades con lo que el movimiento indígena estaba en un curso contrario a tal supuesta “homogeneización” y al mismo tiempo, daban sustento teórico a una visión sindicalista, economicista y sectaria frente a las demandas propiamente nacionales de los pueblos oprimidos, para reducir la cuestión al problema de la tierra. De esta forma el POR se adaptaba al programa de homogeneización cultural del MNR, transformando al “indio” en tan solo “campesino”.

En las líneas siguientes reproducimos algunas citas de Lora que consideramos importantes para observar como la tesis central de Mariátegui, fue paulatinamente utilizada ya no para pelear por los derechos nacionales indígenas sino para ir negándolos en la práctica política¹⁴. Así, Lora termina negando la importancia

11 Lora, Guillermo, “La Revolución Boliviana (1963-64)”, en *Obras Completas* (T. XIV), Bolivia, 1996.

12 *Ibidem*, p. 129.

13 *Ídem*.

14 “(...) la lucha por la tierra suplantó a todas las otras preocupaciones y problemas (de la tradición, cultura, del idioma o de la religión) que pasaron a un segundo plano, al extremo de que, con el correr del tiempo, dieron la impresión de haber sido olvidados. No se puede ignorar que de tarde en tarde, en condiciones particulares de las luchas sociales, se han planteado reivindicaciones puramente campesinas, a espaldas del resto del país. (...) en tales movimientos es posible descubrir las huellas del despertar de las naciones oprimidas. El desarrollo posterior del país determinado principalmente por el dominio imperialista de su economía y de su política, acentúa la tendencia a fundir a los campesinos en una sola clase, que tiene como objetivo máximo y central la reivindicación de la tierra, cuyo asalto por la feudal burguesía llegó a extremos inconcebibles, principalmente de las comunidades.” *Ibidem*, p. 130.

de las reivindicaciones de autodeterminación: “el planteamiento de la autodeterminación de las naciones quechua, aymara, etc. (¿Por qué no la Sirionó, la Uru por ejemplo?), es decir la necesidad de que se estructuren como estados independientes no pasa de ser un clisé, que por violar la realidad que se vive no puede ser aplicada a Bolivia. El servilismo y la mediocridad obligó a los estalinistas de la tercera década a centrar toda su lucha alrededor de esta consigna. Después de la rica experiencia vivida por el movimiento revolucionario ¿será posible que los epígonos del estalinismo todavía pretendan resucitar algo que ha sido superado por los acontecimientos? (...) es nuestro deber subrayar que la distracción de la vanguardia obrera con los planteamientos de las naciones indígenas oprimidas se realiza para soslayar el problema número uno: la cuestión de la tierra”¹⁵.

Lamentablemente, esta equivocada concepción ha sido el sustento de décadas de acción del POR, hasta el día de hoy. Si bien mediatizada por la incorporación formal del derecho de autodeterminación de las naciones originarias, sigue desvalorizando las demandas culturales y de carácter nacional de una manera sectaria mientras que perpetúa el análisis del movimiento indígena como algo homogéneo, a despecho de la realidad de las últimas décadas donde la diferenciación social ha dado lugar al desarrollo de estratos obreros, campesinos acomodados, pequeñoburgueses y aún burgueses aymaras o quechuas. Esta nueva burguesía en ascenso establece a su vez estrechas relaciones con la clase dominante nacional y encuentra representantes políticos e intelectuales en figuras de distinto tipo como Víctor Hugo Cárdenas, Fidel Surco o Santos Ramírez, por dar algunos ejemplos¹⁶.

El programa del POR, sin embargo, insiste en que “en el seno de las nacionalidades nativas no ha tenido lugar una profunda diferenciación social. Entre aymaras, quechuas, tupiguaraníes, etc., no se constata la presencia de burguesía, proletariado o de la amplia gama de la clase media. De una manera general, toda la masa campesina produce su vida social de la misma manera y en medio de la miseria extrema niveladora. (...) Las nacionalidades nativas son una herencia del pasado precapitalista y muestran rasgos diferentes a la nación burguesa, siendo uno de los más notables la falta de diferenciación social. (...) Por la forma en que los componentes de esas nacionalidades concurren en proceso de la

¹⁵ *Ibidem*, p. 131.

¹⁶ Cárdenas, ex vicepresidente del MNR durante el primer gobierno de Sánchez de Losada; Surco, senador del actual gobierno y empresario del transporte interprovincial, y Ramírez, ex senador del MAS y actualmente preso por presuntos actos de corrupción de varios millones. Hoy, personajes de extracción indígena pero socialmente acomodados abundan en las filas del oficialismo y los puestos estatales, lo que plantea el problema de cómo combatir la influencia política e ideológica de estos sectores sobre la masa indígena explotada y oprimida.

producción, que es uniforme, única, para todos ellos, cobra relevancia el rasgo de clase única. Por eso hablamos de nación-clase. No existe la menor duda de la presencia de los rasgos de nación en las masas campesinas, que ocupan la misma superficie territorial, tienen comunidad cultural, lingüística, religiosa, etc.”

El POR concluye que “Sería incorrecto plantear el problema campesino como sindical exclusivamente, esto porque existiendo la opresión nacional –con evidencia indiscutible– corresponde formular el derecho a la autodeterminación que tiene que entenderse como el derecho a que cada nación se estructure como Estado independiente.” Pero ese reconocimiento formal, incorporando la consigna sobre el “derecho de autodeterminación de las naciones oprimidas” como una frase general de “comodín” ante el inocultable despertar nacional de miles de trabajadores del campo y la ciudad, sólo sirve para negar cualquier entidad a las demandas políticas democráticas del movimiento indígena, en lugar de dirigirlas contra el estado semicolonial. Por eso el POR sólo atina a machacar una vez más que “Si tomamos en cuenta que el no resuelto problema de la tierra es el fundamental del país, sin cuya solución no puede pensarse en el desarrollo de las fuerzas productivas, se tiene que concluir que la lucha por su posesión, será el camino que conduzca a la superación de la opresión nacional”.

Con ello, el POR reduce la problemática indígena a la cuestión campesina, y niega la vitalidad y carácter progresivo de las demandas nacionales y de la lucha contra la cotidiana opresión nacional en sus manifestaciones racistas, discriminatorias y opresivas, que sufren los obreros y sectores populares, de por ejemplo, la ciudad de El Alto, que no por serlo, dejan de ser al mismo tiempo mayoritariamente aymaras. De esta manera el POR renuncia a combatir que sean el MAS y sus aliados los que las canalicen y adulteren bajo su programa de reformas políticas parciales, en el estado burgués semicolonial, las demandas democráticas de carácter nacional indígena.

LA REVOLUCIÓN OBRERA Y CAMPESINA, ÚNICA FORMA POSIBLE DE UNA GENUINA “REVOLUCIÓN INDIA”

Por nuestra parte sostenemos que las demandas nacionales de los pueblos originarios no pueden ser resueltas íntegramente por la vía de reformas democráticas, como sostiene el MAS de Evo Morales; ni reducidas bajo las consignas de lucha por la tierra, como considera el POR; ni mucho menos ser desdeñadas como si se tratara de simple discurso ideológico de un puñado de intelectuales indigenistas (como creen de manera simplista otros sectores de la izquierda, tal como el Partido Obrero de Argentino).

El capitalismo semicolonial de Bolivia, subordinado al imperialismo, se apoya en la preservación y reproducción de elementos de dominación heredados de la época colonial y de la posterior organización republicana, con sus rasgos de “colonialidad”¹⁷. La clase dominante, que se presenta como blanco-mestiza y de cultura “occidental” refuerza su derecho de propiedad, su “derecho a la explotación” y su posición dominante en la sociedad sobre la base de la discriminación étnica y cultural de las mayorías explotadas del campo y la ciudad que tienen una fuerte identificación como parte de pueblos originarios.

Al calor de la resistencia a la ofensiva neoliberal de los ‘90, y a lo largo de años de grandes movilizaciones y levantamientos, el despertar nacional de millones de oprimidos y explotados aymaras, quechuas y tupí-guaraníes, que se manifiesta en el orgullo por su pertenencia étnica y cultural, se ha constituido en un factor muy progresivo y un motor de la lucha de clases, como mostraron los bloqueos aymaras de 2000, 2001 o el levantamiento alteño de 2003.

Las reivindicaciones dirigidas contra la opresión racista en todos sus aspectos y por la liberación de los pueblos originarios, adquieren así una vitalidad renovada sobre la base de su legitimidad histórica.

El MAS, apoyándose en los estratos altos de extracción indígena –burócratas campesinos, pequeñoburgueses acomodados y burgueses–, ha actuado para canalizarlas al terreno de las reformas políticas parciales y formales en el marco del “Estado Plurinacional de Bolivia” con su nueva Constitución y sus limitadas autonomías indígenas. Así, el ascenso de masas que logró derribar al gobierno de Goni y a la “democracia pactada” neoliberal en lugar de encontrar plena satisfacción de sus profundas aspiraciones –poner fin a la ingerencia imperialista, nacionalización de los hidrocarburos, tierra y territorio, etc.– se vio expropiado políticamente y contenido bajo la estrategia de reformas y colaboración de clases con la burguesía nacional que encarna el MAS.

El “Estado Plurinacional”, como nueva forma del estado burgués semicolonial boliviano puede satisfacer las necesidades de “inclusión y reconocimiento” de las capas dirigentes de origen indígena o conceder dentro de los estrechos límites de las autonomías indígenas el “derecho al territorio” aparte de los pueblos originarios, pero no cambiará las condiciones reales de la opresión que viven millones de aymaras, quechuas y guaraníes.

Desde el punto de vista de las demandas nacional-indígenas, esto significa que la “inclusión” remueve algunos de los aspectos más irritantes de las viejas formas de dominación –y esto es una conquista arrancada por las masas–, pero las bases

¹⁷ Tomamos el concepto de Aníbal Quijano, con el que hemos discutido en la parte II de este trabajo.

materiales de que se nutren la opresión, la discriminación y el racismo se mantienen en pie: el latifundio, la propiedad privada de los medios de producción, la subordinación al capital extranjero, etc. Por tanto, acabar resueltamente con la secular opresión de los pueblos originarios significa no sólo desmontar algunos mecanismos para facilitar la “inclusión” y el reconocimiento “simbólico y cultural”, sino liquidar las fuentes materiales de esa opresión, no sólo mediante una reforma agraria radical sino quebrando las relaciones sociales de explotación capitalista, a las que el racismo les resulta funcional, y rompiendo con el imperialismo que es el garante “en última instancia” del actual orden de cosas.

La burguesía nacional hace mucho que se mostró absolutamente incapaz de resolver las tareas nacionales, industrializar el país y superar el atraso productivo con sus pesadas secuelas en la vida y la cultura populares. A pesar de las promesas del MAS de alcanzar el desarrollo en medio siglo o más, no hay camino capitalista autónomo, así sea bajo la forma de un utópico “capitalismo andino y amazónico”. El programa de colaboración de clases entre el “capital productivo” y los “movimientos sociales”, con el Estado burgués como instrumento y árbitro no puede superar el atraso estructural semicolonial del país.

Los estratos acomodados de origen indígena, como la burguesía chola y los intelectuales ligados a ella, prefieren defender el actual Estado burgués semicolonial, garantía de su posición de clase, antes que apoyar las luchas de sus hermanos de “sangre”, mientras aprovechan y utilizan formas de relacionamiento social propias de las comunidades como las que hacen a la “reciprocidad andina” o el compadrazgo, sin privarse de reproducir ciertas formas coloniales de discriminación –ahora llevadas adelante por ciertos indios contra otros indios– para enriquecerse a costa de la explotación de otros aymaras y quechuas. Su comportamiento como clase no es menos antinacional y reaccionario históricamente que el de las “élites” burguesas tradicionales.

Por tanto, en términos estratégicos, el progreso de la lucha social llevará a la polarización política en el seno de los propios pueblos originarios, y mientras una minoría acomodada cerrará filas en defensa del orden existente, la mayoría empobrecida y oprimida estará dispuesta a avanzar en su movilización.

Por tanto, creemos que las fuerzas sociales capaces de tomar en sus manos las tareas democráticas, incluida la causa de la liberación indígena, se sintetizan en la alianza de la clase obrera con las masas indígenas y populares empobrecidas del campo y la ciudad.

Sólo la revolución socialista podrá consumir una genuina liberación de los explotados y oprimidos y precisamente por tratarse de la amplia mayoría de la población que toma en sus manos sus propios destinos, esta revolución obrera y campesina será a la vez una genuina “revolución india”, que permitirá la

autodeterminación de los pueblos originarios y su desarrollo cultural, abriendo un nuevo capítulo en la historia de los pueblos indios.

Garantizar sin ambigüedades el pleno derecho a la autodeterminación para que los pueblos originarios decidan su propio destino, no significa adoptar el programa de un estado independiente para cada pueblo —sólo algunos pocos indianistas sin base social demandan “volver al Qullasuyu” como un Estado Aymara separado—, sino precisamente eso: apoyar consecuentemente que los pueblos originarios tengan pleno derecho a decidir sobre las formas de organización política y autogobierno (incluso a un Estado propio, si lo creyeran necesario) que garanticen su autonomía, el derecho a la tierra y el territorio, al desarrollo de su cultura, la extirpación de las lacras racistas en la sociedad, etc.

Esto sólo puede lograrse expulsando al imperialismo y expropiando a los explotadores nativos mediante la toma del poder por las masas autoorganizadas y la construcción de una república obrera y campesina, en la que será posible iniciar el desarrollo económico, social, político y cultural siempre negado a los pueblos originarios por el Estado burgués, para construir mancomunadamente la transición al socialismo junto a los otros pueblos de América y el mundo.



Primera Parte

La comunidad y la hibridez del mundo agrario nacional

INTRODUCCIÓN

Es un error extendido creer que la comunidad sólo puede sobrevivir ante la inexistencia de relaciones mercantiles, y por lo tanto declararla directamente inexistente o absolutamente degradada, ya que la relación con el mercado e incluso la producción agrícola destinada al mercado es una realidad en todos los Andes. Hoy los campesinos-comunarios no pueden, y tampoco lo desean, sustraerse al consumo y utilización de productos industriales, de la tecnología, y de la variedad de artículos que se han convertido en necesidades de primer orden¹. Enrique Mayer, definía de la siguiente forma a la comunidad andina: “Las comunidades son un grupo de familias que se juntan para colaborar en la provisión de servicios comunes. Cuentan con un territorio para administrarlo y manejar los recursos que allí se encuentran. Además son pueblos que administran los servicios básicos de agua y desagüe, salud y educación. Cuentan con una riqueza intangible con la cual se identifican en sus fiestas, su historia, sus mitos y tradiciones que representan una fuente invaluable de solidaridad social y de rica acumulación de conocimientos y sabiduría. Más importante aún: está la capacidad de organizarse y de autogobernarse”².

Sin embargo esta primera definición adolece de una debilidad y es que no puede terminar de explicar de dónde deviene la fuerza de “persuasión” del conjunto de la comunidad sobre sus integrantes. ¿Cuál es la forma del proceso y organización del trabajo? ¿En qué formas de propiedad y posesión de la tierra y los recursos se asienta? ¿Qué tipo de relación han establecido las comunidades con el mundo urbano? ¿Cuál es realmente la importancia económica, política

1 Productos como el arroz, los fideos, enlatados, o diversas mercancías de origen industrial, forman ya parte de la canasta básica del campesinado y de las comunidades.

2 Mayer, Enrique, *Propiedad comunal y desarrollo. Conferencia presentada al Congreso de la República del Perú*, Octubre 1996. Edición electrónica en http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EM_Congreso.html. Una versión anterior de esta conferencia en Mayer, Rostworowski, Macera et al., *El Perú en los albores del siglo XXI: Ciclo de conferencias 1996/97*, Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997

y cultural de este tipo de organización social, cuando el capitalismo ha logrado penetrar en todos los poros de la sociedad?

Para empezar a responder estos interrogantes, narraremos una anécdota que pudimos conocer, gracias a la presencia de nuestra organización entre los trabajadores alteños, quienes poseen vínculos muy estrechos con las comunidades del altiplano. En la comunidad “Jihuakuta”, a dos horas de la ciudad de La Paz, llegó un par de años atrás una inspección del Ministerio de Educación para verificar la cantidad de alumnos que pasaban clases, y al constatar que sólo había tres alumnos en un aula, el Ministerio resolvió retirar los ítems correspondientes a esa escuela. Ante esta situación se llevó a cabo una asamblea de la comunidad y se resolvió, que los que se consideraban comunarios del lugar, si no deseaban perder sus parcelas, estaban obligados a traer a sus hijos a estudiar en la comunidad. Ante esta resolución los abuelos se dirigieron a la ciudad de El Alto donde viven y trabajan la mayoría de sus hijos y decidieron llevar a los niños con ellos, con el objetivo de que la comunidad no pierda los ítems de la escuela. ¿De dónde surge tanta disciplina, tanta fuerza de convencimiento sobre el conjunto de los integrantes? De la propiedad colectiva, común de la tierra. Al seguir indagando, consultando si se le había sacado a alguien su derecho a la posesión de su parcela, la respuesta fue sencilla, “No, no es nuestra intención hacer una maldad a nadie”³, es decir, la resolución aunque tiene un aspecto coercitivo, fue un llamado al orden a los comunarios, un intento de que se respeten el equilibrio entre derechos al interior de la comunidad, como el usufructo y posesión de la tierra, y obligaciones para con la comunidad, obligaciones que abarcan desde el trabajo colectivo para las tareas escolares, infraestructura de los centros de salud, hasta los labores que pueden estar vinculadas a seguridad, justicia comunitaria o incluso de movilización por diversas demandas que sean claves para la comunidad.

Elementos y tradiciones de esa disciplina comunal han logrado permear incluso en las organizaciones obreras, vecinales y populares en general, junto a componentes culturales que también se han incorporado a las formas de relacionamiento de los sectores populares urbanos, como la reciprocidad “andina”. Esos elementos son los que idealizados, sirven de fuente de inspiración a sectores de la intelectualidad universitaria y a una variedad de populismos urbanos, que nutren y alimentan las tendencias ideológico-políticas del indianismo y del indigenismo.

En las líneas siguientes se quiere bosquejar rápidamente cuál es la situación de las comunidades campesinas, y su grado de interrelación con el mercado. Si en la exposición nos hemos visto obligados a fragmentar distintos aspectos de la vida comunal, esto no significa que deban comprenderse de esa manera, sino que

³ Entrevista realizada a Edmundo Mamani de la comunidad Jihuakuta.

debemos abordar la comunidad como una totalidad, en donde existe una profunda interrelación entre, por ejemplo, las formas de propiedad, la posesión de la tierra, los recursos naturales y la organización del trabajo (aynuqas o mantas) que se desprenden de esta forma de propiedad, así como los componentes culturales que cumplen un rol importante en todo el proceso de producción agrícola, como son las formas de reciprocidad y cooperación (ayni, minka, mita, etc.).

ACCESO, PROPIEDAD Y TENENCIA DE LA TIERRA

En el presente trabajo abordaremos sólo uno de los múltiples aspectos de la cuestión agraria en Bolivia, el que se refiere a las comunidades de la región occidental del país y más específicamente la forma de propiedad y uso de la tierra en las comunidades de los pueblos originarios. De hecho, la problemática agraria en el país no se agota en el problema de la concentración de tierras en manos privadas y del latifundio, cuestión fundamental y de inmediatas implicaciones político-sociales, sino que existen otras aristas que merecen ser analizadas para forjar un programa capaz de impulsar la transformación de nuestras estructuras agrarias.

Al bosquejar un primer abordaje de la estructura agraria nacional, se percibe el peso dominante de la gran propiedad privada, de tipo capitalista y latifundia-ria, cuyo núcleo es un estrato muy concentrado de unos 100 clanes familiares que controlan alrededor de 25 millones de has., de las mejores tierras en el Oriente, la Amazonia y el Sudeste chaqueño.

Según un estudio, el conjunto de las grandes y medianas propiedades de tipo comercial lo constituyen unas 23.000 explotaciones de más de 100 Has., basadas en el uso extensivo de la tierra, como es en las haciendas ganaderas, y con un importante núcleo de empresas más capitalizadas, volcadas a cultivos agroindustriales y exportables, como la soja. Por debajo, hay una capa intermedia de apróximadamente 50 a 60.000 unidades de entre 20 y 100 has., que incluye a pequeños productores y campesinos acomodados, siendo frecuente en las áreas de colonización y en los valles, aunque también en el Altiplano. En la base de esta "pirámide" hay unas 600.000 unidades campesinas, en su mayor parte en Occidente (Altiplano y Valles)⁴.

Un análisis más desarrollado deberá incorporar muchos otros elementos (nivel de inversión, empleo o no de mano de obra asalariada, condiciones de posesión y usufructo de la tierra, productividad media del suelo, etc.) pero esos datos básicos dan muestra del panorama a seis décadas de la reforma agraria del '53.

⁴ Vargas Vega, John D. (Coord.), *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, La Paz, CIDES-UMSA/CIPCA/FUNDACIÓN TIERRA, 2003.

SUPERFICIE DISTRIBUIDA POR BENEFICIARIO SEGÚN CLASE DE PROPIEDAD (1953-1993)

Clases de Propiedad	Número de Expedientes	Beneficiarios (B)	% (B)	Superficie (S) en ha.	% (S)	Promedio
Pequeña	26.639	269.179	35,44	4.850.838,8281	8,46	18,0209
Mediana	13.555	123.567	16,27	16.231.728,8796	28,32	131,3597
Empresa	4.147	17.005	2,24	23.011.055,2333	40,16	1.353,1935
Solar Campesino	548	3.999	0,53	23.866,1021	0,04	5,9680
Propiedad Comunitaria	2.990	333.403	43,90	12.289.511,1437	21,45	36,8608
Sin Dato	581	12.283	1,62	898.322,5654	1,57	73,1354
Total	48.460	759.436	100,00	57.305.322,7522	100,00	75,4577

Fuente: *La reforma agraria boliviana, Resumen Histórico de sus Marchas y Comamarchas*, FAO. Consulta de Expertos en Reforma Agraria en América Latina, Santiago de Chile, 11 y 12 de diciembre de 2006.

Los datos del INRA, permiten elaborar un panorama más preciso, sobre la base de las formas de propiedad para el total de superficies tramitadas en esa institución entre 1953 y 1993. Un estudio de la FAO determina que 4.147 empresas –sólo el 2,24% de los beneficiarios- recibieron 23 millones de hectáreas –un 40% de la tierra distribuida. En el otro extremo, la propiedad comunera constituye el 21.45% de la superficie distribuida pero abarca al 43.90% del total de beneficiarios.

Además hay que señalar que existe una enorme extensión de superficie con diversos derechos propietarios superpuestos, lo que es una de las causas de la problemática agraria en Bolivia, problemática que se traduce no solamente en la lucha de los campesinos sin tierra contra el latifundio, sino también en conflictos de comunidades originarias y colonizadores (por ejemplo, Lecos y campesinos en el Madidi, o los Guarayos y campesinos en San Julián, Santa Cruz), o entre comunidades y zonas de explotación minera (Amayapampa, Himalaya, Illimani, etc). Transcribimos a continuación un cuadro publicado por el CEJIS, donde se puede ver esta superposición de derechos:

“BOLIVIA: TIERRAS CLASIFICADAS Y DISTRIBUIDAS” (1997)

Tipo de distribución	Extensión / has.
Áreas protegidas	14'271.000
Concesiones forestales	5'477.728
Tierras en concesión minera	12'067.000
Tierras en contrato Hidrocarburífero	16'603.000
Tierras dotadas por el CNRA-INC	44'180.292
Cuerpos de agua, salares, nevados y otros	2'636.594
Tierras forestales inmovilizadas	15'224.000
Total hectáreas distribuidas y clasificadas	110'459.614
Total hectáreas Bolivia	109.858.100
Saldo	(-) 601. 514

Fuente: Chisaka, Keiko, *Tesis de Grado*, Universidad Mayor de San Simón, CENDA/CESU, 2003. Tomado del INRA, Lavadenz I. febrero 1997, De Vries A. CPTI-CIDOB, Art. Primero, N° 4 CEJIS, 1999.

A este importante “déficit” de tierras, en un país con una densidad de población de apenas 8,4 habitantes por kilómetro cuadrado, se le agregan problemas heredados de la reforma agraria movimientista. Así por ejemplo desde el punto de vista jurídico, el actual INRA, reconoce 6 formas de propiedad agraria: Solar Campesino, Pequeña Propiedad, Mediana Propiedad, Empresa Agropecuaria, Tierras Comunitarias de Origen (TCO), Tierras Comunitarias. Estas no están distribuidas geográficamente en forma homogénea, y esa simple enumeración muestra, grosso modo, la hibridez de nuestro mundo agrario, donde conviven formas productivas con inversión de capital y cierto desarrollo en tecnología, junto a pequeños productores y comunidades que cultivan y pastorean como lo hacían sus tatarabuelos hace más de un siglo atrás. Por ejemplo, en el oriente y sudeste del país, nos encontramos con la figura legal de “empresa agropecuaria”, lo que encubre la extensión del latifundio⁵, y que cuando es trabajada como en el sector sojero, lo es en formas avanzadas de producción capitalista y con el empleo de trabajo asalariado. En algunos nichos productivos, el uso de tecnología de punta está al servicio del patrón de acumulación agrario basado en la producción de exportación, esencialmente de soya y oleaginosas, y convive junto a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), figura incorporada en los años ‘90 con la Ley INRA.

Mientras en esas zonas del país las formas de organización del trabajo basadas en la propiedad y uso individual de la tierra están generalizadas, en el Occidente tenemos que, además de las TCO’s están las “tierras comunitarias”⁶, las cuales producto de una mayor densidad poblacional junto a un avanzado proceso de desertificación y erosión de suelos⁷, concentrado en los departamentos de La Paz,

5 Si el constitucionalismo social de Toro estableció el límite máximo para la propiedad agraria en 2500 hectáreas, (Vice ministerio de tierras, *La Nueva Política de tierras-Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*, marzo del 2008) la reforma del ‘53 llevó esa cifra a 50 mil hectáreas, y la Ley INRA, mantuvo este límite pero con el agregado de que: ‘La superficie máxima de la propiedad privada se determina teniendo en cuenta sólo las extensiones económicamente cultivables’ (DL. 3464, Art. 13), es decir que. “Al someter a medición o determinación solamente las áreas cultivables, existe la posibilidad de titular grandes extensiones de tierra, no aptas para cultivo pero con otra vocación productiva dentro de las propiedades reconocidas y tituladas” Chisaka, Keiko, *op. cit.*

6 La distinción entre tierra comunitaria y Tierra Comunitaria de origen, radica en que la primera hace referencia solo a la tierra destinada a la agricultura y pastoreo, es decir hasta 40 cm desde la superficie, mientras que la TCO hace referencia al **territorio** que ancestralmente ocuparían esas comunidades y que ya incluye no solo la tierra sino el conjunto de recursos naturales contenidos.

7 Entre el 25% (según fuentes de la Fundación Solón, TUNUPA, *Análisis y Propuestas frente a la Ley INRA*, noviembre 2001, p. 3, citado en Chisaka, Keiko, *op. cit.*), y el 40% del territorio nacional se encuentra afectado por el problema de la erosión y la creciente tendencia a la desertificación. El Ministerio de Desarrollo Rural y Medio Ambiente, en la pagina 17 del texto citado nos informa que: “En el otro extremo Bolivia se encuentra entre los países mas expuestos a la desertificación, que afecta aproximadamente el 41% (451 mil km cuadrados) de su territorio. El desuso o el manejo deficiente de estas áreas se traduce en una disminución de la capacidad productiva y la perdida pro-

Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba y combinado con una agricultura de tipo extensivo, han dado origen a un extendido minifundio de muy baja productividad, como forma de tenencia de la tierra. Sin embargo este minifundio es virtualmente ignorado por el INRA debido a la prohibición formal de subdivisión del “solar campesino” y de la “pequeña propiedad”, norma heredada de la reforma agraria de 1953 y reafirmada en la ley INRA de 1996.

Si en el Oriente predomina la forma industrial del trabajo agrario, junto a los pequeños y medianos productores, en el Occidente la organización del trabajo se da sobre la base de **usos y costumbres**, basado esencialmente en el trabajo familiar y con la cooperación basada en formas de reciprocidad andina. A estos contrastes y desigualdades, debemos agregar que en las zonas de valle, existe una combinación de diversas formas de propiedad y de trabajo, desde las que son claramente industriales hasta las que son desarrolladas sobre la base de la propiedad comunal.

La comprensión de estas profundas desigualdades desde el punto de vista de la incorporación de capital, tecnológico, propiedad, formas productivas e incluso culturales que recorren el complejo mundo agrario nacional, constituyen el marco para una primera aproximación al estudio de la “Comunidad”, ya que la hibridez de la que hablamos en el ámbito nacional, se complejiza aun más cuando tratamos de entender las desigualdades, diferencias, similitudes y aspectos comunes de las comunidades, que por su origen pueden ser divididas entre las comunidades que estuvieron sujetas al régimen de hacienda hasta la reforma de 1953 y las comunidades “originarias”, valga la redundancia, o libres. También podemos distinguirlas en función de la proximidad o no a los mercados campesinos o las vías de acceso a los mismos, y por ende su desigual relacionamiento e integración con el mercado y con lo que algunos autores denominan “la lógica occidental” o urbana⁸. Esta desigual penetración del mercado en las comunidades, es lo que

gresiva de suelos cultivables.” (Vice Ministerio de Tierras, *La Nueva Política de tierras-Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, op. cit.*). Este elevadísimo porcentaje se concentra en el occidente del país, provocando tendencias cada vez más fuertes a la expulsión poblacional hacia zonas de oriente buscando extender la frontera agrícola, pero agravando el problema de la deforestación. En Bolivia, según la misma fuente, en la última década se ha duplicado de 150 mil hectáreas desforestadas anualmente, mediante la práctica del “chaqueo” a 300 mil hectáreas anuales.

8 La comprensión de la proximidad o lejanía de los mercados de distribución y abastecimiento no solo es importante por el grado de contacto que puede haber entre sectores indígenas y mestizos y por lo tanto de formas de relacionamiento distinto, sino y en especial porque el transporte implica la obtención y el desarrollo de una renta diferencial con respecto a otras “comunidades”, ya que como plantea Ernest Mandel, existen dos tipos diferentes de renta diferencial, uno dado por la productividad natural del suelo y otra que esta dada por la proximidad o no a los mercados así como inversiones que pudieran hacer aumentar la productividad. Si prescindimos de las inversiones y consideramos aproximadamente similares los rendimientos del suelo y del trabajo tenemos que la desigualdad que puede provocar el surgimiento de una pequeña renta diferencial en el altiplano es la proximidad a los

impide hablar de la comunidad como una formación social homogénea. Sin embargo, un elemento común que permite estudiar y comprender sus potencialidades económicas, sociales o políticas es el carácter de la propiedad de la tierra y las formas de organización del trabajo que se desprenden de este carácter. El elemento básico que puede permitirnos una segunda aproximación a la comunidad, es la propiedad colectiva de la tierra.

a) Propiedad colectiva y usufructo individual

Para comprender la magnitud e influencia de la propiedad comunitaria en Bolivia, debemos recurrir a los balances oficiales que el INRA y el extinto CNRA⁹ fueron publicando. Desde 1953, fecha de promulgación de la ley de Reforma Agraria luego de la revolución, hasta 1993, momento en que se empieza a elaborar un nuevo proyecto agrario que culminará con la Ley 1715, el CNRA había otorgado “algún tipo de derecho (no la titulación necesariamente) sobre aproximadamente 57 millones de hectáreas a cerca de 760 mil beneficiarios, de la siguiente forma: – La empresa agropecuaria concentra 40% de la superficie distribuida y representa el 2% de los beneficiarios de la distribución. – La propiedad mediana concentra 28% de la tierra distribuida y representa el 16% de los beneficiarios de la distribución. – La propiedad pequeña y el solar campesino reúnen 9% de la tierra distribuida y representan el 36% de la distribución. – **La propiedad comunaria concentra el 21% de la tierra distribuida y representa el 44% de los beneficiarios de la distribución**”¹⁰, es decir, según la misma fuente, **12,2 millones de hectáreas distribuidas en 600 mil unidades familiares** tanto de comunarios como pequeños propietarios. Estas cifras que pueden sorprender por su magnitud, sin embargo, tienen el problema de que no todas esas hectáreas son cultivables, no sólo por los problemas de desertificación y erosión, sino por la misma topografía de los Andes, lo que agrava los problemas y las desigualdades en los mecanismos de distribución de tierras. Pese a todas las medidas políticas, administrativas y legales tomadas a lo largo de la historia para disolver la comunidad, como veremos más adelante, el grueso de la propiedad agraria en los Andes peruanos y bolivianos es de carácter comunal¹¹, con diversas formas y grados de relacionamiento con

centros de venta. Esto es lo que ha animado al surgimiento de lo que conocemos como rescatis, o la encarnación del capital comercial-usuario. Véase Mandel, Ernest, *Tratado de Economía Marxista*, Tomo II, México, Era, 1969, pp. 21-42.

⁹ Instituto Nacional de Reforma Agraria y Consejo Nacional de Reforma Agraria respectivamente.

¹⁰ *La Nueva Política de tierras*, op.cit, p.9. Las negritas son nuestras.

¹¹ A los datos arriba mencionados, hay que agregar que en Perú, tenemos los siguientes datos: “Unas

la producción y el mercado capitalista. Si la propiedad es comunal, eso no significa que *el conjunto* del proceso productivo sea colectivo, ni tampoco que se dividan las utilidades colectivamente¹², puesto que la *posesión o tenencia* de determinados espacios de la tierra cultivable son de carácter privado o familiar. Como una primera definición tenemos que: “Entendemos por **Tenencia**, la posesión y control de la tierra y el conjunto de recursos relacionados con ella, por parte de grupos comunales y familias; posesión y control que a través de diferentes normas, permite, limita, prohíbe, y establece obligaciones respecto al acceso, uso, manejo, disposición y aprovechamiento de dichos recursos. La tenencia puede no estar respaldada en formas propietarias legales o derechos adquiridos y reconocidos mediante títulos. Se encuentra basada en un **reconocimiento social** formalizado a través de instituciones sociales. (...) Para hablar de **tenencia** de tierra y otros recursos naturales, debemos prestar atención a las normas comunales basadas en los “**usos y costumbres**”¹³ de las comunidades campesinas, referidas a las subcategorías de: acceso, uso, aprovechamiento, distribución, manejo y gestión, establecidas dentro las normas de la comunidad para el manejo de los recursos naturales”¹⁴.

dos millones de personas son comuneros en más de cinco mil comunidades campesinas oficialmente reconocidas. Las comunidades ocupan el 37% de la superficie registrada por las unidades agrarias del país. En los departamentos de Puno, Cusco, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Junín, y Lima, la forma comunal ocupa desde el 87% hasta el 40% de la superficie de tierras departamentales. Estas cifras serían aún mayores si nos restringimos a medir exclusivamente las regiones naturales características de la sierra.” Mayer, Enrique, *Propiedad comunal y desarrollo*. Conferencia presentada al Congreso de la República del Perú, Octubre 1996.

12 La idealización de las comunidades no solo es un patrimonio de las organizaciones políticas o sociales sino también desde el mismo Estado, cuando en la mencionada publicación del Ministerio de Desarrollo Rural Agropecuario y Medio Ambiente se afirma: “La producción de alimentos y de materias primas para las artesanías, es la razón del aprovechamiento de la tierra, mientras la preservación de los recursos y la reciprocidad en el compartir de los beneficios, es el eje de la organización social.” Cuando todo el mundo conoce y mucho más los comunarios que los beneficios no se comparten, ahí no hay reciprocidad, salvo cuando una familia esta obligada a cumplir con los servicios a la comunidad ejerciendo cargos, que deberá costear con su propio dinero. *La Nueva Política de Tierras, op. cit.*, p. 3.

13 “Las costumbres de la organización han venido desde tiempos pasados, desde tiempos remotos. Ahora en este tiempo las normas que nosotros manejamos no están escritas, pero si en la organización tenemos representantes como dirigentes, sus miembros que se dedican a normar, a manejar la región como por ejemplo por aynuqas, de esa forma nosotros vivimos en nuestras comunidades, no es necesario para nosotros, no es importante para nosotros escribir en hojas que todavía los llamamos aphis, Para nosotros como vivimos en colectividad, una sociedad nos organizamos, la organización es pilar fundamental para construir nuestras normas o sea nosotros mismos nos normamos según nuestra organización, para nosotros lo mas importante es la organización y mediante la organización todo lo podemos hacer.” (Comunario de San Isidro, 2002). Citado por Chisaka, Keiko, *op. cit.*

14 *Ibidem*, p. 27.

Si la posesión o tenencia de la tierra dentro de las comunidades es producto del reconocimiento social y la pertenencia a la comunidad, la propiedad¹⁵, sólo puede ser otorgada por el Estado a través de las correspondientes instituciones, en este caso el INRA. Esta dualidad entre el carácter de la propiedad colectiva y el carácter de la posesión privada de determinados espacios comunales fue muy pocas veces correctamente estudiada y comprendida. Lamentablemente, incluso corrientes que se reclaman marxistas, como el POR y otras, llegaron a hablar del campesinado andino como si tuviera características similares al pequeño chacarero argentino o al campesino alemán o francés, incomprensión teórica de consecuencias políticas prácticas que facilitó el surgimiento de corrientes indianistas e indigenistas que se apoyaron en tales afirmaciones equivocadas para combatir al marxismo en su conjunto.

b) Acceso a la tenencia de la tierra: mercantilización de derechos y deberes

Establecida esa primera distinción entre la **propiedad**, reconocida por el Estado a través de la titulación, y la **tenencia** o **posesión**, reconocida por la comunidad, se plantea la cuestión de cómo acceder en la comunidad a una determinada porción de tierra destinada a la producción agrícola. Existen varias modalidades, siendo el primer requisito para acceder a tierras de la comunidad, ser parte de la propia comunidad, es decir ser originario del lugar o ser **reconocido** como miembro de la comunidad como “**agregado**”, producto de cumplir alguna función social que lo habilite como tal, –como puede ser el maestro de la escuela– en las asambleas comunales, o –dependiendo de la zona–, estar afiliado y reconocido por el sindicato agrario¹⁶. A esta modalidad de acceso a la tierra, deben sujetarse quienes deciden “comprar” la tierra. Así, por ejemplo si algún comunario se va definitivamente, está imposibilitado de vender la tierra, pero lo que sí puede hacer es transferir sus derechos en la comunidad y sus obligaciones por un monto de dinero, que normalmente es muy inferior de lo que valdría la tierra si estuviera titularizada. Para este tipo de compra, sin embargo, se debe contar con el consen-

¹⁵ El INRA posee dos formas legales para la entrega del derecho propietario sobre la tierra, siendo la **dotación** la forma de restituir su derecho propietario a las comunidades generalmente ex Hacienda, y por lo tanto esta transferencia del derecho propietario se realiza en forma gratuita, y la **adjudicación** que se realiza a través de la venta de tierras fiscales.

¹⁶ “En el caso de la Comunidad de San Isidro, encontramos varias formas de acceso a la tierra, siendo un requisito fundamental para acceder a ellas, el pertenecer o afiliarse al sindicato, no se permite el acceso a tierras a personas ajenas a la comunidad, ejerciéndose de esta manera un control social para conservar las tierras que actualmente posee la comunidad”. Chisaka, Keiko, op.cit.

timiento de la comunidad, y luego de haber intentado transferir estos derechos y obligaciones a miembros o parientes de comunarios del lugar. Como vemos la lógica mercantil se encuentra presente, no obstante, la misma está combinada con usos y costumbres y formas de propiedad que no son propios de una economía mercantil, ya que estas formas de transferencia obligan al comprador a sujetarse a las reglas y normas establecidas por la comunidad: “Por otra parte, el nuevo propietario, debe por lo general, afiliarse al sindicato y cumplir con todas las obligaciones de los afiliados: pago de cuotas sindicales, participación en las reuniones de toma de decisión, participación de los trabajos comunales establecidos, entre otros. Otro de los aspectos que refleja este control sindical sobre las transacciones de compra-venta de terrenos, se refiere a que el vendedor debe necesariamente informar a la organización su interés de realizar la transacción, informando además sobre quién es el futuro comprador”¹⁷.

Si antaño era una tradición que cuando una pareja joven se casaba, el sindicato, la comunidad o las autoridades tradicionales estaban obligadas a dotar de tierras a esta pareja¹⁸, la creciente minifundización del agro está llevando a la pérdida de esta práctica, expulsando a la juventud hacia las zonas urbanas o de colonización¹⁹ y quedando como única forma gratuita de acceder a la tierra, la vía de la herencia familiar. Este problema de la minifundización es mucho más grave en las comunidades ex hacienda, ya que en las mismas se produjeron importantes avances en la titulación individual como subproducto de la reforma del '53, y debido al artículo 48 de la Ley INRA, el cual impide la parcelación o subdivisión del solar campesino o de la pequeña propiedad²⁰, ésta ha venido sufriendo la *parcelación sin títulos*, a partir de los derechos hereditarios sucesivos

17 Ídem.

18 “Yo tengo 36 años, mi esposa tiene 30 años, tengo 5 hijos, una Mujer de 9 años, varoncito tengo de 6 años y medio, otro de 3 años y medio, otro de un año medio no mas todavía, otro recién es bebe. Ya están en la escuela dos, están en Piusilla. Tenemos terrenitos en los tres tipos de tierra: en wata, temporal, lluqchi. Tenemos en un año, tenemos cuatro pedacitos en wata, en temporal tenemos así cuatro pedazos, o cinco, en lluqchi también tenemos más chiquitos, casi tres pedazos. Un pedazo es casi, como para que entre una carga de semilla o media carga, así no mas tenemos. No son grandes. Cuando crezcan mis hijos va a estar difícil, no hay otras tierras, dentro de Piusilla, si se casa una pareja joven no hay para darle otro terreno, cada cual cuando nos casamos entonces nos quedamos con nuestra herencia.” Testimonios recogidos en taller colectivo con comunarios de San Isidro, junio 2002, en Chisaka, Keiko, op.cit.

19 “Si se casan digamos una pareja joven y quieren tierra para trabajar, solamente lo que les dejan de herencia sus papas no mas tienen, ya no hay reservas del sindicato, en Altamachi, todavía tienen”, Ídem.

20 Los límites de la pequeña propiedad están establecidos por la Ley INRA entre 3 y 35 hectáreas, dependiendo de la región y la topografía. “La nueva política de tierras, reconducción comunitaria de la reforma agraria”, p. 35, Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente.

con tres o hasta cuatro generaciones²¹. Por tomar un ejemplo, en Morochata, departamento de Cochabamba ocurre que: “Generalmente, las herencias se respaldan en documentos originales procedentes del periodo de dotación tras la abolición del régimen hacendal, las transferencias posteriores se realizan mediante documentos de transferencia elaborados con el aval de la organización sindical y registrados en los **libros de actas del sindicato** agrario de la comunidad, hecho que legitima la transferencia a nivel comunal, contando con el respaldo de los dirigentes de la organización sindical y la autoridad originaria: alcalde comunal. Sin embargo, estas transferencias no representan documentos que garanticen los derechos propietarios fuera del entorno comunal”²².

Esta hibridez de nuestro mundo agrario, donde se combinan formas de propiedad heredadas de sistemas productivos no capitalistas, con formas de relacionamiento y de intercambio cada vez más condicionadas por el mercado, se puede observar más claramente en el hecho de que, ante la creciente escasez de tierras, en el Occidente y, particularmente, en las comunidades ex hacienda, muchas familias se ven obligadas a recurrir a mecanismos que son patrimonio de una lógica productiva capitalista y cada vez menos comunal, como son el **trabajo “al partido” y el arrendamiento** de tierras.

El trabajo “al partido”, hace referencia a una forma de acuerdo comercial en que una parte suministra la tierra para ser trabajada y la otra parte –no poseedora de tierras– suministra las semillas y el trabajo necesario para llevar adelante la producción, luego lo cosechado se “parte” en porciones iguales para ambos. Esta modalidad evidencia ya una mercantilización rentista de la tierra. Así mismo el arriendo de tierras, implica una relación claramente comercial, en la que el arrendatario está obligado a sujetarse a las normas comunales para el uso y manejo de suelos y

21 La Ley INRA, en su artículo 48, manifiesta el principio de indivisibilidad de las propiedades agrarias: “La propiedad agraria, bajo ningún título podrá dividirse en superficies menores a las establecidas para la pequeña propiedad. Las sucesiones hereditarias se mantendrán bajo régimen de indivisión forzosa. Con excepción del solar campesino, (El Solar Campesino constituye el lugar de residencia del campesino y su familia. Es indivisible y tiene carácter de patrimonio familiar inembargable) la propiedad agraria tampoco podrá titularse en superficies menores a la pequeña propiedad.” Por este motivo muchos de los herederos de las tierras tituladas durante el proceso de la Reforma Agraria se mantienen como poseedores legales de la tierra, por tratarse de posesiones previas a la promulgación de la Ley INRA, pero privados del derecho de titulación por tratarse en muchos casos de extensiones menores a la pequeña propiedad.

22 “Una norma comunal generalizada en todos los sindicatos es que cuando la pareja no tiene hijos y fallece, la tierra pasa a manos del sindicato, de modo que éste luego dispone de ella, para su redistribución, dando preferencia a las familias sin tierra o con tierra insuficiente, al igual que a las mujeres que quedaron viudas o fueron abandonadas. Situación similar sucedería cuando la gente abandona sus parcelas, aunque éste no es un hecho generalizado dada la demanda de tierras por parte de comunarios “sobras”, los migrantes que dejan eventualmente sus tierras, las arriendan o las dejan con contratos ‘en compañía’ o ‘al partido’. Chisaka, Keiko, op.cit.

aguas, y en muchos casos está obligado a afiliarse al sindicato u obtener la autorización de las autoridades tradicionales, dependiendo de las regiones y comunidades.

Planteada esta distinción entre la propiedad, la tenencia y las diversas formas de acceso, podemos ahora sí avanzar hacia una nueva aproximación a las formas comunales de organización, centrando la mirada en el proceso histórico mediante el cual fueron adquiriendo la particular hibridez de la que hablamos.

DESCOMPOSICIÓN, RESISTENCIA Y ADAPTACIÓN DE LA COMUNIDAD

Es evidente que la comunidad actual, aunque tiene su origen en la comunidad andina anterior a la conquista española. Ha sufrido múltiples cambios y no es idéntica a ella.

La importancia histórica para el desarrollo civilizatorio de las antiguas comunidades había sido anticipada por Marx, si bien no estudió en detalle las comunidades andinas²³. En los Andes (como en Mesoamérica) sorprende el nivel de organización social que alcanzaron los pueblos precolombinos y que tiene por base la comunidad originaria. En el caso andino, si tomamos en cuenta las diversas formas de cooperación, como la mita, el ayni, la minka y la organización del trabajo como las aynuqas o mantas, se extendió por una amplísima zona geográfica y varios millones de pobladores, que se extendía desde el sur colombiano hasta el norte chileno y argentino. El desarrollo de las diversas formas de cooperación obedeció, por un lado, a las dificultades naturales a las que se debía hacer frente, para el desarrollo de la agricultura en “suelos frágiles” a elevadas alturas. Por el otro, a la misma técnica que fueron desarrollando las comunidades, como el sistema de control vertical de pisos ecológicos que permitía abastecer a las comunidades de productos y frutos de diversas altitudes, poniendo serios límites al desarrollo de la acción disolvente de la economía mercantil²⁴, pero exigiendo, a

²³ Carlos Marx escribió que “La entidad comunitaria tribal, la entidad comunitaria natural no aparece como **resultado**, sino como supuesto de la **apropiación colectiva** (temporaria) del suelo y de su utilización... Una condición natural de producción para el individuo viviente es su pertenencia a una sociedad natural, tribu, etc. Esta es ya condición, por ejemplo, para su lenguaje. Su propia existencia productiva se da sólo bajo esa condición (...) (La unidad comunitaria) tiene su realidad viviente en un modo determinado de la producción misma, un modo que aparece tanto como comportamiento de los individuos entre sí cuanto como comportamiento activo determinado de ellos con la naturaleza (el trabajo familiar, a menudo trabajo comunitario). Como primera gran fuerza de producción se presenta la comunidad misma, según el tipo particular de condiciones de producción (por ejemplo, ganadería, agricultura), se desarrollan modos de producción”. *Marx, Carlos*, “Formaciones que preceden a la producción capitalista”, en *Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1986.

²⁴ El *control vertical de los pisos ecológicos*, o *técnica del archipiélago* como algunos historiadores la han denominado, se basa en la posesión comunal de distintos espacios físicos en diversas altitudes,

su vez, las más variadas formas de colaboración y organización para garantizar las satisfacciones de las necesidades del conjunto de las comunidades.

El desarrollo de la economía colonial, que empezó por la apropiación de las tierras, ignoró la existencia de esta forma de organización territorial discontinua, iniciando su disolución al cortar el acceso a los diversos pisos ecológicos, introduciendo de esta forma a las comunidades en la economía mercantil para poder obtener los productos que antes producían ellas mismas. El primer golpe al control vertical de pisos ecológicos lo daría el Virrey Toledo en 1570 al inaugurar el sistema de reducciones continuas²⁵. Posteriormente, la República, y Bolívar, el primero de ellos, con el decreto de disolución de la propiedad comunal y el fin del pago de tributos coloniales en 1824, van a dar inicio a uno de los períodos más importantes de ataques a la economía comunal. En Bolívar, el guiar de su práctica radicaba en la creencia que la propiedad del suelo en forma individual es lo que podría transformar a los indígenas en genuinos ciudadanos, capaces de sostener sobre sus hombros la construcción de Repúblicas “modernas”, inaugurando con su decreto y su “razón” una nueva oleada de ataque a la comunidad y saqueo redoblado de tierras que pesó sobre los pueblos indígenas, sin que tal transformación en ciudadanos fuera permitida por las clases dominantes locales.

a) El tributo indigenal

El periodo republicano encontrará a las nuevas clases dominantes, en un momento particularmente difícil producto de la decadencia del patrón de acumulación basado en la minería de la plata, sin que se vislumbrara claramente otra forma de acumulación. El naciente Estado se vio obligado a vivir del tributo agrario que se les impuso a las comunidades, pero con un resultado absolutamente contradic-

que eran aprovechados por las comunidades poseedoras del territorio. Se la llama también técnica del archipiélago, ya que estas posesiones no significaban el ejercicio de un control político o militar de los territorios intermedios entre estos pisos. Con la dominación Inca, este sistema se extendió al conjunto del imperio, ya sea facilitando acceso a diversas altitudes y territorios de las comunidades y etnias que la precisaban y consolidando otras. Los únicos pueblos que no llegaron a desarrollar estas técnicas son los costeños en el actual Perú o tierras bajas en Bolivia, con quienes si ocasionalmente se llevaban a cabo practicas de intercambio. La existencia de este sistema de aprovechamiento y control de los pisos, incidió enormemente en la debilidad y prácticamente inexistencia de un mercado y producción de mercancías a la llegada de los españoles. Estas “islas ecológicas” eran colonizadas por Mitmaqkuna (ayllus movilizados) que conservaban sus casas y sus derechos en la etnia de origen. María Rostworoski denomina “*territorialidad discontinua*” a la tenencia dispersa de las tierras de los ayllus. Rostworoski, María, *Historia del Tahuantinsuyo*, Perú, Ed. Lima/IEP, 1999. También ver Murra, John, *Formaciones Económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.

²⁵ Assadourian, Carlos S, *Sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*, 1982.

torio y sorprendente. En Bolivia si la intención de los fundadores de la República era construir estados modernos, ciudadanizando al indio y por lo tanto buscando la disolución de la comunidad, la exigencia de los tributos indígenas, lo que hizo fue preservar e incluso revitalizar parcialmente a las comunidades, ya que para pagar los tributos que garantizaban su derecho a la tierra, las comunidades se vieron obligadas en muchos casos a aumentar la productividad y a desarrollar mecanismos que les permitieran obtener dinero. Así por ejemplo, como señala Silvia Rivera, será gracias al mercado –y no pese al mercado como podría parecer– que los ayllus interandinos de Potosí y Chuquisaca, llegaron a desarrollar importantes redes comerciales en “la venta de excedentes agropecuarios (charqui, ch’uñu, lana)” incluso a exportar trigo a Chile, o hasta la llegada del ferrocarril, el transporte del mineral hasta los puertos del Pacífico, lo realizaban las comunidades del altiplano central y sur, las cuales por las condiciones geográficas eran poseedoras de suficiente ganado camélido, obteniendo importantes ingresos económicos que permitían a las autoridades tradicionales pagar los tributos exigidos. Mientras, al interior de la comunidad, se mantenían los usos y costumbres en la organización del trabajo y en la distribución de la tierra: “una dimensión de esta penetración mercantil puede identificarse con la ‘comercialización forzada’. En la medida en que los comunarios estaban obligados a pagar la contribución indígenal, debían obtener por la fuerza dinero para satisfacer las exigencias fiscales. (...) pero en conjunto como bien lo ha demostrado Platt (1982) para el norte de Potosí, parecía exceder holgadamente sus límites.” (...) “Resulta entonces insostenible la idea de que las comunidades del altiplano sobrevivían merced a su aislamiento. Todo lo contrario: utilizaban los resquicios que les ofrecía la estructura económica de la sociedad para reproducirse, cambiando. Y resulta claro que este cambio iba orientado en la dirección de una mayor mercantilización de la producción comunal del altiplano”²⁶.

Este proceso comenzó integrando, de una forma paulatina y evolutiva, a las comunidades al mercado, e indudablemente de continuar desarrollándose iba a generar tendencias disolventes al interior de la comunidad, por la inevitable diferenciación interna que el mercado provoca, como lo sucedido con desigualdades en el departamento de Cochabamba. No obstante, como se verá más adelante, fue violentamente interrumpido, por un ataque redoblado a la comunidad, que tendría como resultado el corte abrupto de estas tendencias internas, obligando a las comunidades a refugiarse al interior de sí mismas y preparar una resistencia

26 Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos*, pp. 39-41. Estas referencias son sobre la base de los estudios de Platt, Tristan, *Estado Boliviano y Ayllu andino. Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*, 1982, así como Molina, Enrique, *La tradicionalidad como medio de articulación al mercado*, están también referencias de Erwin, Grieshaber, *Survival of indian communities in nineteenth century Bolivia*, Tesis doctoral, North Carolina University.

activa, de tipo político, frente a los intentos de expropiación de tierras comunales. El inicio del ciclo del estaño como nuevo patrón de acumulación nacional permitió a las nacientes burguesías nacionales, prescindir del tributo indígena, viendo en ello la posibilidad de avanzar sobre la comunidad, al valorizarse la producción agrícola, con el crecimiento del mercado urbano y minero.

b) El avance del sistema de hacienda y la Ley de 1874

Con la Ley ex vinculación de 1874 la expropiación dio saltos importantes que prepararon los futuros levantamientos indígenas de fines de siglo XIX²⁷. La particularidad de este saqueo, es que se dio con una lógica absolutamente rentista: la clase dominante, no pretendía industrializar el agro, sino que buscaba adueñarse de la tierra, con las comunidades dentro, con el objetivo de extraer una renta en especie y en trabajo a los indígenas, como finalmente sucedió.

Si este fenómeno –comunidades incluidas dentro de haciendas–, se arrastraba y formaba parte de la cotidianeidad colonial y republicana, con la Ley de ex vinculación se dio un salto gigantesco en la ofensiva contra las comunidades, ya que no fue sólo una ofensiva legal, sino también económica al impedir el acceso de los comunarios/campesinos a los mercados pueblerinos, que con la llegada del ferrocarril y la influencia de los hacendados, se habían transformado en pequeños monopolios comerciales. Como plantea Rivera, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, el movimiento indígena y las comunidades fueron víctimas de una triple ofensiva, ya que al monopolio político ejercido por la clase dominante mediante el voto calificado se le agregaban el monopolio de la tierra por parte de los hacendados y el monopolio de los circuitos comerciales producto de la llegada del ferrocarril y el rol de los “vecinos” en los pueblos de cabecera como intermediarios comerciales, desplazando a los comunarios.

Aunque se había quebrado el control vertical de los pisos ecológicos²⁸, las comunidades lograron sobrevivir al interior de las haciendas, esto es lo que ha llevado a afirmar, no sin superficialidad y vulgaridad que en estas tierras existía una economía “feudal” (sic)²⁹, ya que los gamonales no vieron necesi-

27 En cierta medida, el levantamiento de Zarate Willka en medio de la guerra Federal fue la expresión máxima de resistencia que se fue gestando 20 años atrás.

28 Cuando hoy se habla de pisos ecológicos, se hace referencia a la diferencia altitudinal en un territorio continuo, es decir por ejemplo un valle cuya comunidad puede poseer tierras de puna como de valle o yungas dependiendo del lugar. No es lo mismo cuando se habla de control vertical de pisos ecológicos en una territorialidad discontinua y separada por decenas e incluso cientos de kilómetros, como los existentes a la llegada de la colonia.

29 Las diversas variantes del stalinismo criollo, ya sea en su primera versión como fue el PIR y luego el PCB han afirmado esto con el objetivo de apoyar el avance capitalista primero de republicanos

dad de tratar en forma individual con todos los habitantes sino que lo hacían a través de las autoridades originarias (mallkus y jilakatas mayores). El hacendado trataba y negociaba su renta en trabajo o especie con la comunidad como un todo, lo que le facilitaba el control y dejaba en manos de los mismos comunarios las tareas de autocontrol, incluso en todo el sistema de trabajo, el hacendado, se acomodaba a las reglas comunales de las aynuqas y el sistema de rotación de cultivos, donde las “parcelas” del patrón también rotan. Contradictoriamente, el hacendado que utilizaba los productos para comerciarlos en los centros mineros y urbanos, cumplía un rol de intermediario entre la economía comunal, y la hegemónica economía capitalista. Es aquí donde la hibridación empieza a tomar forma, es decir, la articulación y combinación de varias lógicas productivas en función, en última instancia, de la reproducción del capital social. Durante todo este período, las luchas indígenas y campesinas en defensa de la tierra, pegarán un salto a través de lo que se conoce como la resistencia de los “caciques-apoderados”, quienes aprovechando algunas cláusulas de las leyes, salieron en defensa de sus tierras, esgrimiendo títulos de propiedad otorgados en las visitas coloniales y republicanas.³⁰ Esa intensa lucha legal estará acompañada por recurrentes levantamientos en diversas regiones del Altiplano y los Valles. Mucha de esta resistencia aparentaba

burgueses, liberales, y luego con nacionalistas, también burgueses, de diverso pelaje. Como afirma García Linera olvidan que la relación del hacendado era con la comunidad de conjunto, a través de sus autoridades tradicionales y no como en el feudalismo una relación individual entre sirvo y señor. Se olvida que Bolivia, con régimen de hacienda y gamonales incluidos ya formaba parte del sistema capitalista mundial y ya tenía un rol preciso en la economía capitalista mundial. Mariategui, aunque utiliza el término en reiteradas oportunidades para referirse a la relación comunidades y haciendas, en realidad en ningún momento lo utiliza para justificar una política de colaboración con una burguesía eventualmente democrática. Cuando Mariategui utiliza este término es para subrayar lo atrofiada de la formación social peruana y para plantear que la única forma de resolver la cuestión indígena es sobre la base de la revolución socialista que devuelva la tierra a sus legítimos dueños, los indios. Solo con la ley del desarrollo desigual y combinado, formulada y desarrollada por Trotsky para la economía capitalista mundial, podemos tener una visión sensata de lo desigual y contradictoria combinación de la formación social boliviana y de las tareas planteadas a la misma.

30 “A los legisladores de 1874 no se les ocurrió pensar que las comunidades pudiesen tener títulos de propiedad privada, expedidos varios siglos atrás a favor de sus caciques y autoridades comunales. En efecto muchas comunidades comenzaron a desenterrar antiguos títulos de propiedad expedidos en los siglos XVI y XVII, a través de las visitas y composiciones de tierras, en los que los **Mallku** y **Kuraka** andinos figuraban como ambiguos propietarios de sus ayllus. Estos títulos coloniales fueron una pieza clave en la lucha legal y en la agitación realizada por los líderes comunales durante este periodo. (...) En 1883 la resistencia comunaria consiguió la dictación de una ley según la cual los terrenos de origen consolidados en la época del coloniaje, mediante cedulas de composición conferidas por los visitadores de tierras, son de propiedad de sus poseedores, quedando por consiguiente excluidos de la revisita”. Rivera Cusicanqui, Silvia, op.cit., p. 43.

tener un carácter no violento, como era el impulso a la formación de escuelas indígenas, que por sus características cumplían un enorme rol político. Así en los años '20 como parte de esta resistencia a la expropiación que ejercían los hacendados, se creó una feria indígenal junto a la escuela-ayllu de Warisata, las cuales un par de años más tarde serían destruidas por el gamonalismo³¹. Luego de la Guerra del Chaco se generalizó una nueva forma de lucha: la huelga de brazos caídos: "así los caciques José Santos Marka T'ula y Antonio Álvarez Mamani realizaron desde fines de la década del '30, una intensa labor de agitación en varios departamentos del país, dando la consigna de huelga en las haciendas y tomando contacto con obreros y estudiantes de las ciudades. Marka T'ula, un comunario oriundo de un Ayllu Callapa (La Paz) y heredero de un antiguo linaje de **Mallkus** coloniales, llegó a ser miembro de la Federación Obrera Sindical de Oruro, (...) tal movilidad era posible porque la guerra había desbloqueado efectivamente los espacios cerrados de la lucha comunal"³² y será esta movilidad, así como el surgimiento de los gobiernos nacionalistas que permitirán un salto de lo local a lo nacional en las luchas indígenas y comunales, primero con el congreso del pueblo Quechua y luego en el '45, con el Primer Congreso Indígenal en el que participará Villarroel. Además, se producirían en todo el período rebeliones como la de Jesús de Machaca (1921) o el gran alzamiento de 1947.

Ese sistema de hacienda, se desarrolló como una excrecencia que agravó aún más los rasgos parasitarios, esencialmente consumistas de la clase dominante nacional, obstaculizando el desarrollo del país y llevando a que antes de la revolución del '52, todo el arco iris político hablara no sin cierta demagogia en muchos casos, de la necesidad de superarlo.

31 La resistencia legal que se combinaba con levantamientos comunales, tuvo picos importantes en las primeras décadas del siglo XX, en la rebelión de Pacajes, Achacachi, Jesús de Machaca y muchas otras más, al principio tenían un carácter 'mesiánico', como lo señala Rivera: "en agosto de 1920 el indio aymara Fernando Wanacu andaba 'sublevando indios' haciéndose pasar por Jesucristo y 'prometiéndole que la región produciría cultivos de otros climas como maíz, arroz y café' (haciendo referencia al antiguo control vertical de pisos ecológicos, y al acceso de productos que solo podían ser adquiridos a través del hacendado, NdeR). Fue apresado varias veces por la policía y continuó su labor de agitación, inspirando la construcción de una capilla donde se realizaban fiestas y peregrinaciones (sólo una autoridad moral superior a la del hacendado podía romper los lazos verticales que le permitían a este manipular y someter ideológicamente a los colonos). En torno a ella se organizó una feria 'directamente indígena para productos de primera necesidad' en la que reunían cada jueves 2000 campesinos de la región entre los años 1928-1931. Se trata, pues, de una forma de resistencia pasiva contra el secante monopolio comercial de los hacendados, que era particularmente fuerte en Achacachi. [Los hacendados NdeR.] en poco tiempo acabaron con la feria y destruyeron la capilla. Posteriormente también destruirían Warisata". *Ibidem*, pp. 49-50.

32 *Ibidem*, p. 62.

c) La Revolución de 1952 y la reforma agraria movimientista

La insurrección de abril de 1952, que convirtió la conspiración del MNR y jefes policiales y militares en una revolución obrera, destrozando al viejo Estado burgués y su Ejército, generó un poderoso efecto en el agro, impulsando la sublevación indígena contra los gamonales, muchos de los cuales fueron expulsados de sus haciendas. El MNR logró comenzar a canalizar ese proceso de insurgencia mediante la dictación de la reforma Agraria de 1953. Pero esa reforma, concebida en términos burgueses –que buscaba convertir en propietarios individuales a los “campesinos”–, dio uno de los golpes más importantes a la propiedad comunal al impulsar la titulación individual de tierras y poniendo una de las últimas piedras sobre el control de varios pisos ecológicos al impedir la doble titulación. De esta manera se inició uno de los procesos de diferenciación social más acelerados al interior de las comunidades campesinas. Con la reforma, desde el punto de vista económico el MNR buscaba, al igual que Bolívar en 1824 y Melgarejo en 1874, la parcelación individual de las tierras, esta vez de manera exitosa al apoyarse en el mismo movimiento indígena-campesino pero organizado en sindicatos y milicias, que garantizaban el cumplimiento de esta política. La reforma terminaba con el sistema de hacienda y colonato en el Occidente del país, habilitaba sin ningún tipo de restricción el acceso de los comunarios y pequeños propietarios a los mercados locales o regionales que emergieron y se desarrollaron como hongos. Todo esto estuvo acompañado de una estrategia de “ciudadanización” del indígena, de campesinización y bolivianización a través del mercado, el sindicato, la escuela, el cuartel y la declaración formal de igualdad entre todos los habitantes del país. Desde el punto de vista cultural se desconoció a las autoridades tradicionales como los mallkus y jilakatas, reemplazándolos por el sindicato como forma de organización e instancia de negociación con el Estado.

En algunas zonas como Cochabamba, el proceso de desestructuración comunal y transformación paulatina de los comunarios en campesinos parcelarios, debido a la acción mercantil secular, persistente e ininterrumpida—a diferencia de los procesos sucedidos en el Altiplano, Puna y Norte Potosí–, permitió que la forma de organización del sindicato se arraigue con fuerza. No por casualidad será aquí donde se inicie la lucha por el reparto armado de la tierra, en especial Clisa y Ucureña: “La hacienda de los valles cochabambinos presenta características contrastantes. Predominaban sistemas de tipo transicional, como el arriendo y la aparcería, y en algunas regiones se habían implantado formas mixtas de salario. En el valle alto, el sistema de colonato todavía era vigente, aunque funcionaba con menos rigidez que en el Altiplano y no estaba articulado con relaciones tributarias. La gran demanda de tierras agrícolas, las prácticas de

herencia, la articulación comercial y el crecimiento demográfico llevaron a las haciendas a una creciente subdivisión, que data por lo menos de fines del siglo XVIII. En los orígenes históricos de la hacienda valluna es determinante su vinculación con el mercado interno generado por los ciclos de expansión minera, que pudo reconstituirse hacia fines del siglo XIX a pesar de la larga contracción económica de las primeras décadas republicanas. Tanto en el valle alto como en el valle bajo, estos fenómenos habían dado origen a un importante sector de pequeños productores mercantiles independientes (piqueros), que competían con los hacendados en el abastecimiento de los centros urbanos y mineros. Los terratenientes habían perdido el control sobre los circuitos comerciales regionales, y tanto colonos y aparceros como campesinos parcelarios podían comercializar su producción directamente en la red de ferias y mercados locales. (...) La vía de la modernización selectiva sobre la base de la renta diferencial –que se manifestaba ya como tendencia en los valles cochabambinos– era sin duda una vía posible y de hecho fue la vía dominante de disolución de la hacienda tradicional en otros países latinoamericanos”³³. Debemos agregar que no sólo era la vía para la disolución de la hacienda sino también de la comunidad, poniendo en evidencia, aun hoy, que esta zona continúa siendo una de las regiones con mayor hibridez donde se combinan diversas modalidades productivas, de organización y culturales. Si este es el efecto que la reforma del ‘53 provocó al interior de las comunidades, acelerando el proceso de descomposición, la posibilidad de una **reapropiación** por parte de las comunidades indígenas de la renta, tanto en trabajo como en especie, que los hacendados usufructuaban de las comunidades, imprimen a esta reforma un carácter progresivo en un sentido histórico; aunque hoy la minifundización del agro, con su secuela de baja productividad y pobreza, sea una de las consecuencias de una reforma agraria típicamente burguesa.

La revolución de 1952 produjo contradictoriamente las condiciones para que el MNR pudiera desplegar su estrategia de construcción de un Estado-Nación³⁴, basado en la escolarización masiva, el voto universal, y creando la ilusión de la “integración del indio al Estado Nacional”, desarrollando tendencias aceleradas a la diferenciación social interna en las comunidades.

Mientras esto se dio en el occidente, el MNR inicia “la conquista del Oriente”, impulsando la formación de nuevos latifundios, y agravando la explotación de los pueblos originarios del oriente a los que se concentró en reducciones,

33 *Ibidem*, pp. 83-84.

34 Para una comprensión mas detallada de este proceso, se puede consultar las Tesis fundacionales de la LOR-CI, “Lecciones de 50 años de revolución y contrarrevolución”, agosto de 1999, en www.lorci.org

como mano de obra gratuita de las nuevas haciendas, debido a que se los consideraba “salvajes”. Hasta el día de hoy miles de guaraníes se encuentran, por ejemplo en Alto Parapetí, y en el Chaco chuquisaqueño, en condiciones de servidumbre y semiesclavitud.

Con el inicio del ciclo neoliberal en los ‘90 se dio un nuevo salto en los intentos de disolución de la comunidad, y en el avance de la mercantilización de las tierras. En Perú, este intento se expresó en la Constitución de 1993 y en Bolivia con la Ley INRA y la Ley de Participación Popular. Con la “Participación popular” se buscó construir una representación estatal a través de las alcaldías y los consejos municipales, subordinando en los hechos, la asamblea comunal y las autoridades tradicionales o incluso sindicales a los miembros elegidos para estas funciones en las elecciones municipales.

EL SURGIMIENTO DEL “NACIONALISMO INDÍGENA”

Consideramos necesario, en este breve apartado, analizar las consecuencias que sobre el movimiento indígena tuvo la revolución del ‘52, debido a que fenómenos indianistas o indigenistas relativamente importantes en la política nacional hoy son imposibles de comprender sin ver las consecuencias que tuvieron las medidas tomadas en el campo y las ciudades sobre una generación joven de indígenas que con la crisis del pacto militar-campesino a inicios de los años ‘70, fueron descubriendo que el discurso “integracionista” y modernizador del MNR sólo significaba nuevas formas de discriminación y opresión de los pueblos originarios.

Las reformas impulsadas por el movimientismo al enmarcarse en un intento de desarrollo capitalista, no sólo que profundizaron la hibridez de nuestro mundo agrario, sino que además, debido a la imposibilidad de industrializar el país, a causa de la continuidad de la opresión imperialista, dejaron virtualmente, a las comunidades, libradas a su suerte, ante la ausencia de créditos y asistencia técnica, infraestructura de riego y energía eléctrica. De esta forma las comunidades estaban imposibilitadas de llevar adelante una reconversión del sistema de producción extensiva a una modalidad de tipo intensiva que pudiera superar la baja productividad tradicional y sustentar un genuino desarrollo agrario en beneficio de las masas rurales. Por el contrario, la política del MNR y los gobiernos que le sucedieron sembró el minifundio y una creciente pobreza rural, empujando a las nuevas generaciones hacia zonas de colonización, o fundamentalmente, impulsando la migración a las ciudades, a las que se veía como el vehículo obligado de ascenso social. Así Patzi nos dice lo siguiente: “Ahora bien, convencidos de que además podían incorporarse a la vida ciudadana, muchos comunarios apostaron

a emigrar del campo a las ciudades creyendo que allí se puede lograr mayor movilidad social. A este extremo contribuyó la imagen que los habitantes del agro se habían formado de las ciudades tras la consolidación del Estado del '52, esto es que en ellas se podía acceder a trabajo seguro y a la posterior jubilación, con oportunidades de buenos sueldos y profesionalización para sus hijos, etc.”³⁵.

Si esta era la imagen que el movimiento campesino tenía de todo el periodo revolucionario y sus conquistas, que llevaron a la ilusión, transitoria por cierto, de que los indígenas no sufrirían más discriminación, las nuevas generaciones chocaron con una realidad, absolutamente distinta de lo que sus padres y abuelos habían supuesto: “Por lo tanto la imagen que los campesinos migrantes se habían formado del Estado del '52, como benefactor y promotor del bienestar social en la parte de los Andes, se ha constituido en una brutal frustración, ya que la clase dominante continúa reproduciendo los viejos esquemas jerárquicos de poder sustentados en el racismo.”³⁶(...) así, la nueva generación se vio obligada a aceptar los trabajos más bajos de la sociedad como ser: albañiles, cargadores, garzones de las pensiones, etc. en el caso de las mujeres jóvenes, (...) empleadas domesticas. (...) las mismas mujeres criollas –que muchas veces se llaman así mismas feministas- someten a sus sirvientas a una vida un poquito mas allá de la de un animal domestico, obligándolas a comer las sobras de sus patrones, a dormir en los pasillos e incluso muchas de ellas han sufrido la violación sexual (...) este es el drama que reprodujo el Estado del '52”³⁷. Es decir que al minifundio, al empobrecimiento de tierras, al pongueaje político que se hicieron hegemónicos en el agro occidental del país, ahora el indígena que dejaba de ser campesino y se convertía en obrero, chofer, artesano, pequeño comerciante, etc., veía como las prácticas racistas y discriminatorias, eran “revalorizadas” por la clase dominante y reproducidas en todo el mundo urbano. Al mismo tiempo, la burocracia lechinista de la COB y la práctica sindicalista de la mayor parte de la izquierda, eran un obstáculo para que los campesinos e indígenas encontraran en la clase obrera un aliado que levantara consecuentemente sus demandas y lo llamara a unificar fuerzas en una lucha común con

35 Patzi, Félix, *Insurgencia y Sumisión, movimientos sociales e indígenas*, Segunda edición, 2008, p. 35. Asimismo Silvia Rivera plantea que “la migración a las ciudades, intensificada con la reforma agraria y la educación rural, había desbordado ya el espacio clausurado por completo a la presencia india. Según el censo de 1976, un 25% de la población de La Paz, esta constituida por migrantes aymaras del altiplano y valles circundantes. Si a ellos se suman los aymaras hablantes nacidos en la misma ciudad, tenemos que un 48% de los habitantes de la capital son aymaras, al menos desde el punto de vista lingüístico”, *op. cit.*, p. 127.

36 Patzi, Félix, *Insurgencia y Sumisión, op. cit.*, p. 39.

37 *Ibíd.*, pp.36-37.

un norte estratégico propio de los explotados. Pero aún, no faltaron dirigentes sindicales, como Lechín, que mantenían una actitud de paternalismo, cuando no desprecio, hacia los nuevos líderes campesinos, mientras que la izquierda, aferrada al sindicalismo, como el POR, no atinaba a darles respuesta programática y política profunda³⁸.

No por casualidad será a mediados de los años '60 en que se inicia el resurgimiento del nacionalismo indígena, pero esta vez no tendrá la defensa de las tierras como eje articulador del movimiento sino que serán sobre todo los aspectos culturales, los que nutrirán al movimiento, así tenemos que: "Por el tipo de su inserción en el medio urbano, el aymara es especialmente sensible a los resabios de la mentalidad colonial y racista dominante entre las capas criollas de la población y vive con intensidad los fenómenos cotidianos de la discriminación y la exclusión, que testimonian la reticencia con que la sociedad post revolucionaria acoge a sus nuevos miembros. De otro lado, los aymaras residentes en La Paz han tenido un mayor acceso a la educación media y superior y ello ha permitido el surgimiento de un estrato de intelectuales que buscan dar expresión ideológica a este sentimiento de aguda frustración que acompaña a su experiencia urbana"³⁹.

Tenemos que este reverdecer, este resurgir de un sentimiento nacional aymara, como todo nacionalismo debe apelar a un pasado glorioso y mítico, reconstruyendo la historia y recuperar gestas de la lucha indígena como fue el levantamiento de Zarate Willka, Tupac Katari y muchos otros. Sin embargo este nacionalismo aymara o más en general indígena, tiene al mundo urbano como cuna de origen, siendo las ciudades las que definirán las principales demandas económico-sociales del movimiento indígena, como ser trabajo, salario, igualdad de oportunidades laborales y de estudio, etc.

38 "Por otro lado es la experiencia de la discriminación racial, (...) la que sirve de catalizador de la memoria histórica colectiva y la reivindicación de un glorioso pasado en el movimiento. Por ello los portavoces mas insistentes y esclarecidos de las demandas culturales del **Katarismo** son los aymaras residentes en las ciudades, o aquellos que por diversas circunstancias (exilio, cárcel, etc.) han tenido un contacto mas cercano con el mundo **q'ara** que los lleva a desconfiar profundamente de las organizaciones políticas existentes tanto de derecha como de izquierda, en las cuales la tónica dominante y común sigue siendo la presencia del indio como masa manipulable o como 'escalera política". Cusicanqui, Silvia, *op. cit.*, p. 151.

39 "Por ejemplo hacia fines de la década del 60' en un colegio fiscal de la ciudad de La Paz, un grupo de estudiantes aymaras, hijos de residentes de la provincia Aroma, formo un grupo de estudios llamado 'movimiento 15 de noviembre' en homenaje a la fecha de la inmolación del rebelde indio del siglo XVIII Julián Apaza (Tupac Katari). Este grupo cultural se nutria de las ideas indianistas del escritor norpotosino Fausto Reynaga. Por la misma época en la universidad de La Paz se formó un movimiento cultural-político llamado Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA)." *Ibíd.*, p. 127.

El llamado “Estado del 52” para legitimarse en el tiempo, y gracias a las medidas tomadas como la parcelación de tierras, y otras más, logró avanzar en la diferenciación interna del movimiento indígena, incorporando a algunos de sus miembros a formar parte de las élites dominante, como serán los Víctor Hugo Cárdenas, los Untoja, etc. Sólo por medio de la articulación de las demandas de clase, es decir luchando contra los agentes fundamentales de la discriminación, léase burguesía, terratenientes y su burocracia estatal, se puede resolver la tara histórica del racismo y la opresión de los pueblos originarios, legada por la colonia y refuncionalizada permanentemente por la República; y la construcción de la “bolivianidad”, es decir, de una identidad cultural y nacional moldeada bajo las ideas de la clase dominante.

AYNUQAS⁴⁰ Y/O PARCELAS

En mayo de 1996, Félix Patzi publicaba una investigación realizada en la zona cercana a Patacamaya, que fue una importante contribución a la comprensión⁴¹ de las tensiones y contradicciones que se desarrollaban al interior de las comunidades campesinas. En este trabajo Patzi nos brinda un diagnóstico de las formas de organización y posesión de la tierra así como una interpretación de las fuerzas sociales que apuntan a su disolución o a su pervivencia, discusión que tendrá enorme importancia, aunque Patzi no lo perciba, a la hora de bosquejar y definir el sujeto social de una eventual revolución en nuestro país.

Las aynuqas son los espacios físicos, de propiedad comunal, en las que se concentra la producción. Es decir cada comunidad puede poseer varias aynuqas, la gran mayoría de las cuales se encuentra en descanso mientras una es cultivada

40 ‘Aynuqa’ en aymara, ‘Manta’ en quechua, una definición nos la brinda Silvia Rivera: “La Aynuqa es un sistema agrícola andino en el cual se combinan varios ciclos de rotación de cultivos y de descanso de la tierra, con un sistema de posesión y cultivo familiar que permite un acceso equilibrado de las unidades familiares a los distintos microclimas y tipos de suelo disponibles en la comunidad a través del usufructo de múltiples parcelas dispersas en las distintas tierras de Aynuqa. La tenencia dispersa y el control comunal de los ciclos de rotación impiden a las familias decidir individualmente acerca de la producción en dichas parcelas. Además la interdigitación de las asignaciones familiares en las aynuqas genera lazos de solidaridad y cooperación entre las familias, reforzando la cohesión interna de la comunidad”, *op.cit.*, p. 39.

41 Patzi, Félix, *Economía comunera y la explotación capitalista*, Ediciones EDCOM, mayo de 1996. Con este trabajo indudablemente tenemos algunas observaciones y diferencias puntuales, en especial en lo que se refiere a cual es la causa de la explotación y del empobrecimiento campesino, sin embargo en lo que respecta a los datos vertidos en el trabajo, opinamos que son una valiosa fuente de información y comprensión. Este trabajo, que mantenía un intento de investigación científica seria, contrasta con el “sistema comunal” convertido simplemente en panfleto ideológico, sin rigurosidad científica de ninguna especie.

por toda la comunidad⁴². Este sistema, permitía evitar el agotamiento del suelo, al garantizar el descanso suficiente y la rotación de los cultivos. Por otro lado, la posesión de parcelas en diversas aynuqas por parte de los comunarios garantizaba que ninguno se viera perjudicado y que cada cultivo familiar rotara a la par de la comunidad. Estas parcelas que poseen en una aynuqa, sin embargo, nunca estaban concentradas en un solo lugar, precisamente para evitar la pérdida de toda la cosecha en caso de una helada o un brusco cambio climático como escasez de agua u otras. Este sistema que se adaptaba muy bien a una base tecnológica preindustrial, hoy, producto de la minifundización del agro en el Occidente, está en crisis y empieza a convertirse en fuente de disputas y en un serio límite para aumentar la productividad del trabajo a la hora, por ejemplo, de poner un tractor en la roturación de tierras. Transcribimos una entrevista realizada por Patzi que ilustra muy bien lo que decimos: “yo tengo 12 qallpitas (parcelitas) en esta aynuqa, pero son muy pequeños para traer un tractor. El tractorista me ha rechazado diciendo que no se puede dar vuelta y me pidió que por lo menos para el tractor tiene que ser cuarta hectáreas. Por eso para el año estoy pensando cambiar con otras qallpas en un solo lugar, haber si hay caso⁴³. Es decir a este límite formal al ingreso de tecnología, donde los más perjudicados evidentemente son los que poseen las parcelas más pequeñas y separadas unas de otras⁴⁴, tenemos que debido al crecimiento demográfico y al límite objetivo, físico, de la tierra, el tiempo de descanso de la *aynuqa* se viene reduciendo, hasta llegar a descansar apenas entre 8 y 10 años, e incluso menos, cuando según los abuelos de los comunarios antes podía llegar hasta

42 En cada comunidad deben existir la suficiente cantidad de Aynuqas para permitir la rotación y el descanso de tierras, que según estudios del IBTA requieren un lapso de entre 8 y 10 años mínimo. Así que por ejemplo en la zona de Pumani próxima a la ciudad de La Paz, se llevo a cabo el estudio de fertilidad de suelos sobre la base de 13 aynuqas, (Herve, Dominique, *Respuestas De Los Componentes De La Fertilidad Del Suelo A La Duración Del Descanso*, Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria-IBTA, p. 157) o por ejemplo en Morochata, Cochabamba, poseen 14 aynuqas en dos zonas claramente diferenciadas. “En Wata Tarpuy y Temporal se produce papa, oca, isaño y avena. Esta zona esta organizada en ocho aynuqas o porciones grandes de tierras productivas que permiten realizar la rotación de cultivos, garantizando así el mantenimiento de la fertilidad de las tierras productivas. Esta zona es de manejo comunal, es el sindicato agrario el que decide en que aynuqa sembrar durante el año y las familias proceden a producir en las parcelas que poseen en la aynuqa respectiva. Similar situación se da en el piso de temporal, en el cual existen seis aynuqas.” Chisaka, Keiko, *op. cit.*

43 Citado por Patzi, Felix, “Economía comunera y la explotación capitalista”, *Entrevista a Cristina Calisaya*, comunidad Kullpa Pucho, marzo de 1992.

44 “Este fraccionamiento [de las parcelas, NdR] responde en primer lugar al hecho que la chacra esta precariamente pegada a la pendiente del cerro, es decir al condicionamiento físico. También responde a estrategias de reducción al riesgo climático, a la diversificación de la producción, al manejo comunal de la rotación de cultivo y del descanso de la tierra.” Mayer, Rostworowski, Macera, *El Perú en los albores del siglo XXI: Ciclo de conferencias 1996/97*, Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997.

20 años, situación que aumenta la degradación del suelo y la reducción paulatina de fertilidad. A esto se agregan otros límites que ha introducido el hegemónico capitalismo nacional y su consiguiente lógica de competencia individualista para el cuidado de las tierras: como nos lo cuenta el mismo Patzi, “por un lado no permite mejorar la fertilidad del suelo, porque el comunario no tiene mucho interés en la aynuqa, sabiendo que pasado los tres años de cultivos estas tierras serán de uso social colectivo para el pastoreo hasta el próximo retorno de la misma aynuqa. Como tampoco se preocupa en hacer mejoramientos para la conservación del suelo; por tal motivo, en muchos casos se puede ver suelos bastante degradados en los lugares de las aynuqas.” Si con este sistema los que más se benefician son los que tienen parcelas más grandes ya que pueden y se les facilita trabajar con tractores por ejemplo, en el pastoreo vemos que también los más beneficiados son los comuneros con mayor cantidad de ganado: “los pastos comunales, solo son aprovechables para aquellos que tienen mucho ganado, ellos llevan a pastear primerito y nosotros los que no tenemos mayor cantidad de ganado no nos beneficiamos, además en estos últimos años ya no hay pastos y nadie se preocupa de eso, como nos preocupamos de nuestros pequeños canchones que tenemos”⁴⁵.

Como conclusión, vemos que los comunarios están, cada día más, obligados a concentrar sus parcelas de cada aynuqa, y si es posible también las tierras de diversas aynuqas, en “canchones”, obligados a aumentar la productividad y ahorrar trabajo evitando el desplazamiento de un lugar a otro⁴⁶ así como también evitar correr con gastos que sólo pueden usufructuar algunas familias que son las que más tierra y ganado poseen. Esto está provocando y acelerando la desestructuración⁴⁷ de la comunidad y está permitiendo el surgimiento de una importante corriente de opinión, entre los que poseen menos “capital”, para lograr la titulación individual de tierras, mientras que los comuneros antiguos y que más tierra y ganado *poseen* continúan bregando para mantener la propiedad y las formas comunales.

45 Citado por Patzi, Félix, “Economía comunera y la explotación capitalista”, *Entrevista a Marcelo Mamani*, marzo de 1992.

46 Desde las comunidades hasta las aynuqas, el tiempo de caminata puede variar desde unas decenas de minutos a una o dos horas de caminata, así como también entre una parcela y otra en una aynuqa.

47 Por ejemplo, en las comunidades de San Isidro de Piusilla, se empieza a hacer conciente este fenómeno: “debido a factores demográficos y presión del mercado, han convertido gran parte de la tierra trabajada en tierra de planificación familiar, antes que colectiva; erosionando paulatinamente las prácticas comunales de planificación basadas en el manejo de aynuqas y depositando cada vez mayor libertad en las familias para tomar decisiones respecto de los tiempos de descanso, el uso de agroquímicos, la intensidad productiva, la incorporación de paquetes tecnológicos, el uso de sistemas de riego, con el fin de incrementar la producción en función del mercado”. Chisaka, Keiko, op.cit.

Nos encontramos aquí ante una situación sumamente interesante, ya que en la medida que un comunero más acomodado es, y posee mayor capital tanto en ganados como tierras –aunque ésta no sea de su propiedad es de su posesión– más interesado en defender las formas comunales de propiedad, y mientras más humilde, más interesado en disolverlas ya que su pequeña posesión podría transformarse en propiedad y eventualmente en capital.

Vemos como la economía capitalista, refuncionaliza formas de propiedad y organización originadas en otros modos de producción, en función de la reproducción del capital y el desarrollo del mercado. En los ejemplos que nos brinda Patzi, no hay un antagonismo radical entre economía comunal y economía capitalista, como pretendió ver García Linera en sus momentos juveniles, tampoco hay abigarramiento ni en el sentido que le dio el grupo Comuna a las definiciones de Zavaleta Mercado⁴⁸ ni gramaticalmente. Lo que hay es una relación de interdependencia, e incluso más que eso, ya que la economía comunal y su sistema de aynuqas forman parte *orgánica* de la **particular formación económica-social capitalista y rural de los Andes**. Esta organicidad, sin embargo es una organicidad dinámica y contradictoria, con fuertes tendencias a la disolución de la comunidad, ya que en la medida que aumenta el número de “agregados” de cualquier comunidad así como el empobrecimiento del suelo, se acentúan las fuerzas sociales que buscan la parcelación de las tierras y la consiguiente disolución de la aynuqa crecen proporcionalmente. Aunque hay que tener presente que si esto es lo que sucede al interior de la comunidad, en el exterior se van desarrollando a su vez contra-tendencias. Así por ejemplo con la implantación del ciclo neoliberal a mediados de los años ‘80 y todo el paquete legislativo tendiente a liberalizar el mercado de tierras, a sentar presencia estatal en las comunidades con la Ley de Participación Popular y la apertura de fronteras que agravaron el intercambio desigual al permitir el ingreso de productos agrícolas a precios inferiores, provocaron un proceso de descampesinización, en buena medida a través de la emigración a las ciudades. Sin embargo puede observarse que en los sectores populares urbanos y entre los obreros precarizados y que aún mantienen relaciones con sus comunidades de origen, se da una tendencia inversa, pues esos obreros o sectores populares empobrecidos emigrados no quieren perder su derecho a la posesión de sus parcelas en la comunidad de origen. Que la misma sea propiedad de todos hace que no la pierda si mantiene sus obligaciones con respecto a la comunidad, por lo

48 En realidad el concepto de “Abigarramiento” de Zavaleta Mercado se acerca a la formulación del desarrollo desigual y combinado, sin embargo el uso y el giro dado especialmente por todo el grupo comuna ha sido el de amontonamiento y la coexistencia de diversas lógicas y formas productivas casi sin contacto entre sí.

tanto estos sectores urbanos presionan desde las ciudades por la mantención de la propiedad comunal, ya que ésta les garantiza tierra. Como toda contra-tendencia, nunca puede “equilibrar” o igualar el fenómeno más general que es la tendencia a la disolución de la aynuqa y de la comunidad, pero puede retrasarla y darle formas muy particulares.

La presencia hegemónica del capital provoca que lo que no destruye lo prostituye: le vacía el contenido y lo resignifica o refuncionaliza. Así tenemos que si el sistema comunal (y las aynuqas en él) surgieron como expresión natural de una economía natural, para la satisfacción de necesidades de los miembros de la comunidad, y que además este sistema formaba parte de un equilibrio no sólo entre los hombres con un balance muy preciso de derechos y obligaciones, sino a su vez de un equilibrio relativo entre los hombres y la naturaleza (aynuqas/rotación de cultivos /fertilidad del suelo). Hoy el sistema comunal ya no garantiza las necesidades de todos los comunarios, ya no tiene por objetivo principal producir valores de uso y reproducir la comunidad misma como un todo, sino que se refuncionaliza para producir mercancías, descargando parcialmente, costos (acueductos, defensivos, caminos etc.) sobre el conjunto de la comunidad en beneficio de elementos ascendentes y subordinándose de manera creciente a la acumulación de capital.

COMBINACIÓN DE FORMAS DE RECIPROCIDAD ANDINA Y FORMAS MERCANTILES DE PAGO

Como hemos venido observando a lo largo de las líneas anteriores, la hibridez al interior de las comunidades, la combinación y articulación de formas de propiedad diversas y de formas de organización del trabajo, también se materializan en las expresiones culturales de nuestro mundo agrario, desarrollando formas de cooperación que combinan la “reciprocidad andina” con formas claramente mercantiles de monetización del trabajo. No pretendemos en esta parte desarrollar todo un apartado antropológico sobre la cultura comunal y su relación con la cultura dominante o hegemónica, que ha sido mal llamada “occidental”, sino más bien subrayar esta hibridez cultural⁴⁹. Para tal fin, expo-

49 Esta hibridación cultural, lleva a que algunas funciones que estaban exclusivamente reservadas a personas masculinas, con experiencia, familia, y capacidad económica para afrontar los gastos de representación, existan algunos lugares en que los comunarios han empezado a elegir a mujeres, manteniendo los correspondientes turnos pero modificando sustancialmente la práctica. Así en la Comunidad “Villa Khalata San Martín” a dos horas de la ciudad de La Paz, próximo al estrecho de Tiquina fue elegida Mallku, para la gestión 2008, la señora Albertina Chipana de Jiménez. La flamante secretaria general -Mallku, nació el 27 de abril 1948, es decir que el año que asumió el cargo tenía 60 años. Asimismo

nemos someramente algunos rasgos heredados de las culturas precolombinas y que hoy continúan con diversas modalidades, sin establecer ningún juicio de valor sobre las mismas y exclusivamente con fines descriptivos.

Se ha escrito mucho sobre la “lógica andina”, y no siempre estas elaboraciones han gozado de la suficiente objetividad, pero en general, sea compartiendo idealización de que es objeto el mundo indígena o sin ella, suele coincidir en afirmar que, a diferencia de la “lógica occidental”, tendría como un pilar fundamental para construir una determinada cosmovisión, el suma qamaña⁵⁰ (para Simón Yampara) o el Pacha (para Fernando Untoja), la noción de complementariedad y de equilibrio. Equilibrio en la misma naturaleza, equilibrio entre el hombre y la naturaleza⁵¹ y equilibrio en la relación entre los mismos hombres. Esta noción de “incomplitud” que obliga y que busca alcanzar la complementariedad⁵², se manifiesta en el trabajo comunal con lo

para las funciones en la escuela, tenemos este testimonio: Decía la Carmen: “yo también quisiera ser Secretaria, pero no es decir, y tampoco yo me puedo postular o decir por que quiero, aunque tenga recursos mi chacra y buena voluntad, sino lo que vale es que la comunidad te nombre, y también vale mucho tu comportamiento ante la comunidad (...) Esto vale mucho en la reuniones pues siempre se comenta de quienes cumplen sus cuotas para las fiestas, y como viven. Yo estoy asistiendo a cada reunión, para que se me conozca mas, hasta poder asumir algún cargo”. Este año, 2009, en la **comunidad de Huayllani** asumió el cargo de Junta escolar ‘Alcalde’ la Sra. Juana Quispe de Mendoza. Lo que nos decía era lo siguiente. “Me han nombrado Alcalde recién por lista en la reunión, me entere después y he tenido que aceptar, ahora tengo que atender mañana a los profesores y niños de la escuela. Pero no puedo asumir sola así que me esta ayudando otra pareja, una semana yo y otra ellos. Mi familia no vive aquí y no me quieren ayudar, dicen que no venga por que aquí solo me vengo a enfermar y que ya estoy mayor para seguir en correteos, pero yo no quiero perder mi lugar aquí tengo mi chacra y casa, si no cumplo me van ha quitar mi tierra. Mis hijos como viven en Batallas y tenemos tierra allí no les importa, pero yo soy de aquí y me gusta venir”.

50 Noción de desarrollo en armonía, en equilibrio con todos los componentes del ‘cosmos’. No puede igualarse a la concepción de desarrollo del mundo capitalista, en el cual los dígitos de crecimiento, inversión, PIB, etc., son la clave, aunque esas cifras estén acompañadas de enormes masas humanas excluidas del mencionado “desarrollo”. La noción de “suma qamaña” haría referencia al estado de prosperidad del conjunto de la comunidad y sus integrantes. Hoy este concepto es usado de manera arbitraria por el actual gobierno de Evo Morales para encubrir el salvataje del régimen burgués y mantener la ilusión indígena en un ‘proceso de cambio’ que no termina de llegar....

51 “Además del equilibrio, y complementariedad, valores como la solidaridad y reciprocidad son principios que rigen el accionar y las decisiones de las comunidades de origen quechua y aymara en cuanto a la relación con el medio que los rodea, este con carácter de ritualidad, expresado en las k’oas, ch’allas, killp’adas, y otros ritos de carácter festivo y religioso y por otra parte en las relaciones interpersonales y sociales que se presentan a lo largo del ciclo productivo, es en este marco que debemos entender y analizar las relaciones de reciprocidad como el ayni y la mink’a entre otros, al igual que otras formas de “contratos” o “arreglos” que hacen posibles el acceso a factores productivos como la tierra y la fuerza de trabajo familiar”. Chisaka, Keiko, *op. cit.*

52 Esta visión de complementariedad es la que da origen a una permanente dualidad que siempre se presenta como totalidad, si hay un arriba debe haber un abajo, aran-urin, un hombre no es

que se conoce como formas de reciprocidad andina. Las formas más conocidas de esta reciprocidad entre los hombres se dan a través del ayni, la mink'a, la mita, y otras.

Sin embargo el proceso de integración cada vez mayor en el mercado y la influencia de comportamientos mercantiles desiguales (que avanza con desigualdades, dependiendo del origen de las comunidades, ya sea libres o ex hacienda, proximidad a los mercados, etc.) hace que -por ejemplo- en algunos lugares la reciprocidad entendida como una forma de solidaridad social y no sólo como equivalencia en trabajo, esté dada por la mink'a, mientras que en otros lugares esta forma de reciprocidad esta ya monetizada mostrando su evolución como una forma de transición, similar al jornal. Así por ejemplo para los Calchas en Potosí, que fueron comunidades libres pero que por la situación geográfica también están relativamente aislados de los mercados, tenemos que la expresión mayor de solidaridad se da con la mink'a: "Aquí se entiende la mink'a como trabajo en grupo festivo. (...) Para la siembra se invita a vecinos y familiares, 'entre ellos se espera encontrar un sembrador y algún yuntero o surqueador hábil, siendo estos los primeros en ser comprometidos. (...) los participantes de la mink'a son generalmente parientes, ahijados, compadres o vecinos. (...) para los vecinos la invitación es personal y a domicilio, mucho más si se quiere invitar a surqueadores o sembreros. Los calcheños toman muy en cuenta quienes han asistido a la mink'a porque hay obligación de retribuir la ayuda prestada. Si no es en la misma actividad de la siembra puede devolverse en otra actividad, sea esta agrícola como en los trabajos de aporque o de otro tipo como el techado de una casa o arreglos de muros o cercos de corrales. También se puede retribuir prestando la yunta. Si la persona es sola y tiene mucho que hacer, se le perdona la no devolución de la ayuda (...)"⁵³.

Si para los Calchas, el trabajo solidario puede llegar a expresarse a través de la mink'a, en los Yungas paceños, región donde ha avanzado mucho la penetración mercantil, tenemos que: "Cuando el o la mink'a es un familiar cercano, recibe productos escogidos (más grandes) y en mayor cantidad; mink'a lejanos reciben productos un poco más menudos y en menor cantidad. De hecho, los

hombre hasta que esta completo formando un familia, sin importar la edad del mismo, chachawarmi, Umsasuyo-urcusuyo (lado del agua, lado del cerro) y así con todo lo que compone la naturaleza y la organización social (Los Ayllus mayores se subdividen en dos parcialidades arriba y abajo, cada una formada a su vez por otros ayllus menores que a su vez se subdividen en otras tantas parcialidades y así sucesivamente). Todas estas paridades deben confluir en un taypi (centro simbólico ceremonial) o en un tinku (encuentro).

⁵³ Frías Mendoza, Víctor H., "Mistis y Mokochinches", *Tesis de Grado*, UMSA, 2002, pp. 64-66.

parientes cercanos no son denominados *mink'a* en este contexto, sino *yanapa* (“ayuda”). (...) La forma más factible de distinguir unidades ricas, medianas y pobres en los yungas (dado que la uniformidad de los hábitos de consumo referente a la casa, la comida y la vestimenta sirve para disimular las diferencias de nivel económico) es según los flujos de mano de obra. Una unidad rica casi siempre tiene al menos una persona extra-doméstica trabajando como *mink'a*, para ellos, una unidad pobre casi siempre tiene por lo menos un miembro trabajando bajo esta modalidad para otros. Las unidades medias pueden “mingar” gente o ir como *mingas* ellos mismos; pero no muestran un sesgo sistemático para una u otra alternativa.”⁵⁴

Tenemos entonces que si en algunas regiones, relativamente aisladas, como los Calchas en Potosí⁵⁵, la *minka* permite una mayor margen a la solidaridad y el intercambio de trabajo puede ser relativamente desigual, o incluso nulo “ya que se le perdona”. Por ejemplo en el caso de una anciana viuda, en otras regiones donde la lógica mercantil es absolutamente dominante como los Yungas paceños, la *mink'a* tiende a expresar la diferenciación social en curso.

“El *ayni* es otra forma de reciprocidad donde en contraste con la *mink'a*, donde las exigencias de devolución no son estrictas, se calcula las equivalencias con precisión: ‘si digamos voy a ayudar a trabajar un día en la siembra, el otro viene a ayudarme a mi otro día de trabajo en la siembra, se controla así el *ayni*’”⁵⁶

En esta forma de reciprocidad, el *ayni* mantiene una equivalencia exacta de trabajo en la gran mayoría de las comunidades, sufriendo muy pocas alteraciones en el tiempo, y reafirmando a su vez y mal que les pese a ciertos románticos idealistas, la validez de la concepción marxista del Valor-Trabajo.

Si el avance de la parcela es producto de una lógica crecientemente individualista provocada por el avance del capitalismo y las necesidades de aumento de productividad del trabajo y de la tierra, esto también va a redefinir el papel de diversas formas de cooperación (como el *ayni* o la *mink'a*) ya que en forma creciente los integrantes van prefiriendo contar con esta última forma de cooperación, debido a que en la misma, el solicitante de ayuda no queda “amarrado” a tener que retribuir en trabajo cuando se le solicite, sino que puede hacerlo en dinero o especies. Con la *mink'a* –aunque muchas veces se la confunde con el *ayni*– nos encontramos objetivamente en una desnaturalización de las antiguas formas de cooperación basada en la solidaridad, y en una cierta transición al salario eventual o jornal.

⁵⁴ Spedding y Llanos, p. 155-157, 1999. Citado por Chisaka, Keiko, op.cit.

⁵⁵ Provincia Nor Chichas, Capital, Cotagaita.

⁵⁶ Frías Mendoza, Víctor H., op.cit., p. 68.

LA SUBSUNCIÓN FORMAL⁵⁷ DEL TRABAJO COMUNAL AL CAPITAL
¿REALIDAD O FICCIÓN?

Una discusión que recorre los círculos académicos y políticos de izquierda, es alrededor de cuáles son las características de explotación que sufre el movimiento campesino y las comunidades en particular. En esta discusión, una categoría formulada por Marx, para entender fenómenos de hibridación que se dan en la acumulación originaria del capital, es el de la subsunción formal del trabajo en el capital como prerequisite para el desarrollo del sistema capitalista propiamente dicho, es decir como prerequisite de la industrialización y el control pleno del capitalista del proceso de trabajo inmediato. Esta categoría ha sido arrancada de los límites precisos con que fue usada por diversos estudiosos de las cuestiones agrarias y ha sido convertida, incorrectamente, en una categoría general, susceptible de ser aplicada a todo el mundo agrario boliviano. Uno de los principales responsables de esta errónea generalización, ha sido García Linera, quien ha visto en este concepto la posibilidad de conciliar el marxismo y el indigenismo, según sus propias palabras. En un trabajo reciente García Linera, criticando al ‘marxismo’ del POR y del PCB, que fueron las corrientes influyentes sobre un arco de la intelectualidad, nos dice lo siguiente: “La lectura clasista de la realidad agraria que hará el marxismo no vendrá por el lado de la subsunción formal y real, que hubiera permitido develar las condiciones de explotación de ese sector productivo; se lo hará desde el esquema –prejuicio– del enclavamiento de la propiedad, con lo que los trabajadores directos quedarán en el saquillo de “pequeño burgueses” de dudosa fidelidad revolucionaria por su apego a la propiedad.”⁵⁸ Creemos que la generalización abusiva que hace AGL de la idea de subsunción formal, no sólo que lleva a confusión, sino que impide el conocimiento de la realidad tal cual es. Al ideologizar el concepto de subsunción formal, buscando extenderlo y generalizarlo a la economía comunal, se pierde como instrumento o herramienta que facilite la comprensión de la realidad, convirtiendo el marxismo en una ideología “más”, eliminando el método en su carácter concreto, es decir la capacidad de entender y transformar la realidad⁵⁹.

57 Subsunción o subordinación. Usamos la expresión usada por Marx que es como se la conoce.

58 García Linera, Álvaro “Indianismo y marxismo el desencuentro de dos razones revolucionarias”, en *La potencia Plebeya*, tomado de la revista Barataria N°2, marzo-abril 2005.

59 Un ejemplo del abuso generalizado del concepto de subsunción, lo tenemos en Jorge Viaña, quien en uno de sus recientes trabajos se toma la libertad de interpretar a su gusto y piacere una cita de Marx, aclarando al final que lo que está entre paréntesis es de él mismo: “el pueblo productor por su parte se limita al comercio pasivo ya que el impulso para las actividades creadoras de valores de cambio viene –aquí– de fuera y no responde a la estructura interna de la producción (**subsunción formal**), de este modo el excedente de la producción pierde su carácter contingente y ocasional para

¿Qué es la subsunción formal del trabajo en el capital? Se produce cuando el capital se ve obligado a iniciar su reproducción sobre la base tecnológica heredada de las formas de producción **no capitalista**, como fue el trabajo a domicilio durante la manufactura europea⁶⁰ y en los inicios de la acumulación originaria de capital. Aquí el capitalista entrega materia prima, incluso puede adelantar algo de capital para las herramientas o la manutención de los trabajadores, pero no controla el proceso de trabajo. Este se realiza a la vieja usanza, según los usos y costumbres, en ese caso de los artesanos de los gremios. Sin embargo, como poseedor de la materia prima, del capital invertido y del producto final, el capitalista ya vigila y supervisa el proceso de trabajo, exigiendo que el producto contenga tanto en calidad como cantidad de trabajo socialmente necesario. Aquí la única forma de obtener plusvalía, es decir plus-trabajo, es con la extensión del tiempo de trabajo más allá del necesario, es decir es lo que se conoce como *plusvalía absoluta*. En palabras de Marx: "(...) sobre la base de un modo de trabajo preexistente, o sea de un desarrollo dado de la fuerza productiva del trabajo y de la modalidad laboral correspondiente a esa fuerza productiva, solo se puede producir plusvalía recurriendo a la prolongación del tiempo de trabajo, es decir bajo la forma de la plusvalía absoluta. A esta modalidad, como forma única de producir plusvalía, corresponde pues la subsunción formal del trabajo en el capital"⁶¹.

Cuando la forma de producción capitalista se ha desarrollado plenamente gracias al maquinismo, es posible reducir los "costos" para la manutención de los obreros, y por lo tanto extender y ampliar el trabajo excedente, es decir, el

convertirse en un fenómeno constantemente reiterado (**subsunción formal**), lo que hace que la misma producción interna tienda hacia la circulación, que postulan los valores de cambio (**subsunción formal**). Al principio esto surte efectos más sustanciales. El círculo de necesidades se amplía (**inicios de la subsunción formal del sistema de necesidades**), la finalidad perseguida es –ahora– el dar satisfacción a las nuevas necesidades y por tanto, el regularizar e incrementar cada vez más la producción (**ligero tránsito de la subsunción formal a la real**). La organización de la misma producción interna se ve así modificada bajo la acción de la circulación y del valor de cambio (**subsunción formal**), aunque no llegue todavía a extenderse por toda la superficie ni en toda la profundidad de la sociedad (**subsunción formal**). A esto es a lo que se llama la acción civilizadora del comercio (**en lo fundamental subsunción formal**). Hasta qué punto el movimiento creador de valores de cambio llegue a proyectarse sobre la totalidad de la producción dependerá, en parte, de la intensidad de esa acción externa (**subsunción formal**), y en parte, del grado de desarrollo que hayan adquirido ya los elementos de la producción interna, la división del trabajo, etc. (**subsunción real**)".

60 El prerrequisito es que los vendedores de la fuerza de trabajo y los capitalistas entren en contacto como hombres libres, es decir, sin ningún tipo de coacción extra económica como política, religiosa, etc. Vistas así las cosas el trabajo en América de miles de indios, no podría considerarse como parte de la subsunción formal, ya que aquí están presentes las leyes y reglas coloniales, aunque indudablemente sirvió para avanzar en la acumulación originaria de capital en Europa.

61 Marx, Carlos, *El Capital*, Libro I, Capítulo VI inédito, Siglo XXI, 1984, p. 56.

plustrabajo. Estamos en presencia de la *plusvalía relativa* y a la *subordinación real del trabajo al capital*; la máquina —es decir el capital— indica cómo debe llevarse a cabo el trabajo, el capital ya controla realmente, por medio de las innovaciones tecnológicas y la maquinaria el proceso de trabajo.

Sin embargo no toda explotación basada en la plusvalía absoluta es necesariamente subsunción formal, es decir, sólo estamos en presencia de subsunción formal, cuando el capital controla y tiene tuición sobre el trabajo ajeno, aunque este se desarrolle sobre una base tecnológica no capitalista⁶². La usura por ejemplo, como lo explica Marx se basa en la obtención de plusvalía absoluta y no forma parte por ello de la subsunción formal, lo mismo que el capital comercial, o en nuestra economía comunal concreta el **rescatiri**: “el capital usurario, pongamos por caso, en la medida en que (verbigracia en la India) adelanta en forma de dinero a los productores directos materias primas, instrumentos de trabajo o unas y otros, incluso. Los enormes intereses que obtiene; los intereses que sea cual sea su monto, expolia al productor directo, no constituyen más que otro nombre de la plusvalía. Transforma su dinero en capital, de hecho, arrancándole al productor directo trabajo impago, plustrabajo. Pero no se inmiscuye en el proceso mismo de la producción, el cual, hoy como ayer, se desenvuelve al margen de él, a la manera tradicional. Medra en parte gracias a la atrofia de este modo de producción, pero en parte es un agente de su atrofia, lo fuerza a seguir vegetando en las condiciones más desfavorables. Aquí aun no se ha realizado la subsunción formal del trabajo en el capital. Otro ejemplo es el del capital comercial por cuando hace pedidos a una serie de productores directos, reúne luego sus productos y los vende; al actuar de esta suerte puede también adelantarles la materia prima, etc., e incluso dinero. La relación capitalista moderna se ha desarrollado hasta cierto punto, a partir de esa forma, que aquí y allá sigue constituyendo aun la fase de transición hacia la relación capitalista propiamente dicha. **Tampoco en este caso estamos ante una subsunción formal del trabajo en el capital.** El productor directo se mantiene siempre como vendedor de mercancías y a la vez como usuario de su propio trabajo. Con todo, la transición se presenta más claramente aquí que en la relación del capital usurario. Ambas formas —sobre las que volveremos ocasionalmente

62 “El proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de la auto valorización del capital: de la creación de la plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su propio proceso) y el capitalista se ubica en el cómo dirigente, conductor; para este es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno. Es esto a lo que denomino subsunción formal del trabajo en el capital. Es la forma general de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma particular respecto al modo de producción específicamente capitalista desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente la segunda”. *Ibidem*, p. 54.

más adelante— se reproducen dentro del modo capitalista de producción, como formas secundarias y de transición.”⁶³

Es decir que tanto con el capital usurario como con el comercial, no nos encontraríamos aún en una subordinación del trabajo al capital, en ambos casos los agentes de la operación comercial, no intervienen en el proceso de trabajo. Para el primero, el usurero, incluso podría ser más beneficioso el hundimiento del prestatario y la posibilidad de quedarse con sus bienes, y en el segundo, el productor, es decir el campesino, o en este caso el comunario, se ubica como vendedor de mercancías.

¿Qué fue lo que existió durante el régimen de hacienda? ¿Sistema económico semifeudal, subsunción formal del trabajo comunal al capital o una particular forma agraria de transición? Como nos lo cuenta el mismo Patzi: “En las comunidades donde se estableció el sistema de hacienda se adaptaron a las formas organizativas de producción, es decir que el patrón tenía su parcela en cada una de la aynuqas, que por cierto en muchos casos eran porciones mayores, en este sentido, la lógica de producción bajo el sistema de aynuqas no ha sufrido rupturas. En el sistema ganadero igualmente se respetó el uso colectivo de praderas y/o pastos naturales. Aquí el hacendado solo tenía ganados cuyo pastoreo lo encargaba a comunarios considerados sus sirvientes”⁶⁴. Esta supervivencia del sistema comunal al interior de las haciendas, estaba en función de abastecer a la hacienda, que normalmente exigía el pago de un tributo en especie, pero que luego era comercializado en los centros urbanos y mineros; así como los productores comunarios intentaban producir no sólo para su propio consumo sino que intentaban crear un excedente que les permitiera comercializarlo también en los mercados campesinos o urbanos y obtener de esta forma otros productos que son de origen industrial. En el texto mencionado de Patzi, líneas abajo nos dice que: “Muchos cuentan que en el tiempo de hacienda el pastoreo colectivo era más sistemático por obligación del patrón cuya relación no se tiene actualmente” y acto seguido viene el testimonio citado por Patzi “el patrón hacía pastorear muy bien, no dejaba pasar a otro ayjadero, si lo hacía pasar **lo sonaba con chicote**”⁶⁵. Este testimonio pone en evidencia la preocupación capitalista del patrón por lograr un máximo rendimiento del suelo y de los pastizales y eriales. Por un lado tenemos que todo el trabajo, está al servicio de la acumulación y reproducción del capital general social, es decir la clave es la producción de mercancías, agrícolas, tanto para el patrón como parcialmente para los comunarios, es decir aquí no hay semi-

⁶³ *Ibidem*, p. 58. Las negritas son nuestras.

⁶⁴ Patzi, Félix, *Economía Comunera y la explotación capitalista*, La Paz, Edcom, p. 22-3.

⁶⁵ Testimonio de Victor Sulcani, *Ibidem*, p. 23. El subrayado es nuestro.

feudalidad, pero tampoco hay subsunción formal del trabajo en el capital, ya que comunarios y hacendados no se enfrentan en el mercado como hombres libres. El hacendado ejerce coacción, violencia, legal y física para obtener de las comunidades el respectivo tributo. Estamos en presencia de formas **transicionales** de organización del trabajo cuyos productos son consumidos en forma rentista por el hacendado y en algunos casos particulares en la transformación de la renta en capital para la minería⁶⁶, pero aun tampoco ha llegado a desarrollarse el control del capitalista sobre el trabajo.

Con estas consideraciones generales podemos abordar nuestra realidad concreta. Es falso que exista un capitalista que establezca una relación del tipo llevada adelante, por ejemplo en la manufactura europea, donde los comunarios son transformados objetivamente y con métodos de producción comunales en obreros, ya que cuando hablamos de subsunción del trabajo en el capital, mal que le pese a García Linera, estamos hablando no sólo del control del proceso de trabajo inmediato, sino también del desarrollo de una relación social basada en la *hegemonía* y en la *subordinación*, es decir, el proceso de configuración de dos clases sociales alrededor de ese proceso productivo, cuestión que no se da en los Andes, ya que los comunarios o la comunidad se relacionan, como decíamos antes, sólo como vendedores de mercancías⁶⁷.

Es indudable que en nuestro país, producto de la dominación imperialista y el consiguiente atraso tecnológico a diferencia, por ejemplo, de la minería o la agroindustria, el nivel tecnológico alcanzado es muy bajo, desarrollándose en algunos sectores económicos formas de “subsunción formal del trabajo en el capital”. En otras palabras, mecanismos que permiten la reproducción del capital sobre la base de la explotación más bestial de la fuerza de trabajo en busca de mayores niveles de plusvalía absoluta. Entre los sectores que debemos mencionar está, por ejemplo, la explotación de la castaña y productos similares en las selvas y bosques benianos y pandinos, donde se trabaja a punta de machete, al igual que en el siglo XIX; o la explotación de trabajadores agrícolas en la zafra del sur del país. Si en el primer caso, los trabajadores se han organizado y mantienen una re-

66 “Lo que sí está demostrado, por estudios históricos y económicos, es que las ganancias provenientes de la explotación servil en las haciendas, dieron lugar al surgimiento del capitalismo en otros sectores, como el comercio la banca, y en definitiva en la minería”. Paz Ballivián, Danilo, *Lecciones de sociología rural*, p. 21.

67 “Sin duda la relación de producción misma genera una nueva relación de hegemonía y subordinación (que a su vez produce también sus propias expresiones políticas, etc). Cuando menos logra liberarse la producción capitalista de la relación formal, tanto menos se desarrolla también aquella relación, puesto que solo presupone pequeños capitalistas que en lo tocante al modo de formación y ocupaciones, poco se diferencian de los obreros mismos.” Marx, Carlos, *El Capital*, Libro I, Capítulo VI inédito, *op. cit.*, p.64.

lación como “obreros” con la Federación de Fabriles, en el caso de los trabajadores del azúcar tenemos que esto se asemeja mucho más a la situación de los trabajadores a domicilio de la historia europea. Otro caso que ha generado polémica en los ámbitos académicos, es la existencia de una particular forma de transición en las comunidades campesinas de Cochabamba que están organizadas para la producción de leche para la empresa PIL, que ejerce el monopolio de la compra y está en condiciones no sólo de regular el precio a su “gusto y piacere”, sino que exige determinada cantidad y calidad del producto, es decir de la leche. Aquí, podemos ver una típica forma de transición, ya que en la medida que estas comunidades “venden” la leche, se ubican como productor independiente, vendedor de mercancías, es decir, campesino o comunario en el sentido estricto del término, pero en la medida que existe un monopolio de la compra y un control del proceso de producción de la leche, estos comunarios tienden a comportarse como obreros, subsumidos formalmente a la empresa capitalistas lechera. Sin embargo el capital no ha podido aún “expropiar” de sus instrumentos de trabajo y propiedades, como el ganado y la tierra, a estos pequeños productores, lo que significa que si tuviéramos que dar una definición taxativa de qué tipo de sujeto social estamos hablando, deberíamos decir sin lugar a dudas, de campesinos. Sin embargo la hibridez provoca fenómenos muy interesantes. Por ejemplo, mientras estos productores directos se encuentran afiliados a las centrales agrarias del departamento, por otro lado, cuando se ven empujados a la protesta contra la fábrica, recurren a la terminología obrera de “huelga”.

Ninguna de las experiencias mencionadas líneas arriba se pueden generalizar a la economía comunal del altiplano bajo la categoría de subsunción formal. El hacerlo sólo conduce a la confusión y a la imposibilidad de comprender la realidad, y por lo tanto, de trazar un programa preciso para transformarla.

ALGUNAS CONCLUSIONES PRELIMINARES

Llegado a este punto vemos la necesidad de hacer algunas definiciones, aunque corramos el riesgo de ser repetitivos.

El antagonismo intrínsecamente anticapitalista que pretendieron ver algunos en la economía comunal y sus formas de organización es simplemente ficción. Desde el **punto de vista estrictamente económico**, los comunarios vienen priorizando la productividad y el rendimiento del trabajo, en desmedro de las formas comunales, como las aynuas y la cooperación como el ayni. Tenemos pues, que la economía comunal sin estar subsumida al capital, se ve obligada a trabajar para una economía mercantil. El empobrecimiento de la comunidad campesina es resultado del intercambio desigual entre los productos agrícolas y

los productos industriales de los cuales el comunario ya no puede sustraerse. Así mismo, la desigual productividad del suelo entre diversas comunidades y dentro de una comunidad, la desigualdad entre parcelas, lleva a una transferencia de valor entre los sectores que han alcanzado una mayor productividad del trabajo, y los que aún no lo han conseguido. El carácter transicional de la forma económica agraria de los Andes se manifiesta en una dinámica dualidad y tensión, donde mientras las aynuqas y formas comunales de organización se refuncionalizan para el desarrollo y acumulación de capital *de un sector de comunarios*, por otro, las mismas formas de organización comunal son un impedimento para la acumulación de capital de los sectores más empobrecidos. Por tal motivo, estos últimos, son portadores de una *lógica* capitalista más “clásica”, es decir, buscan la parcelación y titulación individual. Terminamos este punto planteando, que la ilusión de diversos teóricos indianistas que plantean la creación de un *sistema comunal de mercado*⁶⁸, es sencillamente la expresión, de los sectores acomodados de las comunidades que están refuncionalizando las formas de organización comunal para la reproducción y acumulación de un modesto capital, pero capital al fin, aunque esta hibridez de nuestro mundo agrario no sea susceptible de ser generalizada. En todo caso, la “economía comunal de mercado” ya existe y es funcional a una capa reducida de comunarios acomodados.

Nos encontramos ante formas económicas de **transición**, articuladas **orgánicamente** con la economía capitalista, que somete a una tensión permanente a las comunidades, degradándolas y descomponiéndolas.

Aunque, sin poder eliminarlas completamente por cuanto el atraso del capitalismo semicolonial boliviano y la resistencia indígena dificultan, en grado sumo, en esta época de decadencia, una transformación capitalista radical del agro en el Altiplano. Como parte de ese proceso de penetración vía mercado, vemos cómo se van vaciando de contenido diversas prácticas organizativas, como las aynuqas, culturales como el ayni/mink'a, o relegando al olvido o refuncionalizando otras como la mita.

Esta situación, **desde el punto de vista de las relaciones sociales**, apunta el desarrollo de una creciente diferenciación interna en las comunidades, donde los sectores más pudientes de la comunidad son los guardianes de la econo-

68 Turpo Choquehuanca, Aureliano, *Nueva Crónica*, N° 32, enero del 2009. El renacimiento del marxismo neoindigenista de los flecos del poncho ayмара: “El tiempo del Pachakutik y del Inkarrí no es la construcción del socialismo del siglo xxi, menos del capitalismo andino, sino es la reconstrucción de la sociedad comunitaria donde las necesidades materiales y espirituales serán satisfechas dentro del sistema económico de la reciprocidad que se enmarca dentro de la economía comunitaria de mercado, del gobierno plurinacional y su Estado confederado como reto del tercer milenio de los desposeídos de la tierra tawantinsuyana.”

mía comunal, ya que esto les permite ir acumulando pequeñas cantidades de capital, mientras que los sectores más empobrecidos son los portadores de las fuerzas hacia la parcelación, y por ende, a la disolución de la comunidad. Asimismo, esta tensión alimenta el fenómeno de la llamada descampesinización, y a la vez, la existencia de la propiedad colectiva **recrea contra tendencias** en el exterior –zonas urbanas- hacia la recampesinización, al preservar el derecho sobre la tierra de sectores que migraron en una o dos generaciones atrás. Esta creciente diferenciación social aún no ha llegado a la **absoluta escisión** en dos grupos sociales antagónicos, y es lo que permite la existencia y pervivencia de la comunidad. Esto es lo que explica la enorme fuerza de **coacción/convencimiento** que aún ejerce la asamblea comunal sobre la totalidad de los miembros.

Finalmente, y **desde el punto de vista de las formaciones culturales**, tenemos que el carácter transicional y la dualidad dinámica que vimos tanto en la economía como en las relaciones sociales también se manifiestan en el terreno cultural, donde si bien existen diversas formas y significados de las prácticas de reciprocidad andina, empieza a haber una tendencia, cada vez mayor, de desplazamiento paulatino al interior de las comunidades, de por ejemplo el ayni- basado en la cooperación y la solidaridad como fundamento de las relaciones humanas-, hacia la *mink'a*, adquiriendo embrionarios rasgos de jornal en especie o dinero. Ese mismo ayni, cuando es tomado por sectores obreros en las zonas urbanas, va mutando en solidaridad obrera, otorgándole a este producto “occidental”, una mayor fuerza y disciplina.

Asímismo, mientras la comunidad es víctima de un intenso proceso cada vez más profundo de hibridación e integración a la economía mercantil, en las zonas urbanas se empieza a producir un fenómeno de idealización de la comunidad. Idealización funcional de un naciente nacionalismo indígena, de carácter esencialmente urbano.

Con esta breve descripción y diagnóstico del relacionamiento y articulación de las formas comunales con la economía capitalista, pasamos a abordar los aspectos planteados por Patzi en su proyecto de “sistema comunal”.



Segunda Parte

Félix Patzi y los límites de su propuesta “Comunal”

Félix Patzi, docente de sociología y ex ministro de educación del actual gobierno, ha hecho elaboraciones originales y que ejercen cierta atracción del estudiantado y la academia. En uno de sus trabajos, llamado *Sistema Comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal*, Patzi pretende erigir una tercera posición, no “eurocéntrica”, cuestionando no solo el “sistema liberal”, sino también al marxismo que para él igualmente sería eurocéntrico, al ser parte de las corrientes del pensamiento que tendrían una visión unilineal de la historia basada en el desarrollo. En su trabajo, y luego de llevar adelante un análisis sobre las características de la sociedad boliviana y un interesante debate sobre el multiculturalismo y las autonomías indígenas, desarrollará su propuesta del Sistema Comunal, como forma para superar no solo la colonialidad, sino como una propuesta capaz de ser *universalizable*, no limitándola a una cultura o un territorio determinado, superando de esta forma, según el autor, concepciones indianistas etnocentristas como las formuladas por Reynaga y el *localismo agrario*, pero también la *multiculturalidad* “occidental” que relega los aportes de los pueblos indios a una posición subalternizada a la cultura dominante criollo-mestiza. Sin embargo, en esta construcción, Patzi se ve obligado no solo a atacar al marxismo como una variedad de eurocentrismo, sino que lo hace mediante una doble operación que es reducir el marxismo a lo dicho y actuado por las corrientes stalinistas, para luego pasar a identificar esto como “marxismo”. En esta construcción la absolutización y unilateralización de conceptos tomados de la corriente *decolonial* serán claves, sentando las bases para prácticas políticas que buscan reformar el capitalismo nacional y modernizar la sociedad boliviana.

EL MARXISMO ¿VARIEDAD DE PENSAMIENTO EUROCENTRISTA Y EVOLUCIONISMO UNILINEAL?

Todos los integrantes de la corriente *decolonial*, y por ende los del indianismo o indigenismo, comparten el presupuesto de que el marxismo sería una variedad del pensamiento euro centrista y que esto se expresaría en una visión

evolucionista unilineal de la historia, donde las etapas del desarrollo europeo necesariamente se deberían repetir en los llamados países de desarrollo industrial rezagado o semicoloniales. Esta visión pretende apoyarse en el hecho de que en Latinoamérica la corriente que con más fuerza ha hablado durante décadas en nombre del marxismo fue el estalinismo. Todos los grupos afines a Moscú, y luego a Pekín, difundieron la idea de que era preciso un mayor desarrollo capitalista para poder hablar quizás, algún día, de la posibilidad de una revolución proletaria o socialista¹. Esta visión etapista de la historia se basaba en un rígido esquema de sucesión lineal y “obligatoria” de estadios históricos, vulgarizando y dogmatizando al extremo a Marx. En última instancia, es lo que hoy nos dice García Linera sobre la necesidad de una larga etapa de “capitalismo andino” y la imposibilidad de avanzar hacia el socialismo. ¿Cuál es el origen del surgimiento al interior del marxismo de corrientes *evolucionistas unidireccionales*?

La idea de un desarrollo evolutivo ha existido en varias corrientes que se denominaron marxistas, en primer lugar la socialdemocracia alemana y el llamado austro-marxismo, que como diría Hilferding, “descubrió” en los esquemas de reproducción de Marx del tomo II de *El Capital*, “una alabanza al capitalismo”. Esta corriente que mal veía en los esquemas la reproducción *ad infinitum* del capital, buscaba una base “científica” para justificar su colaboración y adaptación al Estado imperialista alemán, llevando esta política hasta sus últimas consecuencias el 4 de agosto de 1914². A diferencia de la socialdemocracia alemana que se nutrió de un capitalismo en expansión en uno de los países más importantes y cultos de Europa, la otra corriente de importancia, fue el stalinismo que surgió sobre la base de la degeneración burocrática de una de las mas grandes revoluciones de la his-

1 El maoísmo, pese a su retórica beligerante sobre la guerra popular prolongada, es una de las corrientes que más ha bregado por el avance de formas capitalistas, por ejemplo en el agro. Aquí cerca, en Perú, el tristemente célebre Sendero Luminoso se refería a la estructura agraria peruana como “semi feudalidad”. Según estos “pensadores” la fase previa al socialismo hay que verla como una “nueva democracia” o “democracia popular”.

2 Esta interpretación de los Esquemas de Reproducción, que como muy bien señala Rosdolsky en su *Génesis y Estructura de El Capital de Marx*, (México, Siglo XXI, 1983), éste olvidaba, en gran medida intencionalmente, el enorme grado de abstracción con que se había construido estos esquemas para facilitar su comprensión. Así en los esquemas nos encontramos ante formulas matemáticas que no contemplan en sus variables fenómenos tales como la lucha de clases, el rol de los estados, el peso de las economías campesinas y diversas desigualdades sociales y económicas que se le presentan a los revolucionarios en todas partes del globo. El descubrimiento de los esquemas y su súbita importancia al interior de las filas de los partidos obreros, en ese entonces la socialdemocracia europea, obedecía a una adaptación de décadas al estado burgués y al desarrollo de una confianza hasta entonces desconocida en las filas obreras, en el desarrollo imparables de las fuerzas productivas capitalistas. El 4 de agosto de 1914, finalmente y luego de años de parlamentarismo, ministerialismo y colaboracionismo la socialdemocracia alemana, aprobó los créditos de guerra del Kaiser y rompió definitivamente con la idea de revolución social.

toría, en un país, Rusia, desgarrado en contradicciones culturales, étnicas, sociales y económicas. Un país imperialista de segundo orden heredero de la rémora y el atraso cultural legado de los zares, que tuvo la osadía de desafiar todo el orden capitalista llevando a efecto la primer revolución obrera y como consecuencia afrontó un enorme cerco imperialista que agravó las condiciones de existencia de las masas. Surgido de la burocratización y degeneración de la revolución, el stalinismo convirtió las elaboraciones científicas de Marx y Engels en dogmas rígidos. Para su naciente política de colaboración con las burguesías semicoloniales se apoyó en textos que bosquejaban el desarrollo de Europa, que establecían una secuencia en la evolución, empezando por el salvajismo, pasando por la fase de barbarie, esclavismo, feudalismo y finalmente el capitalismo³ y extendiéndolas a todo el mundo. Esta adaptación tenía la funcionalidad de colaborar por ejemplo con el régimen nacionalista burgués de Chiang Kai Shek en China y sostener una política semejante en todos los países semicoloniales. El reformismo stalinista, desarrollará una lógica que podríamos llamar *campista*. Es decir, frente al campo fascista había que apoyar al campo demócrata, frente al campo feudal, había que apoyar al campo capitalista, que significaba un paso adelante en la evolución. Así terminaron en Cuba, por ejemplo, siendo parte del gobierno de Batista –aunque hoy sean los campeones en regalar souvenirs del Che–; en Bolivia apoyaron a la rosca oligárquica luego del ‘47, luego cambiaron y apoyaron al MNR, hasta que en los ‘80 apoyaron los gobierno proimperialista de la UDP y hoy forman parte del gobierno del MAS, con su nuevo régimen semicolonial nacido de las entrañas del diálogo y del pacto con sectores burgueses. No hace falta aclarar que ambas corrientes, que coincidieron durante décadas en la colaboración con el sistema capitalista, ya sea leal y fraternalmente como la socialdemocracia o a la manera plebeya del stalinismo y que pusieron las fuerzas obreras al servicio de la reconstrucción del capital tanto en los países coloniales y semicoloniales como en Europa⁴, no pueden constituir ni ser considerados como la genuina expresión del marxismo, es decir, de la teoría, del método, del programa y la estrategia para

3 Stalin, José, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, VVEE, 1938.

4 Las nuevas generaciones de revolucionarios y activistas sociales deben conocer y estudiar como el stalinismo condujo a la resistencia francesa luego de la segunda guerra mundial en su apoyo al representante de la burguesía nacionalista francesa De Gaulle. En el mismo periodo y como parte de los acuerdos que se iban tejiendo luego de la Segunda Guerra, entregaron las revoluciones griega e italiana a las fuerzas del imperialismo “democrático”, ya que luego de los acuerdos de Yalta y Potsdam, estos países quedaban en la órbita capitalista. En España durante la guerra civil en 1937, actuaron como “quinta columna” a favor del orden burgués, asesinando y persiguiendo a honestos anarquistas y socialistas que se habían negado a entrar al gobierno republicano. Nunca en la historia de las formaciones políticas hubo organización con un currículum tan plagado de traición, calumnia e infamia como las herederas del stalinismo.

hundir el sistema capitalista en la lucha por construir una sociedad socialista, sin explotados ni explotadores.

Patzi, en la búsqueda de atacar al marxismo afirmará lo siguiente: “(...) no podemos dejar de mencionar el rol que ejerció el marxismo en los países subalternos. Como dice Perry Anderson el vínculo entre el evolucionismo positivista y el marxismo es la idea del desarrollo. Evidentemente en las obras del Manifiesto Comunista, y el Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado escrito por Engels, aparecen simplemente como una replica del credo evolucionista (...). Sin embargo estos dos textos son los que han tenido mayor influencia en América Latina, porque el resto de los escritos de Marx y Engels fueron conocidos solo a través de los manuales. Ahora los que se apropiaron de esta teoría fueron los de la clase media mestiza blancoide. Sin embargo son también ellos los que conformaron la izquierda latinoamericana que, por su origen, para ellos tampoco eran bien venidos los indígenas (...) Por eso tampoco se interesaron en comprender la sociedad en donde habitaban y tan solo asumieron los postulados de Marx y Engels”.

Resumiendo y citando a Stompka, Patzi afirma lo siguiente: “a) ambos eran creyentes del progreso como dirección general del proceso histórico, en ese sentido compartían el optimismo de los evolucionistas que enfatizaba la mejora constante de la sociedad, b) Se considera que la historia era empujada hacia delante y desde dentro con el despliegue de fuerzas inmanentes (que serían las fuerzas productivas) endógenas, intrasociales, c) se contempla la historia como si se moviera a través de secuencias de estadios distinguibles, a lo largo de un camino uniforme y d) la complejización y la diferenciación crecientes de las sociedades mediante la división del trabajo. Por lo tanto, asumiendo esta visión los marxistas de América latina postularon que las otras formas de organización, ahora consideradas precapitalistas, vayan desapareciendo a través del desarrollo de las fuerzas productivas del régimen del capital, por lo que no había otro camino que impulsar su desintegración bajo el liderazgo del proletariado”⁵.

De todo lo dicho por nuestro autor, nos interesa lo que es patrimonio común a todas las corrientes indianistas e indigenistas, así como en forma más amplia a la llamada corriente *decolonial* y es lo referido al evolucionismo unilineal, que plantea un avance y una mejora permanente de la sociedad, así como la creencia del desarrollo siguiendo las etapas evolutivas de la sociedad europea.

⁵ Patzi, Félix, *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, Ed. CEA, 2004, pp. 58-59

a) ¿Evolucionismo unidireccional?

Estas afirmaciones evidencian un grave desconocimiento del marxismo y como se expresa en Patzi, que parece conocer algunos escritos de Marx sobre la comuna rural rusa, expresan la intención de desacreditarlo. Las bases para este combate al marxismo se apoyan en algunas afirmaciones de Marx sobre la colonización inglesa de la India⁶ y su dependencia de la desarrollada Inglaterra, así como en ciertos trabajos de Engels⁷, en donde se utilizaron vocablos como “civilización” o “salvajismo” y “barbarie”, recortando sus afirmaciones y sacándolas fuera del contexto histórico y del momento en el proceso de elaboración de sus propias ideas en que fueron escritas por los dos grandes pensadores revolucionarios. Es indudable que estos pensadores estaban bajo la influencia de grandes adelantos científicos y técnicos que estaban transformando no sólo Europa, sino todo el globo. Los descubrimientos, verdaderamente asombrosos, en los terrenos de la física, la química, la mecánica, la biología, etc., que se nutrían y a su vez actuaban sobre una revolución industrial que permitía un incremento sin precedentes en la historia humana de la productividad del trabajo⁸, necesariamente tenían que influir sobre todo hombre de ciencias. ¿Puede acaso ser desconocida o devaluada la importancia de la obra de Darwin *El origen de las especies*, en su ruptura con la teoría creacionista, sostenida por la iglesia y toda la

6 “[...] a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. Los devastadores efectos de la industria inglesa en la India [escribía el 22 de julio] son evidentes y aterradores [...] y sólo cuando una gran revolución social se apropie de las conquistas de la época burguesa [...] sometiéndolas al control común de los pueblos avanzados, sólo entonces habrá dejado el progreso humano de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado”. *Sobre el colonialismo*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 37, pp. 42 y 83-84.

7 “La revolución a que aspira el socialismo moderno consiste, brevemente hablando, en la victoria del proletariado sobre la burguesía [...] Por ello se precisa además de la existencia del proletariado [...] de la burguesía [...] Entre los salvajes y los semisalvajes tampoco suele haber diferencias de clases y por ese estado han pasado todos los pueblos [...] Pero el señor Tkachov quiere decir que esa revolución será socialista, que implantará en Rusia, antes de que nosotros lo logremos en Occidente [...] y ello ¿en una sociedad en la que el proletariado y la burguesía sólo aparecen por el momento esporádicamente y se encuentran en un bajo nivel de desarrollo! ¡Y se nos dice que esto es posible porque los rusos constituyen, por decirlo así, el pueblo escogido del socialismo al poseer arteles y la propiedad comunal de la tierra!”. Engels, Federico, “Acerca de la cuestión social en Rusia”, 1875, publicado en el periódico *Volksstaat* N° 43, 44 y 45. Edición digital en www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe2/mrxoe226.htm

8 La importancia de la productividad del trabajo, es una dimensión que ha estado presente en todas las culturas de todos los tiempos y lugares, y ha sido un aspecto de enorme importancia para la humanidad en su lucha por el control de las fuerzas naturales y contra el hambre que acosó a la especie desde sus mismos orígenes. Esperamos que esta dimensión no sea considerada como “eurocentrista” por los llamados *decoloniales*.

barbarie del medioevo europeo? ¿No es pues un aporte al conjunto de la humanidad estas investigaciones? Preguntamos esto, sin por ello hacernos responsables de los que, con exceso de optimismo evolucionista, pretendieron trasladar el método de las ciencias positivas al terreno de las ciencias sociales. El uso de términos como “civilización” o “salvajismo”, indudablemente que están asociadas al desarrollo cultural específicamente capitalista, y en su constitución, estos términos mostraban las diversas fases de la evolución europea. Es indudable, que Marx, Engels y toda la intelectualidad de su tiempo estaban influenciados por estas expresiones, pero afirmar que el marxismo era evolucionista unilineal y eurocéntrico, por el uso de tales términos es no comprender en absoluto al marxismo, y es una visión ahistórica del desarrollo del pensamiento de estos grandes revolucionarios. Sería casi como afirmar que la tabla periódica es un invento eurocentrista –y que no tiene utilidad para los pueblos de la “periferia”– solo porque fue el ruso en origen Mendeleiev, conservador en su ideología y positivista⁹ en sus creencias del futuro, quien la desarrolló.

Frente a estos ataques que ya se daban en vida de Marx y Engels, alrededor de ese supuesto evolucionismo que plantearía la repetición de las distintas fases de desarrollo europeo en otras sociedades, Marx contestaba lo siguiente: “A mi crítico [Mijailovski NdeR.] le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren [...] (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio) [...] He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultados que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser: una teoría suprahistórica.”¹⁰

9 Publicó sus descubrimientos que llevarían a la tabla periódica en 1871, año de la Comuna de París, a la que no dio importancia alguna. Su conservadurismo lo llevaba a afirmar que: “vendrían días mejores cuando los gobiernos de las grandes potencias del mundo llevaran a efecto la necesidad de ser fuertes y llegaran a la unanimidad entre ellos sobre la necesidad de eliminar todas las guerras, las revoluciones y los principios utópicos de todos los anarquistas, comunistas y ‘otros puños agueridos’, incapaces de comprender la evolución progresiva que se desarrollaba en toda la humanidad” Trotsky, León, *Literatura y Revolución*, s/d, Ediciones Cruz, 1989, p. 233.

10 Citado por Düssel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 254-255. Mijailosvsky era ya en ese tiempo un “marxista” que en su celo en la

Es interesante como Marx se refiere a la visión de la evolución europea y al surgimiento del capitalismo europeo, simplemente como un “esbozo” y no como pretendía el Sr. Mijailovsky –y ahora los decoloniales, indianistas e indigenistas– una filosofía de la historia. Lo mismo podría decirse, de la obra de Engels *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* que era considerada como un comentario ampliado a las interesantes observaciones científicas de Morgan¹¹ pero que sin embargo contiene aportes sumamente valiosos al desmitificar el rol “eterno” que se le pretendió atribuir a instituciones como la familia o estado. La fuerza de este texto no reside solo en la “escalera” histórica como unilateralizan los decoloniales sino precisamente en la historización de los fundamentos de toda sociedad y más aun de una sociedad dividida en clases. Esta discusión se enriquecerá con varios años de colaboración entre Marx y Engels por un lado y una camada de brillantes populistas y revolucionarios rusos, preocupados por el avance del capitalismo en Rusia y la eventualidad de la disolución de la comuna rural rusa. Entre los primeros en esta colaboración estarán Chernichevsky y especialmente Danielson quien colaboraría en la traducción de *El Capital* al ruso, así como posteriormente las epístolas entre la militante populista Vera Zasulich¹² y Marx. Pasamos a abordar estas reflexiones alrededor de la comuna.

b) La comuna rural rusa

La discusión de la comuna rural rusa tiene una importancia especial para nosotros, no solo porque rompe con las afirmaciones de evolucionismo unilineal o unidireccional que se pretenden atribuir al marxismo, sino que por la similitudes en la organización de la *Obschina* rusa y el *Ayllu* de los Andes, nos permiten contar con un arsenal superior de conceptos y elementos para ver su

lucha contra el populismo ruso término siendo criticado por el propio Marx, a quien pretendía defender.

11 Esto, lo afirma incluso el mismo Patzi, sin por ello detenerse en sus ataques al marxismo, prueba demasiado evidente que su interés no es la claridad científica sino la funcionalidad política al servicio de la *intraculturalidad* como veremos mas adelante.

12 “¡Honorable ciudadano! No ignora usted que su Capital goza de gran popularidad en Rusia [...] En los últimos tiempos hemos solido oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer”. Las gentes que predicán esto se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. [...] “Pero, ¿cómo lo deducen ustedes de su Capital” [...] nos interesa su opinión al respecto y el gran servicio que nos prestaría exponiendo sus ideas acerca del posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista”. *Escritos sobre Rusia*, en *Obras Escogidas* (TII), Moscú, Lenguas Extranjeras, pp. 29-30

potencialidad actual o no del sistema comunal. Tanto la comuna rusa como las comunidades andinas se han caracterizado por sostener un régimen de propiedad colectiva de la tierra y un aprovechamiento individual de los frutos del trabajo. Ambos han gozado de contemporaneidad con el sistema capitalista, e incluso la comuna andina se ha mantenido hasta bien entrado el siglo XX.

Para no dejar lugar a dudas, Marx ironiza contra los que tienen una visión “occidental” y evolutiva del proceso histórico ruso, cuando responde al interrogante de Vera Zasulich sobre si necesariamente había que pasar por la etapa de disolución de la comuna frente al avance capitalista, con la siguiente afirmación: “Si los aficionados rusos al sistema capitalista negasen la posibilidad teórica de tal evolución, yo les preguntaría: ¿acaso ha tenido Rusia que pasar, lo mismo que el Occidente, por un largo período de incubación de la industria mecánica, para emplear las máquinas, los buques de vapor, los ferrocarriles, etc.? Que me expliquen, a la vez, ¿cómo se las han arreglado para introducir, en un abrir y cerrar de ojos, todo el mecanismo de cambio (bancos, sociedades de crédito, etc.), cuya elaboración ha costado siglos al Occidente?”¹³. Aquí ya podemos apreciar una lógica dialéctica, que contempla la posibilidad de *saltos* en las etapas de desarrollo de un pueblo al aprovechar los avances de otros –y no de la repetición de etapas inevitables para todos los pueblos que sigan el camino recorrido de Occidente–. En esta cita de Marx podemos empezar a rastrear lo que posteriormente se conocerá como la Ley del Desarrollo Desigual y Combinado, formulada brillantemente por Trotsky para una época en donde la combinación de enormes desigualdades históricas, económicas y culturales pega un salto: la época imperialista.

En 1861, se produce una importante reforma en el régimen de propiedad de la tierra rusa, donde los latifundistas ya no pueden usar a los campesinos como siervos obligándolos a trabajar sino que deben hacerlo pagando un salario, es decir, es la primera reforma que abre las compuertas a la penetración del capital en el agro ruso. En esos primeros años se muestran las dificultades de los terratenientes para usar trabajo asalariado debido a la existencia de la propiedad comunal: “Los terratenientes rusos, que a consecuencia de la llamada emancipación de los campesinos deben efectuar ahora la explotación agrícola con trabajadores asalariados, sin siervos forzados a trabajar, se quejan de dos cosas: en primer lugar, de falta de capital dinerario [...] Pero más significativa es la segunda queja, o sea: que aunque se tenga dinero, no se encuentra fuerza de trabajo disponible [...] ya que a consecuencia de la propiedad común del suelo en la comunidad aldeana el bracero ruso no está aún totalmente separado

13 Marx, Karl, “Proyecto de repuesta de Marx a Vera Zasulich”, 16 de febrero de 1881. Edición electrónica en www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm.

de su medio de producción”¹⁴. Es a partir de estas consideraciones que Marx y Engels formularan el siguiente interrogante: “La mitad de la tierra [en Rusia] es poseída por los campesinos. Cabe entonces la pregunta: ¿podrá la comunidad rural rusa –forma, evidentemente ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de propiedad comunista, o, por el contrario, pasará primero por el proceso de disolución que caracteriza el desenvolvimiento histórico del Occidente? La única respuesta que puede darse hoy a la cuestión es la siguiente: si la revolución rusa es la señal de una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para un desarrollo comunista”¹⁵. Esta hipótesis se asentaba en la existencia de diversas condiciones bastantes particulares como era la independencia del suelo ruso con respecto a cualquier invasión extranjera que pudiera acelerar la destrucción de la comunidad rusa, su contemporaneidad al régimen de producción capitalista, y la extensión de esta forma de organización del trabajo¹⁶.

Al mismo tiempo Marx y Engels no convirtieron la posibilidad histórica del aprovechamiento de las formas de organización de la comuna rural rusa en un eventual futuro comunista en “ideología”, sino que Marx afirmaba, luego de la reforma de 1861, lo siguiente: “Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado, al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista”¹⁷. Es decir, serán las condiciones concretas de carácter histórico las que determinarán el futuro de la comuna rusa, como así también

14 Marx, Carlos, *El Capital*, Manuscrito VII, Libro II, citado en Düssel, Enrique, op.cit, p. 256.

15 Marx, Carlos y Engels, Federico, en Düssel, Enrique, op.cit., p 262.

16 “Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio que se expone en favor de la disolución fatal de la comunidad de los campesinos rusos es el siguiente: Remontando el pasado remoto, hallamos en todas partes de Europa Occidental la propiedad comunal de tipo más o menos arcaico; ha desaparecido por doquier con el progreso social. ¿Por qué ha de escapar a la misma suerte tan sólo en Rusia? Porque en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias. Rusia no vive aislada del mundo moderno; tampoco es presa de ningún conquistador extranjero, como ocurre con las Indias Orientales.” Marx, Carlos, Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasluch, op.cit.

17 Düssel, Enrique, op. cit, p. 166; Marx, K., *Escritos sobre Rusia*, op. cit., p. 63.

en Bolivia y en los Andes serán las condiciones concretas de penetración del capital y de la lucha de clases las que determinarán qué es lo que aún puede ser recuperado en una perspectiva revolucionaria de las tendencias a la descomposición que conlleva el avance del capital.

Entre las dos posibilidades que tenía la comuna rusa jugaba un rol central el dualismo existente entre la propiedad colectiva y el aprovechamiento individual de sus frutos, donde el gran interrogante histórico radicaba en la pregunta ¿qué es lo que primará?: “Se comprende con facilidad que el dualismo inherente a la ‘comunidad agrícola’ puede servirle de fuente de una vida vigorosa, puesto que, de una parte, la propiedad común y todas las relaciones sociales que se desprenden de ella le dan mayor firmeza, mientras que la casa privada, el cultivo parcelario de la tierra de labor y la apropiación privada de los frutos admiten un desarrollo de la individualidad incompatible con las condiciones de las comunidades más primitivas. Pero no es menos evidente que este mismo dualismo puede, con el tiempo, convertirse en fuente de descomposición. Dejando de lado todas las influencias del ambiente hostil, la sola acumulación gradual de la riqueza mobiliaria, que comienza por la acumulación de ganado (admitiendo incluso la riqueza en forma de siervos), el papel cada vez mayor que el elemento mobiliario desempeña en la agricultura misma y una multitud de otras circunstancias inseparables de esa acumulación, pero cuya exposición me llevaría muy lejos, actuarán como un disolvente de la igualdad económica y social y harán nacer en la comunidad misma un conflicto de intereses que trae aparejada la conversión de la tierra de labor en propiedad privada y que termina con la apropiación privada de los bosques, los pastizales, los eriales, etc., convertidos ya en anexos comunales de la propiedad privada. Por esta razón, la ‘comunidad agrícola’ representa por doquier el tipo más reciente de la formación arcaica de las sociedades, y en el movimiento histórico de Europa Occidental, antigua y moderna, el período de la comunidad agrícola aparece como período de transición de la formación primaria a la secundaria. Ahora bien, ¿quiere eso decir que, en cualesquiera circunstancias, el desarrollo de la ‘comunidad agrícola’ deba seguir este camino? En absoluto. Su forma constitutiva admite la siguiente alternativa: el elemento de propiedad privada que implica se impondrá al elemento colectivo o éste se impondrá a aquél. Todo depende del ambiente histórico en que se halla...”¹⁸

Llegado a este punto tenemos el derecho de preguntar ¿qué es lo que ha venido primando en nuestro país luego de la reforma agraria del ‘53? Estas particulares condiciones que Marx mencionaba para establecer la posibilidad de aprovechamiento de la comunidad, en cierta medida se reprodujeron en

¹⁸ Marx, K, “Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasulich”, *op. cit.*

el suelo latinoamericano y particularmente en Bolivia, ya que si bien, aquí si estábamos bajo el dominio de una potencia extranjera, España, el régimen de hacienda traído de Europa al agravarse luego de la guerra de la independencia, dando origen a la renombrada *colonialidad*, contradictoriamente permitió que el sistema comunal se preservase de la influencia disolvente del capital así como retrasó la diferenciación social entre los indígenas-campesinos. Será la reforma agraria movimientista del '53, que Quijano alaba¹⁹, la que permitirá el acelerado proceso de diferenciación social en el campo, y el aceleramiento en la destrucción o degradación de las formas comunales.

Como vemos, la afirmación de Patzi de que el marxismo “contempla la historia como si se moviera a través de secuencias de estadios distinguibles, a lo largo de un camino uniforme”, es simplemente una afirmación fraudulenta, y por otro lado, el supuesto “optimismo evolucionista que enfatizaba la mejora constante de la sociedad” es, nuevamente, otra falsedad. Como planteamos en la parte final de este trabajo, la concepción marxista de la historia se fundamenta en el rol que la acción del trabajo cumple en toda cultura²⁰. Sin embargo si la actividad del trabajo establece la posibilidad –aunque no la garantía– del progreso humano en amplios y variados aspectos, es falso afirmar que este progreso sea considerado una ley lineal. Basta analizar el slogan marxista de “socialismo o barbarie” donde a la humanidad se le plantean estas alternativas antagónicas, que deben ser resueltas en el campo de batalla de las clases sociales, y donde será este aspecto objetivo-subjetivo el que definirá si la humanidad puede seguir “evolucionando” y obteniendo mejoras para el conjunto de sus integrantes o el capitalismo la sumergirá en el pantano de las guerras, las crisis, la destrucción de la naturaleza y en última instancia a una paulatina degradación de la especie. Aquí, no hay ningún determinismo ni fin histórico inevitablemente establecido, será la lucha de las clases y de los pueblos oprimidos la que determinará el rumbo a seguir²¹.

19 “Una revolución antifeudal, ergo democrático-burguesa, en el sentido eurocéntrico ha sido, pues, siempre, una imposibilidad histórica. Las únicas revoluciones democráticas realmente ocurridas en América (aparte de la Revolución Americana) han sido las de México y de Bolivia, como revoluciones populares, nacionalistas-antimperialistas, anticoloniales, esto es contra la colonialidad del poder, y antioligárquicas, esto es contra el control del Estado por la burguesía señorial bajo la protección de la burguesía imperial. En la mayoría de los otros países, el proceso ha sido un proceso de depuración gradual y desigual del carácter social, capitalista, de la sociedad y el Estado. En consecuencia, el proceso ha sido siempre muy lento, irregular y parcial”. Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (Comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, UNESCO-CLACSO, 2000, p. 240.

20 Ver última parte del presente texto, donde se esboza la importancia de la actividad del trabajo en el ser humano, como fundamento de todo posible desarrollo y basamento de toda cultura.

21 Patzi, lamentablemente, intenta poner un muro entre las ideas revolucionarias del marxismo y los trabajadores y estudiantes, cerrando cualquier posibilidad de discusión con la siguiente afir-

¿“COLONIALIDAD DEL PODER” O DESARROLLO DESIGUAL Y COMBINADO?

Un concepto clave en Patzi para llevar adelante el diagnóstico de las sociedades latinoamericanas, y en particular las andinas, será el de “colonialidad del poder”. Introducido por Quijano, tiene sus raíces en la idea de colonialismo interno desarrollada en los años ‘60, y que intentaba comprender la singularidad de las formaciones estatales latinoamericanas, donde luego de la independencia habían surgido Estados formalmente independientes, pero donde la mayoría de la población rural continuaba sujeta a relaciones sociales heredadas de la época colonial, como la servidumbre, el pongueaje y otras, y a las que la clase dominante buscaba justificarlas con una ideología retrógrada, basada en la idea de raza y en la superioridad de las gentes provenientes de Europa: “La dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. En términos de la cuestión nacional, sólo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política”²². Estas relaciones de explotación y opresión sobre la amplia mayoría de la población, no solo se mantuvieron luego de la Independencia sino que en ciertos casos se agravaron al no tener las clases dominantes blanco-mestizas que se beneficiaban directamente de esa situación, la necesidad y obligación de rendir cuentas a ninguna Corona: “Sin embargo, en todos estos países, durante el proceso de organización de los nuevos Estados, a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política. La pequeña minoría blanca que asumió el control de esos Estados se encontró inclusive con la ventaja de estar libre de las restricciones de la legislación de la Corona Española, que se dirigían formalmente a la protección de las razas colonizadas. A partir de ahí llegaron inclusive a imponer nuevos tributos coloniales sobre los indios, sin perjuicio de mantener la esclavitud de

mación: “son también ellos los que conformaron la izquierda latinoamericana que, por su origen, (étnico, NdR.) para ellos tampoco eran bien venidos los indígenas”. Patzi, Félix, *op.cit.* El autor olvida que en la lucha por los derechos indígenas, también tuvieron un rol clave mestizos como Elizardo Pérez, Mostajo, Daltro, Mayer, Jaramillo e infinidad de mestizos-blancoides. Este tipo de afirmaciones solo son funcionales a evitar el dialogo de sectores honestos de vanguardia del movimiento indígena con la izquierda revolucionaria, es decir con el marxismo revolucionario. Sin Embargo Patzi y sus amigos no tienen ningún inconveniente en ocupar cargos en el estado burgués que es el sostén de la colonialidad y vincularse con todos los proyectos de colaboración de clases con la elite mestizo-blancoide.

22 Quijano, Aníbal, *op. cit.*, p. 241.

los negros por muchas décadas. Por supuesto, esta minoría dominante se hallaba ahora en libertad para expandir su propiedad de la tierra a expensas de los territorios reservados para los indios por la reglamentación de la Corona Española. En el caso del Brasil, los negros no eran sino esclavos y la mayoría de indios estaba constituida por pueblos de la Amazonía, siendo de esta manera extranjeros para el nuevo Estado²³. Tenemos así que lejos de terminarse con el sistema colonial, las relaciones sociales heredadas del mismo se mantienen y se profundizan durante el siglo XIX y en algunos casos hasta entrado el siglo XX²⁴. Para Quijano y todos los integrantes de la llamada corriente *decolonial* entre los que podemos encontrar a Lander, Mignolo y otros, que tiene varios puntos de contacto con Félix Patzi y otros indianistas e indigenistas, el concepto de “colonialidad del poder” sería más preciso al incorporar una dimensión epistémica en el análisis del comportamiento de las clases dominantes latinoamericanas y su “eurocentrismo”²⁵. La *colonialidad* habría implicado que las clases dominantes no solo han echado mano a la violencia y a la coerción para garantizar su dominación, sino que esta situación habría permitido la naturalización de este tipo de relaciones coloniales, e incluso su internalización al interior del movimiento indígena²⁶. Para esta corriente, el problema de nuestros países es la imposibilidad para consumir la formación de

23 *Ibidem*, pp. 231-232

24 En este sentido el planteamiento de varias corrientes latinoamericanas, de plantear y pelear ‘Por la segunda independencia’, expresa un desconocimiento profundo de la situación y la historia de la amplia mayoría de la población indígena latinoamericana. Entre las corrientes que se reclaman trotskistas y donde más pronunciado es este dislate, está la Unión Internacional de los Trabajadores (UIT-CI) y la Liga Internacional de los Trabajadores (LIT-CI) y su organización más importante, el PSTU de Brasil. Ambas corrientes durante los festejos del bicentenario en todo el continente han sostenido y propagandizado esta consigna. Baste como ejemplo de que luego de la independencia, Simón Bolívar intentó eliminar el impuesto indígenal, cuestión que provocó violentas protestas por parte de las comunidades indígenas ya que la existencia del impuesto era la garantía de que sus tierras no podían ser expropiadas fácilmente.

25 “No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas centro-norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad. Esto último no es muy difícil de percibir si se tiene en cuenta lo que ya ha sido mostrado antes, el modo como la colonialidad del poder está vinculada a la concentración en Europa del capital, del salariado, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de la cultura asociadas a esas determinaciones. En ese sentido, la modernidad fue también colonial desde su punto de partida. Pero ayuda también a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización” Quijano, Aníbal, *op.cit.*, p. 217.

26 Gramsci ya desarrolla un concepto semejante como es el de *hegemonía* que puede ejercer la burguesía sobre el conjunto de la sociedad y donde las dimensiones de consenso entre los diversos sectores de la clase dominante y clases medias –sociedad civil– combinado con la coerción a los sectores de la clase obrera serán fundamentales en este propósito.

genuinos Estados-nación²⁷ ante la ausencia de verdaderos procesos de homogenización²⁸ de la sociedad al estar dividida sobre líneas raciales.

a) Colonialidad, Homogeneidad y Nacionalismo

Refiriéndose al grado de éxito o fracaso en la construcción de los Estados-nación, los portadores de la concepción *decolonial* pondrán en un primer plano de la discusión el grado de asimilación racial o de homogenización de la sociedad para lograr genuinos Estados nacionales. El grado de dependencia —o de semicolonización— de los países latinoamericanos tendría sus raíces no en las relaciones económicas entre las clases y los estados, ni en el papel del imperialismo, sino y ante todo en la estructuración racial de nuestras sociedades y sus consecuencias culturales eurocentristas, articuladas por la *colonialidad del poder*: “Esto quiere decir que la colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo como en América Latina. El grado actual de limitación depende, como ha sido mostrado, de la proporción de las razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales. Por todo eso, la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer

27 “En el resto de países latinoamericanos, esa trayectoria eurocéntrica hacia el Estado-nación se ha demostrado hasta ahora imposible de culminar. Tras la derrota de Tupac Amaru y de Haití, sólo en los casos de México y de Bolivia se llegó tan lejos como se pudo en el camino de la descolonización social, a través de un proceso revolucionario más o menos radical, durante el cual la descolonización del poder pudo recorrer un trecho importante antes de ser contenida y derrotada. En esos países, al comenzar la Independencia, principalmente aquellos que fueron demográfica y territorialmente extensos a principios del siglo XIX, aproximadamente poco más del 90% del total de la población estaba compuesta de negros, indios y mestizos.” Quijano, Aníbal, *op. cit.*, p. 233.

28 “El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano (Argentina Chile y Uruguay N de R.) no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos). Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables. La historia política de esos países, muy especial desde fines de los 60 hasta hoy, no podría ser explicada al margen de esas determinaciones”. Quijano, Aníbal, *Ibidem.*, p. 232.

el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales”²⁹.

Con este punto de partida se unilateraliza el problema del atraso y dependencia de los estados semicoloniales latinoamericanos, a una cuestión esencialmente cultural, en función del proyecto liberal de *construcción de Estados-nación modernos*. El combate al marxismo de los pensadores decoloniales es necesario para poder desplegar políticas de colaboración de clases con sectores burgueses y pequeño burgueses como articuladores que propugnen variedades de culturalismo no eurocentrista, es decir el apoyo a populismos de diverso calibre. Así Quijano, por ejemplo, se referirá a la Revolución Boliviana dirigida por el MNR, como una genuina revolución democrática que llevó la descolonización hasta donde pudo, lo mismo que Patzi, quien al ser consultado por el PIEB qué opinión le merecerían dos hechos como son la revolución del ‘52 que habría impulsado “una suerte de liberación del indígena ‘controlada’” y la elección de Evo Morales como el primer presidente indígena, afirmaba lo siguiente: “El ‘52, sin duda es un hito muy importante para el indígena, particularmente como liberación de la fuerza de trabajo, como liberación de la sabiduría del hombre, y como oportunidad de educación para los indígenas. El ‘52 hay que caracterizarlo como liberación de la fuerza laboral, este es un salto innegable y no se podía esperar para esa época otra cosa distinta. De ahí que el proceso revolucionario es haber generado intelectuales y políticos que comenzaron a reivindicar con mayor profundidad las reivindicaciones también indígenas. Esa revolución tenía una clara intención de construir una nación monocultural. Una sociedad que niegue a las sociedades indígenas y construya un país fundamentalmente hegemónico, orientado a una sola visión del mundo. Que fracasó en el intento, es otro tema, pero ese es el aporte. Ahora bien, el 2005, por lo menos en términos de soberanía, se ha dado un giro decolonial. La sociedad indígena ha apostado para que las discriminaciones, las exclusiones vayan desapareciendo, y ese sueño dorado que tenían de buscar la igualdad de oportunidades, como esperanza, se mantiene aunque no se manifiestan las políticas concretas al respecto. Esto se debe al hecho del entorno del presidente, que interpretó que ello era un giro a la izquierda y no al giro decolonial”³⁰.

29 *Ibidem*, Pág. 238

30 Patzi, Félix, *Bolivia Indígena y Originaria 1953-2005*, PIEB-Dossier. Edición electrónica en www.pieb.com.bo/dossier.php?idn=1661&id=1664. “En términos de soberanía, el 2005 Bolivia ha dado un giro decolonial” En la parte I de este trabajo ya hemos señalado que la revolución del 52’ al tratarse de una revolución obrera desviada primero y derrotada después, tiene un balance contradictorio. Antes de la revolución los indígenas no estaban atados a la tierra como el siervo de la gleba europea, por lo tanto su carácter progresivo no radica en “que liberó la fuerza de trabajo” (esto es un intento de hacer encajar nuestra realidad en el esquema europeo de evolución) sino en la reapropiación por parte de las

Tanto Quijano como Patzi quedan atrapados, gracias a la estrechez de concepto de colonialidad, en una visión superficial del proceso que condujo a la revolución del '52 y de cómo fue liquidada esta experiencia por la burguesía criollo-mestiza. Patzi volverá a cometer el mismo error al analizar el proceso que condujo a Evo Morales a la presidencia. Ambos son incapaces de observar que la revolución del '52, lejos de ser una revolución de carácter burgués aunque antiimperialista, era una revolución obrera y de masas, desviada por el MNR y su ala izquierda (Lechín) y posteriormente derrotada por el ala militar con Barrientos. Es absolutamente incorrecto identificar a la revolución con las políticas homogeneizantes y monoculturales del MNR, ya que la revolución llevada adelante por mineros y obreros fabriles, se hizo inmediatamente seguido del fracaso del golpe de estado del MNR y en medio de la huida de los dirigentes de este partido que luego expropiaron la revolución con la ayuda de Lechín y toda la izquierda. Patzi al afirmar que esa revolución no podía avanzar mas allá, o que para esa época no se podía esperar nada distinto, falsifica la realidad, embellece al MNR, y muestra los estrechos límites unidireccionales del concepto de colonialidad, ya que descolonizar, significaría hacer concreto el presupuesto liberal de igualdad de oportunidades en un sentido burgués. El intelectual indianista no comprende que la revolución podía haber triunfado no con el MNR a la cabeza sino sólo contra el MNR, y que esta hipótesis teórica de materializarse hubiera significado actualizar en forma inmediata, gracias al poder obrero y el inicio de la planificación económica en un sentido socialista, donde las formas comunales de propiedad y la organización colectiva del trabajo podrían haberse aprovechado, sin pasar por su disolución en la modernización capitalista que promovía el MNR y como un punto de apoyo en la lucha por la construcción de una sociedad socialista. La derrota del movimiento obrero, permitió un acelerado proceso de destrucción de las formas comunales, como en otras partes afirma el mismo autor³¹, y la construcción de un nuevo régimen semicolo-

comunidades indígenas y campesinos de su propia renta en trabajo y especie que antes se llevaba el gamonalismo parasitario.

31 "Por otro lado las concepciones indigenistas e indianistas han llevado al error de concebir a los indígenas como una identidad unitaria y armónica. Sin embargo en el recorrido histórico del colonialismo y particularmente desde la revolución de 1952, en Bolivia, los indígenas han ido cada vez diferenciándose los unos de los otros. En otras palabras en términos de clase o desde los intereses materiales o económicos no son nada homogéneos. Existen desde los trabajadores manuales ocupados en diversas actividades productivas, profesionales, comerciantes, transportistas hasta empresarios de gran envergadura. (...) obtienen mayores ganancias por medio de la prolongación de la jornada laboral y del no pago de beneficios sociales a los trabajadores. Para ello hábilmente han refuncionalizado la reciprocidad andina, o sea, aprovechándose de las relaciones de compadrazgo religioso, de padrinzago y de relaciones de paisanaje hacen trabajar gratis o pagan muy poco. Por eso que los trabajadores no pueden reclamar ni formar organizaciones

nial, dirigido por el MNR. Toda esa visión de la historia rinde buenos frutos en el mundo de la academia, de las ONGs, pero no solo es falsa sino que reduce el gran drama latinoamericano a un aspecto parcial —aunque importante— como es el cultural, sentando las bases para proyectos políticos esencialmente reformistas, que no pueden superar el eurocentrismo porque no transforman las bases materiales de la opresión. El actual gobierno no puede llevar a ningún lado la descolonización propuesta, ya que para eso se necesita terminar con los “portadores de la colonialidad”, es decir, la clase burguesa-terrateniente. El estrecho desarrollismo de Evo y su entorno vienen cumpliendo un rol similar al que cumplió el MNR después de 1952: demagogia, muchas promesas y reconstrucción paulatina de un nuevo régimen político burgués y semicolonial, a través de la puesta en pie de un marco legal e institucional más sólido con la nueva Constitución Política del Estado.

b) La hibridación de formas pre-hispánicas y coloniales

Sin embargo, nosotros consideramos que la categoría de “colonialidad del poder”, puede ayudarnos a comprender el comportamiento de las sociedades como la boliviana, a condición de ponerle límites precisos, ya que determinadas formas de *comportamiento y de relacionamiento social* tanto de indígenas como de mestizos se pueden entender aprovechando esta categoría.

Félix Patzi, muestra como el comportamiento colonial, se ha “subjetivizado” de tal forma que ahora es parte del relacionamiento social entre los mismos indios: “Además, la colonialidad de la organización social, no es solo una práctica del colonialista. Se subjetivó como producto de la socialización de los colonizados, tal es el caso del migrante y el habitante del campo. El migrante se cree más próximo al blanco y establece relaciones de dominación con sus hermanos del campo. Esto se hizo evidente en Bolivia con la descentralización del poder mediante la Ley de Participación Popular. Los migrantes retornan a sus comunidades o municipios de origen y se establecen como elites de poder para la administración de los municipios. Trasladan un habitus de la nación criolla mestiza. Ese habitus que para muchos indígenas, se había convertido en un imaginario ideal soñado para diferenciarse de sus propios compañeros de origen”³².

contestatarias frente a sus patrones, ya que las relaciones son más de tipo familiar que una relación ajena o externa tal como ocurre con el propietario burgués criollo. Con todo esto se ha ido consolidando la explotación de aymara a aymara, que evidentemente es una relación social ajena a la cultura indígena, pero es una relación social contemporánea al interior de la sociedad indígena. (...) Cada grupo social indígena defenderá antes sus propios intereses de clase que de etnia.” Patzi, Félix, *Sistema Comunal*, *op. cit.*, pp. 161-2.

³² *Ibidem*, p. 49.

Este comportamiento, este relacionamiento social muy particular de las naciones con alta composición indígena oprimida, que tendría características “eurocentristas”, y que imagina el desarrollo de nuestras sociedades como un calco de la evolución y formación social europea, sin embargo se combina con otro tipo de comportamiento, ya no heredado de la colonia, –hasta aquí llego la colonialidad– sino de costumbres y tradiciones autóctonas, refuncionalizando otras formas de relacionamiento al servicio de la obtención de ganancias, al servicio de la acumulación de capital. Patzi, hablando sobre el surgimiento de una nueva burguesía indígena, nos dice lo siguiente: “Sin embargo, como tiene una cultura comunal andina, fácilmente usan las reglas de la reciprocidad a su favor. Por ejemplo, a un ahijado, a un compadre o al paisano lo somete a un trabajo muy prolongado, sin remuneración hace aparecer frente a su trabajador, como que el propietario estuviese haciendo un favor al tener relaciones de compadrazgo religioso o relaciones de paisanaje. A partir de esto podemos decir, sin duda, que la prosperidad de la acumulación de capital de la burguesía indígena se debe a la plusvalía absoluta y esto solo es posible mediante la **refuncionalización** de los valores ancestrales”³³. Esta interesante afirmación de Patzi, y con la que tenemos acuerdo, plantea un problema con el concepto de colonialidad que no puede ofrecer una explicación de, por ejemplo, la combinación entre un comportamiento típicamente colonial junto a formas de relacionamiento social precolonial como el que acabamos de mencionar. Por otro lado, los límites de este aporte conceptual –colonialidad del poder– los podemos observar si comparamos el Uruguay, que logró una importante homogenización racial y cultural sobre la base de la eliminación física –como afirma Quijano– de los originarios de esas tierras, y Bolivia. Según el análisis de nuestros decoloniales, el Uruguay habría dado pasos importantes en la constitución de su Estado-nación, sin embargo esto no nos explica ni responde la causa del carácter semicolonial de este país, al igual que Bolivia o el Perú o el Ecuador, países estos con una importante composición indígena, lo que pone en evidencia la debilidad del concepto de colonialidad, y el vacío en la reflexión por parte de estos intelectuales.

c) El desarrollo desigual y combinado

Esta hibridación, esta combinación de desigualdades históricas, culturales, de formas de producción de bienes materiales³⁴ y de costumbres, solo puede

33 *Ibíd.*, p. 43.

34 Como parte del estudio realizado por Quijano y la adopción del concepto de colonialidad, se nos explica que mientras en Europa las relaciones sociales se estructuraban sobre la base de la relación de capital/salario, eso no sería así en nuestro continente, sin embargo lo que olvidan estos autores, es que mientras más ha avanzado el sistema capitalista luego de la colonización y el

entenderse con el método marxista y no con la absolutización y reduccionismo del concepto de colonialidad, aunque éste puede servir para *complementar o precisar* diversas formas de comportamiento; en particular, mediante **la Ley del desarrollo desigual y combinado**. Ésta, formulada por Trotsky sostiene que: “Las leyes de la historia no tienen nada de común con el esquematismo pedantesco. El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y la complejidad con que la patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados véense obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas. Sin acudir a esta ley, enfocada, naturalmente, en la integridad de su contenido material, sería imposible comprender la historia de Rusia ni la de ningún otro país de avance cultural rezagado, cualquiera que sea su grado.”³⁵ Esta ley tiene el mérito de permitir entender todos los determinantes³⁶ que han dado constitución a las formaciones sociales y sus correspondientes Estados en los países de desarrollo capitalista rezagado.

período republicano, cada vez mas vemos la combinación de diversas formas de producción y de relacionamiento social al servicio de la producción de plusvalor y capital “En Europa Occidental, la concentración de la relación capital-salario es el eje principal de las tendencias de las relaciones de clasificación social y de la correspondiente estructura de poder. Eso subyace a los enfrentamientos con el antiguo orden, con el Imperio, con el Papado, durante el período del llamado capital competitivo. Esos enfrentamientos permiten a los sectores no dominantes del capital y a los explotados, mejores condiciones de negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo. De otro lado, abre también condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad. El liberalismo es una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en Europa Occidental. En cambio, en el resto del mundo, en América Latina en particular, las formas más extendidas de control del trabajo son no-salariales, aunque en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter colonial. La Independencia política, desde comienzos del siglo XIX, está acompañada en la mayoría de los nuevos países por el estancamiento y retroceso del capital y fortalece el carácter colonial de la dominación social y política bajo Estados formalmente independientes. El eurocentramiento del capitalismo colonial/moderno, fue en ese sentido decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo.” Quijano, Aníbal, op.cit, p. 218.

35 Trotsky, León, *Historia de la Revolución Rusa*, Tomo I, Madrid, Sarpe, 1985, p. 33.

36 Como puede ser el colonialismo, luego el colonialismo interno y su desarrollo en la “colonialidad” sino también, el rol del imperialismo mundial, su papel en Latinoamérica, la imbricación de la economía semicolonial e imperialista, y también sus productos y formaciones culturales a las que este desarrollo desigual y combinado ha dado lugar.

Si en el pasado, diversos pueblos y culturas tenían en común varios aspectos en su desarrollo, o repetían fases comunes en su evolución, como por ejemplo las similitudes del desarrollo del *Ayllu* en los Andes, con el *Calpulli* en el actual México, la *Marka* alemana o la *Obschina* rusa, el surgimiento del modo de producción capitalista, lo que hace es **universalizar** las condiciones de la evolución humana³⁷. Al generalizarse el modo de producción capitalista, al subordinar bajo su órbita los diversos modos de producción que en su avance fue encontrando, destruyendo o asimilando, este debe ser el punto de partida para el estudio de nuestras sociedades, pero teniendo en cuenta que esta generalización no deviene de aspectos culturales o incluso del colonialismo –aunque este fue clave para la aceleración en la acumulación de capital en Europa como para la implantación inicial del capitalismo en muchos países sometidos– sino de las características intrínsecas del mismo capital.

La fuerza arrolladora del capitalismo se puede observar en la capacidad que tuvo para subordinar los diversos modos de producción existentes en nuestro continente y refuncionalizar formas de trabajo y cooperación como la mita, por ejemplo, al servicio de la producción y acumulación de capital. La ley del desarrollo desigual y combinado permite articular todos los determinantes –como también culturales y raciales que le otorgan singularidad a estas sociedades– que han dado origen a las relaciones sociales en las que vivimos. Combatir la “colonialidad del poder” y su manifestación eurocentrista sin abordar las bases materiales en las que se asientan estas formas particulares de opresión, es decir sin cuestionar la economía capitalista, reduce la acción política simplemente a la búsqueda de reformas de tipo culturales y la estrategia queda estrechamente limitada a la formación de estados- naciones mas modernos, es decir, continuamos sin poder escapar de los estrechos límites eurocentristas que se intenta combatir.

37 “Si bien la libre competencia ha disuelto las barreras que se oponían a relaciones y modos de producción anteriores, debe tenerse en cuenta ante todo que lo que para ella era barrera, para los modos de producción anteriores eran límites inmanentes dentro de los cuales se desarrollaban y movían de manera natural. Esos límites no se tornaron en barreras sino cuando las fuerzas productivas y relaciones de intercambio se desarrollaron de manera suficiente como para que el capital en cuanto tal, pudiera empezar a presentarse como principio regulador de la producción. Los límites que el capital abolió eran barreras para su movimiento, desarrollo, realización. En modo alguno suprimió todos los límites, ni todas las barreras, sino solo los límites que no se le adecuaban, que para él constituían barreras. Dentro de sus propios límites (...) se sentía libre, ilimitado, esto es, solo limitado por sí mismo, solo por sus propias condiciones de vida. (...) el aspecto histórico de la negación del régimen corporativo, etc., por parte del capital y a través de la libre competencia, no significa otra cosa que el capital, suficientemente fortalecido derribo, gracias al modo de intercambio que le es adecuado, las barreras históricas que estorbaban y refrenaban el movimiento adecuado a su naturaleza” Marx, Karl, *Grundrisse*, citado en Rosdolsky, Román, *Génesis y Estructura del Capital de Marx*, op. cit., p. 462.

EL “SISTEMA COMUNAL” DE FÉLIX PATZI, UN SISTEMA
DE PENSAMIENTO A MEDIO CAMINO

Dicho todo lo anterior, llegamos a la propuesta “societal”. En su trabajo Patzi afirma que las formas comunales no solo existen en las comunidades agrarias de nuestro país, sino que existirían en forma subalternizada prácticamente en todo el mundo, no solo económicamente sino también como formas de organización política antagónica a la liberal. Patzi toma la estructura conceptual del sociólogo Niklas Luhmann y su teoría de los sistemas sociales, en la que los sistemas están constituidos por un núcleo, que en este caso sería el sistema de **gestión económica comunal y el sistema político comunal**, y un **entorno**, que sería en palabras del autor, todo el resto, como el **idioma, la cultura, las costumbres, etc.** Por lo tanto, aquí analizaremos los dos componentes fundamentales del sistema comunal propuesto por Patzi. Dejemos que la propuesta la formule él mismo:

“Lo que proponemos nosotros es el **sistema comunal** como sistema alternativo al sistema liberal, que se traduciría en tres puntos básicos. Los dos primeros puntos obedecen al sistema mismo y el último los ubicaría en el nivel del entorno.

1. Sustituir la economía capitalista por las **empresas comunales** en áreas rurales y urbanas. En esta forma de economía los trabajadores son dueños de todos los medios de trabajo y de los recursos naturales y ellos son los que deciden su forma de uso y no una persona o un grupo de elite como es ahora.

2. Sustituir la democracia representativa por la **democracia comunal**. La decisión la toma la colectividad constituida en Asamblea, Junta, Cabildo, etc. y estos eligen **por turno** un representante como portavoz que expresa y ejecuta la decisión de la colectividad. Esto es una política que elimina totalmente el poder de una elite y la representación mediante partidos políticos.

3. El pluralismo cultural como base de la intercomunicación e interculturalidad verdadera. Significa que de manera colectiva e individual se elige libremente, como los estilos de vida. También se buscan intereses comunes que, de manera positiva, permiten potenciar al individuo como grupo.

En la sociedad comunal existe la perfecta combinación entre los intereses colectivos con los intereses individuales. Ya que el individuo es poseedor de los bienes, de su trabajo y de su decisión. También obedece a las reglas del conjunto debido a que el mismo es participe de las decisiones. (...)

Todos pueden decir que es una utopía, pero es evidente. Esta utopía no emergió de la pura especulación teórica, sino de experiencias concretas que inclusive la mayoría de la población de América Latina las practica y son so-

metidas a la subalternidad. Por eso tenemos la convicción que esta utopía sea realidad en el mundo entero”³⁸.

a) Sistema de gestión económica comunal

Como dice el mismo Patzi, la clave del sistema comunal esta dado por la propiedad colectiva y el aprovechamiento privado de los recursos naturales, y en donde mejor se puede apreciar esto, según el autor, es en la organización agrícola que los *Ayllus* han desarrollado durante largo tiempo, así luego de darnos el ejemplo del manejo de tierras, afirma: “el verdadero propietario es la comunidad. En este caso el individuo o la familia son dueños de su trabajo, no hay otro propietario que enajene su trabajo como ocurre en las sociedades organizadas sobre la base de la propiedad privada. Por eso el indígena recoge todos los frutos producidos por el y su familia (papa, cebada, quinua, etc.), pero una vez terminada la cosecha, estas tierras pasan a ser de uso común en forma de pastizales. De igual forma ocurre con el manejo del ganado, donde los pastizales son totalmente colectivos pero el ganado es propiedad privada de las familias.”³⁹ Pese a que el autor afirma que el sistema que propone ya existiría incluso en países avanzados, aunque bajo una forma subalternizada, no hemos podido encontrar un solo ejemplo económico de esta afirmación. Patzi ofrece como ejemplo los “bancos solidarios”, sin detenerse a explicarnos de qué se trata.

En este punto queremos demostrar que Patzi no se detuvo a meditar aunque sea un instante si lo que afirma es realmente aplicable. A nosotros nos surgen inmediatamente tres interrogantes cuyas respuestas no dejan en pie nada de la “novedosa” teoría comunal:

1) El primero es el que tiene que ver con la naturaleza de lo producido dentro de ese sistema comunal ¿hablamos de valores de uso o de mercancías en el estricto sentido del término? Esta cuestión es clave ya que determinara la naturaleza misma del sistema;

2) El segundo tiene que ver con la distribución de la riqueza producida en todo el ámbito físico de lo que hemos definido como comunidad, ¿una fábrica? ¿una ciudad? ¿o el país en su conjunto? Esto queda en el aire para nuestro autor, y no es poca cosa para luego poder entender la “gestión” de la política en este sistema comunal, como veremos más adelante;

y 3) finalmente, si supusiéramos que hemos definido a la comunidad como el conjunto del Estado que hoy se denomina Bolivia, y que por lo tanto es toda

³⁸ *Ibíd.*, p. 190-1.

³⁹ *Ibíd.*, p. 173.

la colectividad la que define la planificación económica –ya que si la propiedad es colectiva, se deberá definir el uso de esos recursos en forma colectiva–; ¿cuál sería la “tecnología política” que permitiría garantizar la pervivencia del mencionado sistema comunal si no hay límites para la acumulación de riqueza individual en una economía comunal? Esto es importante ya que lo que querría evitar Patzi es la polarización de clases y la inevitable lucha entre ellas que de tal acumulación emergería. ¿Cuál sería la diferencia cualitativa, si se impusieran límites severos a la acumulación de riqueza individual, desde el punto de vista económico con lo que se conoció como “socialismo real”?

Planteados los tres problemas, pasemos entonces a examinarlos. Es evidente que a la llegada de los españoles, en estas tierras existía en la base de la organización social de muchos pueblos originarios una economía natural, agrícola y comunitaria⁴⁰. La clave de la labor de los hombres y mujeres era la obtención de los frutos de su propio trabajo para la satisfacción de sus propias necesidades individuales o familiares, por lo tanto estábamos en presencia de una economía centrada en la producción de valores de uso. La pobreza de la tecnología, comparada con la actual, así como la inexistencia o debilidad del mercado, no ameritaban ninguna planificación o administración especial de los recursos colectivos, salvo los requeridos para obras comunales en acueductos, depósitos, vías y otros. Esta misma baja productividad del trabajo implicaba que el riesgo ecológico era reducido, contra lo que ocurre actualmente, por ejemplo con el uso de grandes maquinarias, y por lo tanto, no era necesaria una administración especial de los recursos⁴¹. En suma, la organización del trabajo, la forma de administración de los recursos, la tecnología puesta en juego, los objetos a ser producidos y la naturaleza, guardaban un delicado pero sólido equilibrio.

Sin embargo con la conquista española y la incorporación forzada a la órbita del desarrollo capitalista que había comenzado en Europa, encontramos que si

40 Aunque con la formación de Estados hacía ya siglos que en los Andes y Mesoamérica habían comenzado procesos de diferenciación social y formación de castas privilegiadas, en transición a sociedades de clase.

41 Garret Hardin publicó a fines de los ‘60 un ensayo titulado *La Tragedia de los Comunes*, en el que planteaba la contradicción estructural entre el libre acceso a un recurso comunal o común finito y el libre acceso para uso o aprovechamiento personal. Esta situación conducía inevitablemente a una sobreexplotación y agotamiento de estos recursos, ya que los que explotan estos recursos no cargan ellos mismos con los costos y consecuencias de su explotación, provocando por ejemplo el agotamiento de los bancos pesqueros, destrucción y deforestación en bosques, selvas, acaparamiento de recursos hídricos, etc. Esta contradicción Hardin la resolvía en forma reaccionaria y por derecha, es decir, que la única solución radicaba en privatizar todo, abogaba por la prohibición de la inmigración de los países del tercer mundo, etc, sin embargo su diagnóstico de esta contradicción en los marcos de una economía capitalista mantiene su vigencia como lo demuestra el desastre del mar Aral, la extinción de numerosas especies, erosión y deforestación, pérdida de zonas agrícolas, etc.

bien la comunidad logra preservarse en grandes áreas, es decir que la propiedad en ella sigue siendo considerada colectiva, empieza a desarrollarse cada vez más una economía comunal obligada a actuar según las leyes que regulan la actividad económica capitalista. Una parte de la producción comienza a constituir un excedente, a ser considerada como mercancía capaz de ser vendida en los mercados, las ciudades, aunque el grueso de la producción continuaba siendo de valores de uso. Cada vez más, la transformación de una parte de la producción en mercancías destinadas a ser realizadas en el mercado capitalista se convierte en un elemento clave para su funcionamiento, ligándose a través del mercado con otras células productivas, de tipo completamente distinto, como son, por ejemplo, las manufacturas y fábricas que funcionan sobre la base del capital produciendo directa e íntegramente mercancías –valores de cambio– para el mercado. Sin embargo Patzi, sin meditar seriamente nos dice lo siguiente: “Por ejemplo, en las fábricas más grandes, los propietarios de los medios de producción serán todos los trabajadores constituidos en asamblea y el tipo de usufructo del mismo puede ser determinado por el conjunto de los trabajadores; la misma puede ser asalariada o que cada miembro trabaje y se apropie de los bienes producidos por el mismo. Entonces el sistema comunal es un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad y no por una persona o grupo de elite, tal como ocurre en la sociedad capitalista.”⁴² Pareciera que Patzi imagina a los obreros convertidos en propietarios directos, como expresión de su sistema comunal. Aquí surgen varios problemas, o estamos en presencia de una economía basada en lo que hoy conocemos como **cooperativas**, es decir empresas que se desarrollan y se mueven bajo la lógica del capital, sujetas a la competencia en el mercado, como por ejemplo la empresa HILBO, hoy en manos de los trabajadores convertidos en propietarios –Hilanderías de Trabajadores Bolivianos, HILTRABOL– y de yapa en sociedad anónima. El proponente del sistema comunal no ve la necesidad de profundizar la reflexión en lo que nos dice, ya que si seguimos el ejemplo citado, entonces estamos ante la producción de mercancías que se mueven con la lógica de mercado, en la que los capitalistas serían al mismo tiempo los distintos grupos de obreros, y además, sin explicar claramente que rol cumplirían en este sistema comunal los sectores que no estén directamente involucrados en la producción.

La respuesta a la segunda pregunta se desprende de lo explicado líneas arriba. Aunque Patzi no lo haya pensado, evidentemente el espacio físico de lo que se denomina “comunidad” debe ir más allá que una sola unidad productiva por más grande que ésta sea. No sólo porque pretende proponer una alternativa

⁴² *Ibíd.*, pp. 173-4.

para superar el sistema capitalista, sino porque hay cientos de miles de personas, por ejemplo en la ciudad de El Alto, que quedarían excluidas de todo ámbito productivo, como son los vendedores de menudencias, dulces, encendedores, etc., además de la multitud de artesanos y otros, ya que el mercado, a diferencia de cinco siglos atrás, es una realidad enorme en nuestro país donde además, lo que prima debido al bajo índice de industrialización nacional es el pequeño comercio minorista y otras formas como mecanismos de sobrevivencia.

La existencia de comunidades que superen el espacio físico de algunas unidades productivas y que se extiendan más allá de estas, ya empieza a presuponer alguna forma de planificación centralizada por el conjunto de la comunidad. Incluso si supusiéramos que las comunidades están formadas por espacios tan o más grandes que las ciudades más importantes del país, haría falta una planificación y administración de recursos en vastas zonas hoy despobladas o para planificar y reunir los enormes recursos que exige la puesta en producción o la dotación de infraestructura de casi cualquier rubro básico en el actual nivel de desarrollo de las fuerzas productivas: hidrocarburos, minería, aeropuertos, represas hidroeléctricas, etc.; todo lo que exige entonces un nivel superior, es decir de alcance nacional, de decisión comunal y de planificación.

Si esto es así, entonces, entramos a la respuesta a la tercera pregunta, que está estrechamente vinculada a las dos anteriores: ¿cuál sería entonces la diferencia con la búsqueda de la planificación socialista que critica Patzi? Ninguna, porque lo cierto es que si existe una planificación económica ya que lo que se produce no son mercancías sino valores de uso, sería profundamente incorrecto que por ejemplo un grupo de obreros que produce telas, decidieran seguir produciendo más allá de las necesidades establecidas por toda la comunidad, desaprovechando materias primas que son de todos y que además no podrían vender ya que en estas condiciones no podría existir un mercado libre que desorganice toda la economía “comunal”.

Como vemos poco a poco, si llevamos el razonamiento hasta el final, del sistema propuesto por el autor no queda verdaderamente nada, ya que la división del trabajo heredada por el sistema capitalista, hace imposible e improductivo a estas alturas la producción simple de valores de uso individual o familiar. La división del trabajo y la tecnología creada por el sistema capitalista es tan grande que pretender aplicar la mecánica de los **sistemas comunales agrarios** a escala de toda la economía hace imposible su reproducción en forma ampliada. Hoy cientos de obreros producen toneladas de minerales, que como es obvio no los pueden comer ni usar directamente, lo mismo cuando miles de trabajadores producen telas y vestidos, o miles de alimentos que no pueden usufructuar libremente, pero que tampoco lo podrían vender como les viniera en gana si termináramos con el sistema capitalista. Hay sólo dos formas históricas de encarar esa cuestión: o dejarla

a merced de “la mano invisible del mercado” como dice el liberalismo, es decir de los capitalistas propietarios de los grandes medios de producción, tal como ocurre hoy; o aplicar un plan centralizado que asigne recursos en función de las necesidades de la sociedad, y sobre la base de la nacionalización de los medios de producción, que es el fundamento del programa marxista para construir el socialismo. El “sistema comunal” es una construcción abstracta que queda a mitad de camino y por tanto, no es alternativa al sistema capitalista.

b) Sistema de organización política comunal

El otro aspecto que según Patzi conformaría el sistema comunal es la gestión de la política, que lejos de ser enajenada como en el sistema liberal, sería una forma intermedia entre la enajenación de la voluntad popular por parte de una élite de profesionales al servicio de la clase dominante en el liberalismo político, y la democracia directa, entendida ésta como la inexistencia de representación. “En este sistema los representantes no son elegidos para la deliberación y decisión, sino para expresar la deliberación y decisión de la colectividad a la que representa”⁴³. Según el autor este sistema de gestión política comunal se encontraría presente en varias organizaciones incluso modernas como los sindicatos. Así nos dice lo siguiente: “Los migrantes no solamente produjeron en las ciudades los sistemas simbólicos sino también se organizaron políticamente bajo formas comunitarias, tal es el caso de las organizaciones de las juntas de vecinos de los barrios populares con población predominantemente de origen rural. En estas organizaciones, por ejemplo las decisiones son tomadas en la reunión de todos los miembros de la zona y la directiva de estas organizaciones funge solamente como la expresión de la decisión de la asamblea. La elección de la directiva, en unos casos se hace mediante la competencia de frentes o a través de nominación directa. Esto último es una posición intermedia entre lo comunal y lo liberal, ya que para ser totalmente comunitario debería ser elegido mediante la rotación y obligación. Tampoco es totalmente liberal ya que no recurre al voto secreto. Sin embargo, en ambos casos no son representaciones autonomizadas tal como ocurre en la lógica liberal. Por lo tanto, la forma de representación comunal o liberal dependerá mucho del grado de persistencia del elemento comunal de cada organización barrial. (...)”

De igual forma se encuentra el elemento comunal en las organizaciones más modernas, como ser las organizaciones de sindicatos, comerciantes y artesanos. Por eso que aparte de que la decisión se centra en la colectividad, estos tienen

⁴³ Patzi, Félix, *Sistema Comunal*, *op. cit.*, p. 180.

la capacidad de cohesionar a todos los integrantes del gremio para asistir en las movilizaciones sociales y en la adquisición de sus demandas”⁴⁴.

En las líneas anteriores, se nos indica los elementos clave para comprender lo que caracteriza al sistema liberal es el *voto secreto* y lo que caracteriza lo comunal es la *rotación y la obligatoriedad*. Sin embargo, al igual que en el punto anterior, el pensamiento de Patzi no pretende llegar hasta el fondo y al no hacerlo termina distorsionando la realidad y termina embelleciendo a una capa de burócratas, muchas veces corrompidos, que están al frente de estas organizaciones supuestamente *no enajenantes* de la voluntad popular. Patzi nos da el ejemplo de la Central Obrera Boliviana, como una de las organizaciones que tendría en su seno un funcionamiento comunal: “Además esta forma de práctica política existe en las organizaciones gremiales más modernas, como la Central Obrera Boliviana (COB). En todas estas organizaciones, las decisiones por ejemplo son tomadas en forma colectiva, sólo los mecanismos de elección no obedecen a la lógica de la rotación y obligación como forma esencial de la política comunal”⁴⁵. Aquí emergen dos tipos de problemas distintos. El primero tiene que ver con el sistema mismo, es decir la no enajenación ni autonomización de la soberanía política y sus formas de obligatoriedad y rotación. El otro aspecto vinculado a esto es ¿qué tan real es la combinación comunal/liberal en las organizaciones sociales actuales? Finalmente hay que tratar de plantear qué tipo de democracia necesitan las clases explotadas y oprimidas ¿qué tipo de instituciones son las que pueden darle forma?

Empezamos por compartir con Patzi que la democracia liberal es la expresión de la enajenación de la voluntad popular. Esta expropiación de la soberanía popular expresa y se funda en la propiedad específicamente burguesa, es decir en la separación entre propietarios de los medios de producción y productores a los que se extrae plus trabajo. Coincidimos asimismo en que es necesario pelear por otra forma de ejercicio de lo político. Pero a partir de aquí surgen ya algunas contradicciones. Si empezamos por observar las características del sistema, antes de la llegada europea, vemos que la primera contradicción es que la ausencia de diferenciación social en un sentido clasista en las comunidades pre americanas, planteaba el sentido de la *democracia* con fines de interés público, en la resolución de problemas técnicos como caminos, acueductos, y el tiempo de trabajo requerido para el conjunto de la comunidad en estas labores, en ese sentido la deliberación y resolución no expresan intereses económicos de diversas clases, por lo tanto el

44 *Ibidem*, pp. 164-5.

45 *Ibidem*, p. 179.

ejercicio de las tareas encomiadas por la comunidad son una obligación social, de ahí su carácter obligatorio y por lo tanto en realidad la inexistencia de democracia. No abordaremos aquí el significado de la formación de estados como el Tahuantinsuyo, por escapar a los objetivos de este trabajo. Como vemos nuevamente el sistema político comunal guardaba una estrecha y profunda relación y equilibrio con las características económicas del sistema comunal, para usar la diferenciación propuesta por Patzi. Sin embargo, el proceso histórico, llevando a la creciente diferenciación clasista en el interior de las comunidades, en medio del desarrollo de una aguda lucha de clases como característica fundamental de la formación económico-social boliviana, ha llevado a que de este sistema político comunal del que nos habla Patzi, solo queden aspectos formales que no alteran la tendencia a la expropiación de la soberanía y voluntad popular desarrolladas con sus múltiples mecanismos por la burguesía y su sistema capitalista semicolonial como formas de dominación política. Tan es así, que pese a algunas fórmulas comunales, como por ejemplo la rotación, no se ha podido impedir que la burguesía coopte sectores dirigentes de las organizaciones campesinas u obreras, ya sea mediante el convencimiento, ya sea mediante el soborno directo, dando lugar a una burocracia sindical obrera y campesina, que se dedica a expropiar la voluntad de las bases que supuestamente deben representar. Quizás el ejemplo más brutal en nuestra historia de semejante expropiación la tenemos con el pacto militar-campesino durante la década del '60, cuando aun las formas comunales no habían sido víctimas del proceso de destrucción que se inició con la reforma agraria de 1953.

La Central Obrera Boliviana que señala Patzi, ha estado controlada por una capa de burócratas corrompidos como Lechín y sus amigos durante mas de 30 años, para luego pasar a ser ocupada por otros tan burócratas como los anteriores y por ende cada vez más expropiadores. Este fenómeno, de formación de una capa burocrática de dirigentes que en realidad expresan los intereses de la burguesía a la que deben sus favores, en el seno del movimiento obrero, es un fenómeno evidentemente universal, mas allá de que en algunos lugares sea con rotación o con voto secreto la elección del dirigente de turno.

En las comunidades campesinas, en donde se ha llegado a un sincretismo entre las formas liberales y comunales, también se puede observar la corrupción en las elites. Lo mismo vemos en otro ejemplo propuesto por Patzi, como es en las juntas de vecinos alteños, incluso en la FEJUVE, donde todos los años va rotando⁴⁶ la elección de los ejecutivos, sin embargo vemos como en cada momento de crisis, la política seguida por los dirigentes se separa en 180 grados

⁴⁶ Este año, 2010, por ejemplo, le correspondía la directiva de la Federación a las juntas de vecinos ubicadas en los distritos del sur.

de los intereses de los trabajadores y el pueblo. Lo vimos con Melendres en la COR durante Octubre del 2003, cuando en medio de la matanza este dirigente se disponía a negociar con el asesino Sánchez de Losada, lo vimos en forma mas directa y brutal en el año 2000, mas precisamente en septiembre, cuando mientras la CSUTCB dirigía un enorme y contundente bloqueo de caminos, ampliamente acatado por las bases comuneras, la CONAMAQ⁴⁷, intentaba perforar la lucha en negociaciones con Banzer.

Como vemos, en realidad aquí hay un embellecimiento de las direcciones del movimiento de masas, ya que si estas direcciones expresan naturalmente las aspiraciones y la voluntad de sus bases, estaríamos ante los límites propios de lo que las bases aspiraban y al perderse de vista la relación contradictoria, dialéctica, entre direcciones incorporadas al régimen burgués y las bases, hasta los más redomados traidores quedan exculpados de toda responsabilidad. La historia boliviana solo sería el resultado de las permanentes abdicaciones del poder por parte de los indígenas, sean estos obreros o campesinos, que es la visión de García Linera y todo el grupo Comuna, hoy incorporados al reformismo masista y que antes elaboraron ideología para naturalizar el resultado histórico de las luchas de nuestro pueblo y negar en el fondo toda posibilidad de emancipación histórica frente al capital y su Estado.

Tenemos pues, que las afirmaciones de Patzi sobre la existencia de formas comunales hoy en plena vigencia son falsas, embellecen a direcciones burocráticas y son incapaces de proporcionar una guía para pelear por otro tipo de organización social y política alternativa a la enajenación existente gracias al sistema liberal-burgués. Así como en la economía se desarrolla hibridación y hegemonía por parte del capital sobre otras formas de organización económica, también es el capitalismo el que logra asimilar otras formas de desarrollo de la política. Es lo que conocemos como refuncionalización de formas comunales al servicio del capital.

Hay que decir que en su paso por el gobierno, Patzi parece haber dejado de lado las aspiraciones a un sistema político comunal para conformarse con el Estado Plurinacional, que no es más que un cambio parcial en las formas –el tipo de régimen– del Estado burgués, basado en la representación de tipo liberal y con todas sus instituciones –fuerzas armadas, justicia, separación de poderes, elecciones periódicas, etc.–, que mediatizan y enajenan la voluntad popular.

Por el contrario, las formas políticas que necesitan las masas obreras y populares para expresar su voluntad quebrando los mecanismos de expropiación

47 Confederación Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo, es la organización que no acepta las formas de elección y organización liberal, como los sindicatos, y que supuestamente mantiene y preserva los mecanismos de organización y elección comunal.

política bajo el dominio estatal y político burgués sólo pueden surgir y desarrollarse con la movilización y autoorganización, las tradiciones de democracia directa que poseen las masas –sea de democracia comunal, sea de democracia obrera en los sindicatos–, llevan a chocar con las capas dirigentes conciliadoras y a crear formas más amplias de organización, que engloben y superen a las organizaciones ya existentes al verse obligados a encarar nuevos y mayores problemas políticos, hasta plantearse el problema del poder.

Desde el punto de vista de una forma política opuesta y superadora de la democracia liberal, pero también diferente de las dictaduras de “partido único” del stalinismo (el llamado “socialismo real”) sólo puede venir con la autoorganización de masas, constituyendo formas democráticas y cada vez más amplias de organización, del tipo de consejos obreros, campesinos y populares, que incorporen todo lo vital de los sindicatos y otras organizaciones populares existentes, como fundamento de una nueva forma político-estatal. Ese es el programa de los socialistas revolucionarios, el de una república obrera y campesina, basada en las formas de autoorganización de las masas asumiendo en grado creciente la toma de decisiones en todos los niveles del quehacer económico, social y político.

c) Conclusiones: especulación teórica al servicio de una estrategia de colaboración con la burguesía semicolonial

Patzi en sus conclusiones afirma que su propuesta no es fruto de la especulación teórica, en alusión al marxismo que es el único sistema de pensamiento y acción que cuestiona decididamente al sistema capitalista. Sin embargo, vemos que el sistema propuesto por Patzi, adolece de varios problemas, como por ejemplo, ¿cómo adoptar el sistema comunal en el supuesto de que no contuviera contradicciones irresolubles? Patzi explícitamente niega la necesidad de la lucha de clases para comprender el problema indígena, como por ejemplo cuando se refiere a los aportes de Mariátegui: “por lo que, las alternativas no tienen que ser buscadas dentro de la economía política (lucha de clases) ni en los movimientos que surgen de la modernidad (movimientos gay, feminismo, ecológicos y otros) sino que habría que hallarlos en los sistemas comunales que están presentes en los países de dominación colonial inclusive en los países con alto desarrollo”⁴⁸.

La concepción de Patzi no tiene un sujeto concreto capaz de llevarla adelante, tampoco posee un método por el que se pueda llegar a imponer si es necesario este sistema. Patzi no nos propone ni un bosquejo de sistema de acción,

⁴⁸ Patzi, Félix, *Sistema Comunal*, op. cit., p. 132.

ni una forma de organización concreta que sea susceptible de conducirnos a ese fin anhelado que es terminar con la explotación del hombre por el hombre. En última instancia, las teorías del autor, apuntan a convencer y educar a la intelectualidad y las élites al servicio de las clases dominantes para que adopten el sistema comunal, es decir, una utopía irrealizable desde cualquier punto.

Cuando Patzi presentó su trabajo del sistema comunal, estábamos a un año del ascenso de Evo Morales al gobierno. Aún el autor no sabía que terminaría como ministro y que podría llevar adelante sus proyectos intraculturales desde el Ministerio, sin embargo, Patzi, refiriéndose a los indígenas que ocupaban altos cargos en diversos gobiernos afirmaba lo siguiente: “En este proceso de **etnofagia estatal** la incorporación de personajes de origen indígena en los primeros planos de la vida nacional es muy importante. Sin embargo ello no necesariamente significa que estos asuman los intereses de las naciones de donde provienen; sino que su presencia, mas bien se produce para avalar y legitimar su propia liquidación y exclusión en tanto proyecto nacional”⁴⁹. Hoy, luego de ver como el MAS viene reconstruyendo todos los mecanismos de dominio burgués, o liberal en palabras de Patzi, terminamos viendo que el autor indianista ha sido víctima de sus propias declaraciones. El rol de muchos de los indígenas en el gobierno ha tenido la sencilla finalidad de tranquilizar al movimiento de masas mientras se pone en marcha un serio plan intercultural de reconstrucción del sistema liberal.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 130.



Tercera Parte

Fausto Reynaga: ¿pensamiento indio o ideología burguesa “occidental”?

INTRODUCCIÓN

Con el ascenso de Evo Morales a la presidencia de la República se ha producido no solo un importante florecimiento de las corrientes ideológicas que reivindican al “Indio” y a su nación como los sujetos capaces de transformar la historia de dependencia de este país, sino que paralelamente se produce una importante diferenciación política entre las corrientes de pensamiento indigenistas, entre las que han tomado de buena gana su pertenencia al aparato estatal boliviano, y las que desencantadas de los resultados de este gobierno, buscan una explicación de la incapacidad de un gobierno que se reclama indígena en liberar al indio.

Como parte de este proceso de debate, algunos sectores de vanguardia y de la academia universitaria se interesan en el pensamiento del indianista Fausto Reynaga, cuyas obras vuelven a ser objeto de estudio y polémica y como no podía ser de otra manera, en lucha frontal contra el pensamiento marxista y contra la clase obrera como sujeto social y políticamente diferenciado. Diversas variantes de indianismo e indigenismo, pese a sus eventuales diferencias, comparten su negativa a hablar de lucha de clases, resaltando conceptos como raza, nación, y otras que en definitiva sustentan la colaboración con las clases dominantes indígenas o nacionales, por lo que siempre vemos a todos estos proyectos políticos terminar subordinados o al Estado semicolonial boliviano o a alguna fracción burguesa de los mismos.

Cierto que este proceso no cae del cielo. Se apoya en millones de personas que se auto identifican como indígenas y que día a día sufren y sienten en carne propia la aplicación de las más diversas formas de discriminación racial y abusos propios de un sistema que los tiene, en su amplia mayoría como carne barata de explotación y uso. Millones de originarios en Bolivia, deben trabajar por salarios de hambre como obreros en las minas, en los talleres y en los servicios de las grandes ciudades, además de que importantes franjas de los pueblos originarios continúan sumergidos en el atraso y la miseria campesina. Reynaga

nos ofrece, en dos textos fundamentales, como son *La revolución India*¹ y *La Tesis India*², multiplicidad de ejemplos de las barbaridades que desde la colonia, pasando por el periodo republicano hasta nuestros días han tenido que sufrir los “Indios”, a manos de la elite blanco-mestiza, elite que solo ha sido capaz de construir una “republicueta”, “mala copia de Europa y de la cultura occidental”. Esta multiplicidad de ejemplos y su visión “radical” del problema racial y cultural, ha servido para, tanto desde las organizaciones tradicionales de la derecha como de la izquierda, descalificar las elaboraciones de Reynaga, señalándolo simplemente como un “resentido” o como “un aventurero político” que pasó de las filas del estalinismo del PIR a las del nacionalismo del MNR para terminar buscando a fines de los ‘70 a los militares como el sujeto capaz de llevar adelante esta revolución India que pregonaba. Esta descalificación expeditiva, sin embargo adoleció de varios problemas, ya que el hablar de resentimiento facilitaba el esconder bajo la alfombra todas las formas de discriminación racial que aun hoy vivimos en Bolivia y el apelativo de aventurerismo político, es incapaz de explicar el porqué las elaboraciones de Reynaga continúan en pie, y si son o no, susceptibles de conducir al pueblo Indio, a una definitiva liberación.

Por nuestra parte, no cuestionaremos este supuesto “resentimiento” de Reynaga, ya que lo que hace es simplemente describir una cadena de humillaciones que los pueblos originarios -los indios- han tenido que vivir. Todo lo contrario, consideramos que todas estas barbaridades, deben ser explicitadas hasta que puedan convertirse en parte de la leña que fogonee la movilización contra el actual Estado. Sin embargo, también intentaremos demostrar que las elaboraciones de Reynaga no conducen a ninguna liberación de nadie y que facilitan gracias a sus ambigüedades el aventurerismo político.

Intentaremos al finalizar este trabajo, explicitar una estrategia que sea capaz de resolver y conducir a una genuina liberación de las naciones originarias, a su pleno desarrollo económico y cultural, y al fin de la discriminación racial, es decir, a lo que Reynaga denominaba “La Revolución India”.

EL PAN INDIANISMO Y LA FUNDACIÓN DE CISA³ EN 1980

El surgimiento del Indianismo como lo conocemos hoy empezara en los años ‘60 con el fracaso de todas las políticas de asimilación cultural, desa-

1 Primera edición, enero de 1970.

2 Tesis aprobada en el congreso campesino de Pazña, el 14 de enero de 1971, elaborada en diciembre de 1970.

3 Consejo Indio Sud Americano, CISA, fundado en Ollantaytambo, Cuzco en 1980.

rolladas por los gobiernos nacionalistas de los '40 y '50. En nuestro país, los intentos de asimilación cultural desarrollados por el MNR, tuvieron un primer efecto de crear la ilusión de la inclusión en el naciente Estado Nacional, sin embargo el agotamiento de la demagogia y la crisis de pacto militar campesino a fines de los '60, permitirá el resurgimiento de la “cuestión indígena” esta vez ya formulada por los mismos indios. Este nuevo fenómeno será conocido como indianismo, en el intento de separarlo de los diversos proyectos multiculturalistas. En el plano internacional, serán las conferencias I y II de Barbados⁴, en 1971 y 1977 respectivamente, que sentaran las bases en sendos documentos planteando la necesidad de la organización política propia de los indios.

Como parte de este proceso los teóricos fundamentales llegaron a ser **Fausto Reynaga** en Bolivia y **Guillermo Carnero Hocke**⁵ en Perú. Fausto Reynaga intentará construir su Partido Indio de Bolivia en 1962, y pese a que no tuvo gran importancia desde el punto de vista de sus resultados políticos fue clave para comprender el surgimiento y desarrollo de decenas de organizaciones políticas sustentadas en los pueblos indios que surgieron posteriormente. Bonfil nos dice al respecto: “El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda de ser reconocidos como unidades políticas. No importa cuáles y que tan grandes sean las diferencias entre las diversas organizaciones: todas implícitamente y explícitamente afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen las condiciones que justifica su

⁴ Las conferencias de Barbados fueron llevadas adelante entre misioneros de diversas iglesias, indígenas y antropólogos. En la conferencia de Barbados II en 1977 la presencia de indígenas era abrumadora, sin embargo a partir de aquí empieza un profundo distanciamiento entre antropólogos y organizaciones indígenas, hasta que entrada la década del 80 la conferencia de Barbados III será exclusivamente de antropólogos y ya no de organizaciones indígenas. En uno de los capítulos de esta conferencia vemos lo siguiente: “no podemos dejar de mencionar, no obstante, que algunos líderes han desvirtuando el mandato de representación que recibieron de sus pueblos y comunidades para emprender una carrera de acumulación personal de poder. Al asumir el modelo criollo de clientelismo y, no pocas veces, de corrupción, esos líderes no solo desprestigian a si mismos, sino ponen en riesgo la continuidad y potenciación de los proyectos políticos emprendidos por las organizaciones indígenas. Creemos que las organizaciones indígenas deberían reflexionar sobre estos problemas y rectificar las conductas individualistas y competitivas de los líderes que se hayan apartado del espíritu solidario en que fundaron su constitución” (Barbados III, 1993).

⁵ “Nosotros los indios somos socialistas auténticos, no por imitación extranjera, sino porque nuestros abuelos lo fueron al plasmarlo y proyectarlo hacia el futuro desde los días aurales del Tawantinsuyo. Planteamos entonces la lucha como una acción de reconquista. Queremos retornar el curso de nuestra historia para volver a la libertad, a la justicia, a la creación y al mensaje” citado por Landa Vásquez, Ladislao, “Pensamientos Indígenas de nuestra América”, en: AA.VV., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 25.

derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio”⁶ y esto va quedar completamente desarrollado en la fundación del **Consejo Indio Sudamericano**, que en sus estatutos dirá lo siguiente (ideología y filosofía indianista): “Que el pensamiento cósmico de la vida y del mundo que nos rodea, es la base sustantiva para comprender la ideología indianista, la cual significa: orden en constante movimiento y la armónica sucesión de opuestos que se complementan. Que, la Ideología Indianista como el pensamiento del mismo Indio, de la naturaleza y del universo, es la búsqueda, el reencuentro, y la identificación con nuestro glorioso pasado, como base para tomar en nuestras manos la decisión del destino de los pueblos indios. Que el indianismo se nutre en la concepción colectivista y comunitarista de nuestra civilización Tawantisuyana, basada en la filosofía del bienestar igualitario; que la concepción científica india, define al hombre como parte integrante del cosmos y como factor de equilibrio entre la naturaleza y el universo, ya que de ello depende el desarrollo de su vida creadora en la tierra”⁷

Uno de los aportantes a esta definición será Reynaga, aunque un año más tarde y con vistas a la segunda convención de CISA, desarrollara su pensamiento amáutico (ya no cósmico), y como parte de un giro cada vez más a la derecha, opinará que CISA es una institución “agente de la KGB” y parte del “social imperialismo” ruso.

En nuestro país Reynaga contribuyó en diverso grado a dar ideología a las corrientes indianistas más importantes, empezando por el MITKA de Constantino Lima, el MITKA-1 (que llegaron a tener diputados) y el MIP de Felipe Quispe como formaciones políticas indianistas por un lado, y por otro las que se autodefinen como multiculturalistas o indigenistas, como el MRTKL que terminaría siendo parte del gobierno del MNR en los 90, y luego, al MAS de Evo Morales. Todos en mayor o menor medida abrevan en las fuentes de Reynaga, tomando elementos que al hacer hincapié en la cuestión étnica y racial, les sirven para ocultar las contradicciones de clase, rechazar la lucha de clases y justificar estrategias de colaboración con la burguesía. El pan indianismo se ha convertido en instrumento de las ONGs para la organización de eventos lucrativos, que benefician a una capa de intelectuales de origen indio acomodados a los que les interesa hacer hincapié en la multiculturalidad –o más actualmente las llamadas políticas “interculturales”.

6 Bonfil, Guillermo (Coord.), *Utopía y Revolución*, México, Nueva Imagen, 1981.

7 Estatuto CISA, citado por Landa, Ladislao, *op. cit.*

UNA PRIMERA DIFICULTAD: EL ECLECTICISMO TEÓRICO Y LA “DESCRIPCIÓN” HISTÓRICA COMO MÉTODO

La primera dificultad que uno debe salvar al leer los textos de Reynaga, es la ausencia de un método coherente para estudiar la historia y la realidad, aunque el hilo conductor de sus elaboraciones es la permanente denuncia descriptiva de cómo se atropelló a los pueblos indígenas, acompañado de una exaltación mística de estos pueblos, a los que se califica de “Gigantes Superhombres”, “Raza del Sol”⁸ y otras. Sus construcciones retóricas y su eclecticismo carece de coherencia lógica hasta el extremo de hacer difícil la comprensión del texto. No se trata simplemente de que toma elementos y conceptos de una sumatoria de autores, sino que va más allá de eso: lo que afirma en una página, lo niega en la otra, mientras toma categorías del marxismo, por ejemplo, o llega a afirmar que es “ciencia y por lo tanto verdad”¹⁰, luego lo vuelve a negar. Veamos algunos ejemplos: en *La Revolución India*, capítulo “Mi Palabra”¹¹, afirma que, “Burguesía, proletariado, campesinado son las clásicas clases sociales de Occidente, de Europa; que en Indomérica, concretamente en Bolivia, no son más que una superestructura grosera y ridícula” (...) “¿el proletariado de las minas y de las fábricas? Pura fraudulencia. Las masas que trabajan en los socavones de las minas y en las fábricas no son sino un conglomerado de indios. Indios de carne y alma” y más abajo “el ‘campesino’ en Occidente es una clase social sujeta a salario; clase explotada por una burguesía territorial. En Bolivia no existe la tal burguesía territorial o rural, el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social”¹². Estos primeros párrafos, ya contienen groseros errores. Si el campesinado de Occidente viviera de un salario, no sería campesinado sino parte integral de la clase obrera, del proletariado. Luego nos dice que los indios de las minas y de las fábricas no son

8 Veamos otro ejemplo de esta exaltación mística: “cuando comience a producir el cerebro del indio en su medio, en su libertad, y en su lengua nos dará obras superiores y mejores a la ‘Divina Comedia’, ‘Don Quijote’, ‘La Comedia Humana’, ‘Los Miserables’, los hermanos Karamazov’, ‘Ana Karenina’, ‘La Madre’... Los músicos indios superaran a Beethoven, y los pintores sobrepasaran a Miguel Ángel... (...) La literatura indianista regalara a la humanidad genios de mayor talla que Sófocles y Fíndias, Homero y Shakespeare, Sócrates y Marx, Dante y Cervantes, Tagore y Shaw. Esto no es delirio. Los genios que acabamos de nombrar son hechura de occidente. Y el occidente no es más que un residuo de la milenaria civilización de los andes.” Reynaga, Fausto, *La Revolución India*, Ediciones Fundación Amáutica Fausto Reynaga, 2001, p. 139.

9 Reynaga, Fausto, *Tesis india*, La Paz, ediciones PIB, 1971, p. 17.

10 “Porque el marx-leninismo, que es una verdad, debe ser llevada a la vida real por un heroísmo, mediante un heroísmo acorazado de santidad”, Reynaga, Fausto, *La Revolución India*, *op. cit.*, p. 123.

11 *Ibidem*, p. 54.

12 *Ibidem*.

clase, son indios, pero luego afirma que los indios no viven de un salario. Ante esto tenemos el derecho a preguntarnos ¿de qué viven los indios de las minas y de las fábricas sino es de un salario?

Pareciera que Reynaga cita el marxismo en sus elaboraciones sin haber entendido una palabra o simplemente con la intención de falsificar groseramente. Sin embargo y para sorpresa de cualquier lector atento, en la Tesis India, luego de haber derramado demasiada tinta contra la clase obrera, de pronto afirma que: “La clase obrera debe ir en busca del indio; pero no con el marxismo mestizo, sino –y valga la palabra– con el ‘marxismo indio’, con el indianismo. Con la ideología de la Revolución India. La ‘Clase Obrera’ debe ser la vanguardia de la Revolución India”¹³. Esta última expresión indudablemente no vale nada en la práctica política del autor.

Estas líneas que ponemos como ejemplo, muestran la inconsistencia teórica, las constantes contradicciones en sus textos y un discurso idealista que no permite dar cuenta cabal de la realidad social. Todo esto es parte del “método” de Reynaga. A lo largo de sus páginas, uno puede encontrar citados a los más diversos pensadores de todas las culturas y tiempos: Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Sartre, Fanón, Lenin, Trotsky, Bujarin, Mariátegui, Valcárcel, Fidel Castro, Mao Tse Tung, Stokely Carmichael, Spengler, Toynbee y una larga lista. Algunos indianistas han intentado explicar esto como que Reynaga se “movería libremente” por el mundo cultural occidental, sin embargo, este comportamiento es expresión de ese profundo eclecticismo que como veremos más abajo, se nutre de lo peor de las filosofías reaccionarias del “Occidente” europeo.

REYNAGA, EL PESIMISMO RACIAL Y EL “HUNDIMIENTO DE OCCIDENTE”

Muchos indianistas piensan que lo escrito por Reynaga es original y auténticamente “indio”, sin embargo demostraremos que el pensamiento de Reynaga se inscribe en una de las más reaccionarias corrientes del pensamiento filosófico y cultural de Occidente, la del pesimismo racial y cultural.

En 1853 el francés Gobineau publica *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, texto que inauguraría toda una corriente de pensamiento que se prolongaría hasta la Segunda Guerra Mundial. Allí, se auguraba la inevitable decadencia de Occidente debido esencialmente al mestizaje que se producía luego de la conquista y expansión de los grandes imperios. Si el iluminismo había sido el portador del racionalismo liberal, que pregonaba el progreso y la libertad humana de la mano de un desafiante capitalismo que transformaba todas las relaciones humanas, la olea-

¹³ Reynaga, Fausto, *Tesis india*, op.cit., p. 158.

da revolucionaria que se desarrolló en Europa en 1848, con una clase obrera que empezaba a cuestionar no sólo a las monarquías existentes sino también al orden burgués, produjo un cambio brusco en sectores de la aristocracia intelectual que cayeron en el escepticismo¹⁴ sobre el desarrollo de la cultura y sociedad occidentales¹⁵ y abriendo camino a teorías que sentarían las bases de movimientos reaccionarios hasta entrado el siglo XX. Las ideas de Gobineau¹⁶ ya no preveían el progreso humano, sino una inevitable decadencia determinada por la mezcla racial.

Las teorías de Gobineau fueron rápidamente difundidas en Alemania a través de Wagner y el círculo intelectual de Bayreuth. Para fines del siglo XIX se habían extendido y degradado aun más incluyendo a los judíos entre las razas inferiores y corruptoras¹⁷. Esta inclusión identificaba a los mismos como portadores de las tendencias a la disgregación y transformación (degradación, decían los neogobinianos alemanes) que el avance capitalista provocaba en todas las relaciones sociales. En la intelectualidad alemana, empezaba a desarrollarse una distinción entre “Zivilisation” y “Kultur”, donde la primera era la expresión de la democracia liberal, el libre comercio, la vida urbana con su superficialidad en la búsqueda del mero bienestar material, y Kultur era la expresión más profunda del **pueblo**, portadora de un mítico pasado glorioso, creadora de las diversas formas de arte como la poesía, la música y la épica. Estas reflexiones conducían al surgimiento de nuevas categorías asociadas a la distinción mencionada: la **sociedad**, expresión de la civilización que avanzaba sobre la **comunidad**¹⁸ donde se encontraría el núcleo creador y portador de Cultura, el **Volkegeist** (espíritu del pueblo). Dos estudiantes quedarían sumamente influenciados por estas reflexiones: Oswald Spengler¹⁹, quien ejerció una importante influencia en Fausto Reynaga²⁰, y un estudiante norteamericano de color, Du Bois²¹ que

14 El compositor alemán Richard Wagner, luego de apoyar el levantamiento socialista en Dresde, y ante su fracaso se retiraría de la vida política refugiándose en la música y en la recuperación del misticismo germano. Nietzsche, Schopenhauer y otros se refugiaran en un existencialismo místico.

15 Este proceso de escepticismo ya había comenzado ante el desencanto provocado por el radicalismo jacobino en el periodo del “Terror” en 1793. F. Schiller, poeta y filósofo, exclamó en 1795: “Este siglo concluyó entre tempestades y el nuevo nace con gritos asesinos”

16 Sus teorías, rompían con las leyendas de la pureza racial **anteriores** que aun mantenían esa tradición liberal del iluminismo. Si todos los blancos eran iguales no tenía porque haber prerrogativas especiales para la aristocracia y la realeza, mientras ya sentaba las bases ideológicas para la expansión colonialista-imperialista europea al establecer las diferencias con los pueblos de color.

17 Para Gobineau, los judíos eran considerados parte de la raza aria y el sufrimiento y sobrevivencia de este pueblo y su cultura eran prueba de su fortaleza.

18 *Gesellschaft y Gemeinschaft*.

19 Una de sus más importantes elaboraciones fue *La decadencia de Occidente*.

20 Ver, “El Mundo y Occidente”, en la Reynaga, Fausto, *Revolución India*, op. cit.

21 Cofundador de la NAACP, *National Association for the Advancement of Colored People*, la más importante organización de lucha por los derechos civiles y la igualdad racial en EUA. Su creciente

culminaría siendo uno de los padres del nacionalismo negro y del pan africanismo en Estados Unidos²².

Spengler, recibió una enorme influencia de Nietzsche y su “voluntad de poder”, opinaba a diferencia de Gobineau que no existía un destino ineludible de decadencia racial y cultural, sino más bien que en momentos de crisis como la que atravesaba el “Occidente” se abría una oportunidad para las razas no corrompidas por el libre mercado y la “Civilización”, lo mismo que Du Bois que veía una oportunidad para los pueblos de color, portadoras de una nueva Cultura mediante el despliegue y expansión del “*Volkgeist*”. Era la *lucha* la que definiría el futuro. Su obra *La decadencia de occidente* se publicó luego de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial y una segunda parte, más política, en 1922 luego de la derrota de la revolución socialista de 1918-1919.

Impregnado de profundo pesimismo con respecto al libre mercado y la democracia liberal, para él reflejos genuinos de la decadente Inglaterra y Estados Unidos, Spengler empezó a incursionar en política. Su folleto *Prusianismo y Socialismo*, intentaba mostrar que el socialismo era necesario frente a la acción corruptora del libre mercado, pero afirmando que el primer socialista había sido el Káiser Guillermo y no Marx. Con esta obra intentaba formular la teoría de un nuevo socialismo, un **socialismo nacional**, que reconciliara a los obreros con los ex combatientes y los intelectuales, contra el capitalismo pero también contra el socialismo marxista al que veía como expresión de esa decadente sociedad occidental que creía en el progreso ininterrumpido. Rosenberg, Hitler y Gregor Strasser tomarían estos conceptos y modificarían el nombre del Partido Obrero Alemán, por el de Partido Obrero Nacional Socialista Alemán (nazi), degradando aun más los conceptos del filósofo, que no entendía la raza como una manifestación biológica –como el nazismo– sino como una manifestación espiritual de los pueblos²³.

Para el conocedor de la obra de Fausto Reynaga, no sorprenderán las enormes similitudes que existen y la deuda intelectual del escritor andino con el “teutónico” Spengler. Toda la obra de Reynaga está recorrida por la idea de la decadencia de Occidente, “aprovechemos la hora”²⁴ afirma. Tanto la Revolución Francesa que llevó al poder a la burguesía como la Revolución Rusa sólo

simpatía por las luchas anticoloniales y de los pueblos de color lo terminaría acercando al stalinismo soviético y chino.

22 Marcus Garvey de Jamaica y posteriormente la “Nación del Islam” y Malcom X, se inspirarían en las elaboraciones de Du Bois.

23 Esto no le impediría ser amigo de Strasser, del ala radical del partido nazi, votar por los nazis y reunirse en alguna oportunidad con Hitler.

24 “Ocho millones de puños cerrados claman venganza. Europa se hunde, la Bolivia cipaya también, aprovechemos la hora”, Reynaga, Fausto, *Tesis india*, op.cit., p. 144.

han traído guerra, destrucción y muerte. Sólo la revolución India, como parte de la lucha de los negros, los amarillos y todo el Tercer Mundo, podrá terminar con la opresión racial, étnica y cultural, además de liberar al mismo tiempo a la humanidad. La revolución india tiene que ofrecer al mundo un nuevo tipo de sociedad basada, no en el decadente socialismo marxista, sino en **el comunismo incaico**²⁵, basado en la filosofía y religión del “Ama sua Ama Llulla y Ama K’ella”. Este comunismo incaico se encontraría vivo en cada comunidad, en la sangre y en la raza oprimida y explotada (*Volkgeist*): “Solo con la Revolución India, que es una revolución racial hablará el espíritu. Por la garganta de nuestra raza hablará el espíritu. Porque el Indio es espíritu hecho tierra; sangre de espíritu. Espíritu milenario y sangre milenaria. (...) Cuando el indio tome el poder, sólo entonces hablará el espíritu; sólo entonces en esta tierra hablará el espíritu.”²⁶ Reynaga nos dice que los hombres que laboran en fábricas, minas, talleres, son indios, sin embargo están “narcotizados” por el nacionalismo y el marxismo leninismo. Solo la CNTCB²⁷ como expresión del sindicalismo campesino y de las **comunidades** agrarias (*Gemeinschaft*) podía organizar el sujeto político capaz de materializar la Revolución India, el Partido Indio de Bolivia: “La Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, como la organización máxima de cuatro millones de indios de Bolivia debe y tiene que tener su ruta y su meta política. Por tanto resuelve adoptar: a) como su ideología el indianismo; b) como método de lucha la democracia; y cuando ella no sea tal, la insurrección armada; y c) como meta: el PODER INDIO”²⁸.

Para finalizar, vemos como la construcción teórica de Reynaga se basa, en el terreno filosófico, en un retorno al más puro subjetivismo, fundado en conceptos tales como la *Raza*, “teoría y práctica de este mandato cósmico del ama llulla, ama sua, ama quella”, “moral de Dioses”²⁹ y completando su eclecticismo, con el kantiano “mandato imperativo” del **deber Ser** indio, además de slogans tomados de la teoría marxista del partido, como es la necesidad de terminar, en

25 “Nuestros abuelos, el indio, pre americano fue el constructor de la PRIMERA REPUBLICA SOCIALISTA DEL MUNDO. La juventud universitaria con su conciencia abierta asomar, aproximarse a su pasado materno, donde está y donde descubrirá su propia y cósmica personalidad...”. Y refiriéndose a la juventud caída en Teoponte afirma: “si aquella maravillosa legión tomaba su verdadero puesto: vanguardia de la Revolución India, habría desatado en este glorioso Kollasuyo la guerra total (...) hubieran comenzado a reconstruir la sociedad del Tawantinsuyo del siglo XX, realizando no un comunismo europeo, planta exótica de invernadero (Spengler, NdeR), sino el comunismo salido de nuestra tierra, el comunismo que bulle en nuestra sangre: el COMUNISMO INKA”, *ibídem*, p. 141.

26 Reynaga, Fausto, *La Revolución India*, *op. cit.*, p. 144

27 Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

28 *Ídem*, p. 143.

29 *Ídem*, p. 121.

la lucha de los pueblos indios, con el espontaneísmo, “*del deber ser para sí*” del indio en este caso, mediante el Partido Indio. Toda esta construcción teórica siembra las bases no solo para el aventurerismo político, como se ha calificado a la práctica de Reynaga, sino que ha conducido al autor a posiciones profundamente reaccionarias como veremos a continuación.

REYNAGA Y EL “PENSAMIENTO AMÁUTICO”

Cuando Reynaga desarrolla la teoría de la Revolución India, y adapta los conceptos spenglerianos a la realidad de los Andes, solo está empezando su construcción teórica. A fines de los ‘70 y principios de los 80 terminará de dar forma a su teoría basada en “el pensamiento amáutico”, que como vimos líneas arriba será parte de un proceso de elaboración y construcción del indianismo de carácter internacional como es la I y la II conferencia del CISA. Como nos lo dice el mismo Reynaga, el término amáutico aparece como un intento de tomar distancia con el “pensamiento occidental o socrático” pero también con la primer conferencia de CISA, que se refería a la “cosmovisión” indígena: “Es preferible el uso, el empleo del término **Amáutico** en lugar del término **cósmico**. Porque **Cosmos** desde Grecia significa, se refiere a una entidad que se halla fuera del Ser del hombre. Cosmos, un punto más o menos, es el Universo. En cambio **Amauta**, es el cerebro pensador. En el mundo de Preamérica el Amauta –verdad o mito– es el cerebro que se halla en posesión de las leyes del Cosmos, y sujetándose a ellas, organiza el cerebro de la sociedad humana. La segunda razón para el empleo del vocablo **Amauta** es de carácter semántico, fonético. Como Occidente de Sócrates a Sartre es pensamiento Socrático; y como en la era nuclear, debe haber o debe ser, otro pensamiento, es entonces por razón semántica, fonética y estética, viene como anillo al dedo, el vocablo amáutico en oposición al vocablo socrático”³⁰.

En este momento de su evolución, todos coinciden en afirmar que inaugura el momento del **etnocentrismo indio**, planteando que la lengua aymara es la lengua madre de todas las lenguas, que la civilización india es la mejor de todas. Por ejemplo, nos dirá que: “Tiwanaku fue habitado por hombres de inmensos conocimientos científicos (...) que inscriben su mensaje en el friso de la Puerta del Sol (...) cosmonautas que se arriesgan fuera de las zona viable de Tiwanaku (...) el hombre de Tiwanaku existía en numerosos ejemplares que se esparcieron por todo el globo y principalmente en dirección a Egipto, al Asia Menor, al Himalaya y Europa”³¹ En esto deja de ser el Spengler de 1920 y se transforma en el Gobineau

30 Reynaga, Fausto, *La Revolución Amáutica*, CAM, 1981.

31 Citado por Patzi, Félix, *Sistema Comunal*, op.cit, p. 73.

de 1853: “Dije que las grandes civilizaciones humanas no son mas que diez y que todas provienen de la iniciativa de la raza blanca”³². Allí donde Gobineau habló de arios, Reynaga lo modificó por indios. Creemos suficiente lo ya dicho.

REYNAGA EN LA ACCIÓN POLÍTICA

Durante toda su vida, Reynaga intentó llevar a la práctica sus elaboraciones teóricas y contribuyó a la formación de diversas organizaciones “indias” tanto nacionales como internacionales. Será en este terreno, el de la política concreta, que muchos indianistas e indigenistas intentan referirse lo menos posible, donde la inconsistencia teórica mostrara todos sus alcances, evidenciando escasa diferencia práctica en problemas políticos centrales con el reformismo y nacionalismo “blanco-mestizo” con el que polemiza virulentamente. En realidad la política de Reynaga terminó coqueteando con los más reaccionarios regímenes que hemos visto en nuestro país. En sus comienzos militó en el stalinismo del PIR, llegando a viajar a Moscú, donde se granjearía varias polémicas con dirigentes de Chile, entre ellos Neruda, por la cuestión marítima. Posteriormente se convertiría en miembro prominente del Movimiento Nacionalista Revolucionario, llegando a ser diputado durante el gobierno de Villarroel, al que “venerara” toda su vida y de donde obtendrá su odio más profundo a todo lo que oliera a marxismo, al identificar el colgamiento del presidente con esta corriente³³. Aquí comienza el desarrollo del

32 Conde de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, Libro I, Cáp. XVI, Biblioteca Paul-Émile-Boulet, Universidad de Québec de Chicoutimi, p. 193. Gobineau, completa esta afirmación con la lista de civilizaciones: “**I.** La civilización india. Se expandió desde el mar de las Indias, en el norte y al este del continente asiático, más allá de Brahmapoutra. Sus raíces se encontraban en una rama de la nación blanca aria **II.** Siguen los egipcios. A su alrededor se aliaron los etíopes, los nubios, y algunos pequeños pueblos del oeste del Oasis de Amon. Una colonia aria de la India, establecida en el alto valle del Nilo creó esta sociedad. **III.** Los asirios, junto a los judíos, los fenicios, los lidios, los Cartagineses, los Hymiarites deben su inteligencia social a las grandes invasiones blancas descendientes de Cam y Sem (Hijos de Noe, según la Biblia, N de R). En cuanto a los Zoroastriens-iraníes que dominaron en Asia anterior bajo el nombre de Medas, persas o Bactriens provenían de la familia aria. **IV.** Los Griegos provenían de la misma raíz aria y fueron los elementos semíticos que la modificaron. **V.** Un proceso parecido al Egipto se encuentra en China. Una colonia aria venida de la India aportó sus luces sociales. Pero en vez de mezclarse como en las orillas del Nilo con las poblaciones negras, se mezclaron con las masas amarillas y malasias y recibieron, viniendo del noroeste numerosos elementos blancos, arios pero no más hindúes. **VI.** LA antigua civilización de la península itálica, de donde proviene la cultura romana fue una mezcla de celtas ibéricos arios y semitas. **VII.** Las razas germánicas transformaron, en el siglo V, el genio del Occidente. Eran arias. **VIII, IX, X.** Bajo estos números, clasificaré tres civilizaciones de América, los Alléghaniens, los mexicanos y los peruanos.”

33 “Y cuando aparece un militar patriota y justiciero, con la resolución de servir a Bolivia, esta taifa de generales, acude espectacularmente al asesinato y al ‘colgamiento’; al tata Belzu el siglo pasado, a Busch y a Villarroel en el presente”. Y más adelante afirma: “Busch, Villarroel, Escobar, Eguino y otros constituyen en este pantano de la ignominia una ‘sublime excepción’. Reynaga, Fausto, *La Revolución India*, op. cit., p. 202.

indianista Reynaga, donde conceptos nacionalistas claves como “La Patria”, “la formación del Ser nacional”, unidos a ese anti obrerismo y anti marxismo heredados del MNR, se mantendrán toda su vida. Analicemos esto:

a) La Patria (dos Bolivias)

Si en los aportes de Reynaga está la definición y la constatación de la existencia de dos Bolivias, una minoritaria, blancoide y mestiza que oprime a la otra mayoritaria e india, conceptos que han sido tomados por diversas agrupaciones políticas, será el concepto de “patria” el que le permite tender un puente entre ambas: “¿Qué es la Patria? ¿De quién es la Patria, del mestizo o del indio? La Patria es la tierra; y en la tierra hay dos naciones: la Bolivia mestiza y la Bolivia India; por tanto la Patria esta es una Patria común de Indios y mestizos. (...) Los políticos de derecha e izquierda, la juventud de la burguesía, clase media y obrera, deben ponerse la mano al pecho, y dialogar a conciencia sobre el trágico sino de este país... Si esta Patria común llega a ser despedazada desde fuera: mestizos e indios seremos apátridas; hombres sin Patria (...) Defendamos nuestra Patria a través de la Revolución India”³⁴.

Este concepto recorre el pensamiento y la acción de Reynaga en forma permanente. A través de esta definición, se sientan las bases no solo para una política “anti comunista” rabiosa, sino que también se proclama abiertamente la necesidad de una alianza de clases, heredada de la tradición movimientista “blanco.-mestiza”: “Luego de la Revolución India, superando la yuxtaposición mestiza sobre la nación india, unirá en carne y alma, orgánica y psicológicamente y hará de ambas naciones una sola nación; de las dos Bolivias una sola Bolivia.”³⁵ Este concepto de “Patria” es el puente que le permite a Reynaga reconciliarse con la otra Bolivia, la Bolivia blanco-mestiza, en especial con sus representantes más reaccionarios como eran el Ejército y sus altos mandos, pues esta reconciliación con la Bolivia mestiza, es en realidad la reconciliación con las clases dirigentes de la Bolivia burguesa, atrasada y semicolonial.

b) El pacto militar campesino: una política anti india y anti obrera

El Pacto militar –campesino inaugurado por el gobierno contrarrevolucionario de Barrientos, fue expresión de la derrota final del proceso abierto con la Revolución del ‘52.

³⁴ Reynaga, Fausto, *Tesis India*, op.cit, pp. 150-151.

³⁵ Reynaga, Fausto, *La Revolución India*, op.cit., p. 169.

La Reforma Agraria dictada por el gobierno de Víctor Paz E. en 1953 fue impuesta por la insurgencia indígena y las tomas de tierras, en las condiciones de aguda crisis del Estado burgués, desarticulado por la insurrección obrera de abril, y la situación de doble poder entre las masas –con sus sindicatos y milicias– y el poder burgués en crisis que el MNR, apoyándose en Lechín y la burocracia cobista, fue reconstruyendo trabajosamente y al precio de grandes concesiones, como la nacionalización minera, la propia reforma agraria o el voto universal. Pero la reforma agraria tenía el objetivo de canalizar la lucha y las aspiraciones indígenas en los marcos de una política agraria burguesa, dirigida a incorporar al mercado y “campesinizar” al indio, avanzando en una política de “ciudadanización” y “castellanización” propia del espíritu liberal. Para lograrlo, el MNR cooptó y corrompió a las capas dirigentes formando una burocracia campesina, al tiempo que trató de enfrentar al movimiento campesino, que controlaba, con los rebeldes sindicatos mineros que pocos años después del ‘52 ya comenzaron a alejarse del gobierno.

Barrientos utilizó la demagogia nacionalista y anticomunista sembrada ya por el MNR para soldar ese pacto con las direcciones campesinas y lograr cierto apoyo social en el campo mientras arremetía contra el movimiento obrero minero en lo que se llamó el “sistema de mayo” y con masacres como la de San Juan. Su política hacia el agro fue, por un lado, continuación de la aplicada durante doce años de movimientismo, alentando la disolución de las comunidades, la formación de sectores acomodados (como los de rescatis) y un proceso de asimilación cultural bajo las ideas dominantes de la burguesía “blanco-mestiza”, “folclorizando” la cultura y tradiciones de las naciones originarias; mientras comenzaba la entrega de tierras a propietarios privados en gran escala en el Oriente. En este contexto, el paternalismo oficial hacia el “hermano campesino” encubría la reproducción del racismo, la discriminación étnica y cultural y los mecanismos de opresión sobre los pueblos indios.

Reynaga, en su Tesis India denuncia al gobierno de Barrientos como “criminal”, así como el carácter unilateral del pacto. “El poder militar es un poder unilateral. El indio no tiene poder. Por tanto este pacto no puede seguir vigente. La concepción y los alcances del pacto militar-campesino desde 1971 en adelante, debe contemplar la paridad de deberes y la paridad de derechos. Solo en base de una equidad puede haber una alianza real”³⁶, Reynaga, exige la mitad del poder para que haya pacto ¿cómo si la clase dominante representada por el poder militar pudiera resignar “la mitad del poder” a favor de los indios! olvidando además todo el proceso de destrucción de la cultura, valores y sistemas de organización social que

³⁶ Reynaga, Fausto, *Tesis India*, op.cit, p. 79.

aun se encontraban presentes en el mundo indígena. La Tesis India, redactada para un congreso campesino, propone: “en consecuencia la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia debe **sostener** el Pacto Militar-Campesino (subrayado nuestro, NdR) por dos razones: 1. –El pacto militar-campesino contiene paridad de deberes y paridad de derechos; por tanto pedimos y exigimos la mitad del poder para el indio; 2. –el presidente de la República, Gral. Torres convierta en Decreto-Ley las tres ponencias del ampliado de la CNTCB (15-2-71) para que los indios de Bolivia tengan a) la Casa del Indio, b) impuesto pro liberación india de b\$5 mensual; y c) Universidad India del Kollasuyo”³⁷.

Toda la retórica de Revolución India, incluida la denuncia de Barrientos y Ovando como “criminales”, termina en una propuesta de canje por miserables migajas, olvidando las secuelas del proceso de “campesinización” y de “ciudadanización” burguesas, la recreación de la opresión india bajo discurso paternalista, la masacre de obreros “indígenas” facilitada por el pacto, y la entrega al imperialismo norteamericano de la “patria”.

c) Una política de presión sobre el Estado

A estas alturas puede verse claramente que la política sostenida por Reynaga, lejos de ser una alternativa política viable para la liberación del indio, expresa una lógica completamente oportunista de presión sobre el Estado burgués que de ninguna manera podía llevar a tal liberación.

Mientras Juan Lechín desde la COB, utilizaba un discurso “rojo” para subordinar al poderoso movimiento obrero y a los mineros a una política de presión sobre los sectores “nacionalistas” de la burguesía y los militares, con resultados funestos con que derivaron en duras derrotas para el movimiento de masas (como en 1964 y 1971); Reynaga intentaba hacer lo propio, desde una retórica indianista y como ideólogo y consejero de las organizaciones campesinas-indígenas.

Podemos rastrear su lógica política aun antes de su conversión indianista en su ya nombrada veneración por el “Tata” Belzu, Busch o Villarroel, sin embargo será a fines de los ‘60 donde la podremos ver claramente. Cuando escribe “La Revolución India” se encontraba en Palacio el Gral. Ovando, a quien le dirige las siguientes palabras: “sin embargo es bueno advertir al general Ovando, voluntad y brazo ejecutor del nuevo régimen, que: si conduce al país hacia el **encuentro** de su única y verdadera historia, la historia del Tawantinsuyo, y **pone** en reflote –al nivel de nuestro tiempo– el sistema social de los Inkas; y organiza

³⁷ *Ibíd.*, p. 85.

superando: la propiedad privada, la lucha de clases y nuestra alienación mental; **organiza** nuestra República en base a nuestra **comunidad** milenaria, que alcanzó la calidad de un socialismo científico, tal cual indican la ciencia y la técnica a que llegaron los mayas y los Inkas... Si tal cosa hace el General Ovando, puede tener entera confianza en el fallo de la historia: franqueara el cielo de la inmortalidad. O ‘sublime excepción’ o una canallada más! El dilema crucial está planteado. Las palabras no valen, el acto es de la raza solar...”³⁸.

Aquí vemos un desplazamiento del sujeto político capaz de llevar adelante la Revolución India: mientras el sujeto social de esa revolución siguen siendo los “indios” agrupados en la CNTB, el sujeto político deja de ser el Partido Indio de Bolivia, y resulta que hasta el general Ovando, miembro de la clase dominante, defensor del Estado semicolonial boliviano, portador de la cultura criollo-mestiza, puede ser el que lleve adelante tan grandiosa transformación.

Con la asunción del Gral. Torres y ante el creciente descontento de las comunidades campesinas, Reynaga se referirá a Ovando como “canalla”, y convertirá al Gral. Torres en el sujeto de sus exigencias. Así por ejemplo, cuando este se disponía a retomar las relaciones diplomáticas con el Chile de Allende, Reynaga con su concepción de “Patria” que lo reconcilia con el Estado semicolonial boliviano y sus clases dirigentes, le dirigirá una carta en la que le dice: “Nuestro deber de bolivianos es entender y hacer examen de conciencia sobre el paso a darse en este trascendental asunto, que compromete la existencia de Bolivia. Es el Presidente Allende y su canciller Almeida, quienes a grito pelado escupen al rostro de nuestra Patria esta brutalidad: ‘Claro que te asaltamos tu Litoral después tu Lauca...pero déjate asaltar ahora tu Titicaca, y seremos hermanos’. Excmo. Señor Presidente Gral. Torres, vuestra responsabilidad está por encima de todo banderío político. No restablezca relaciones con Chile, si Chile no devuelve su litoral a Bolivia! Lo saludo con todo respeto. Fausto Reynaga.”³⁹

Reynaga le hace el juego a lo que decían sectores de la extrema derecha en ese momento, interesados en impedir que las masas obreras y populares de Chile y Bolivia se acercaran en ese momento de efervescencia revolucionaria en ambos países. Y además, el resultado de llevar la lógica de acción de Reynaga hasta sus últimas consecuencias desmiente el pan indianismo y sacramenta la división de los pueblos indios realizada durante la colonia y consolidada en el periodo republicano, pues los indígenas mapuches y aymaras de Chile deberían cerrar filas con su estado, igual que los aymaras y quechuas del Perú, tal como

38 Reynaga, Fausto, *La Revolución India*, op. cit., p. 203.

39 Carta abierta del escritor y jefe del Partido Indio de Bolivia, Fausto Reynaga al Presidente Gral. Juan José Torres, La Paz, enero 6 de 1971. Publicado por ediciones PIB.

Reynaga pide que lo hagan los indígenas bolivianos. Reynaga reconduce las aspiraciones indias contra la opresión y por su liberación al cauce del Estado burgués semicolonial.

d) Una caída vergonzosa

La veta más reaccionaria de Reynaga aparecerá a principios de los '80. Es el momento en que desarrolla la concepción del pensamiento amáutico, intentando incursionar y darle fundamentos filosóficos a la "Revolución India" que pregona. Sin embargo, esto lo hará profundizando el acercamiento a las corrientes políticas más contrarrevolucionarias. Mientras el indio sigue siendo el sujeto social de la hipotética revolución que pregona, el sujeto político que antes eran los "izquierdistas" Ovando o Torres, ahora podrá ser nada más ni nada menos que el dictador y masacrador Luis García Mesa o algún otro prominente miembro de una brutal junta militar: "El pensamiento amáutico, la Revolución Amáutica puede agarrar un alemán, un inglés, un chino, un judío, un negro, un mongol, un indio... **Ahora García Meza o el que lo reemplace**, si se lo reemplaza, puede agarrar el pensamiento amáutico; y ser el Salvador de Bolivia, de América, de Europa...del mundo" (el subrayado es nuestro, NdR)⁴⁰.

¡Esto lo afirmó luego del asesinato de Marcelo Quiroga y de varios dirigentes mineros, de la salvaje represión en Caracoles y varias comunidades campesinas! Lo dijo cuando el movimiento obrero y campesino eran salvajemente perseguidos, encarcelados. En momentos en que la cocaína y el narcotráfico se adueñaban del país. El aventurerismo y oportunismo político de Reynaga lo condujeron a terminar embelleciendo a uno de los regímenes más anti indios, anti obreros y para usar sus conceptos, mas anti nacionales y "anti patrias" que ha conocido nuestra historia.

LA REVOLUCIÓN DE OBREROS Y CAMPESINOS, ÚNICA FORMA POSIBLE DE UNA GENUINA "REVOLUCIÓN INDIA"

La cuestión nacional indígena, es decir, el problema de la liberación de los pueblos originarios es una tarea democrática fundamental, inseparable de otras como la liberación de la sujeción al imperialismo o la revolución agraria.

El capitalismo semicolonial de Bolivia, subordinado al imperialismo, se apoya en la preservación y reproducción de elementos de dominación heredados de

⁴⁰ Reynaga, Fausto, *Bolivia y la Revolución de las FFAA*, marzo 1981, citado en Pacheco, Diego, *El Indianismo y los Indios contemporáneos en Bolivia*, HISBOL/MUSEF, 1992, p. 106.

la época colonial y de la posterior organización republicana, reproduciendo el racismo y la opresión indígena para fortalecer la dominación social, política, y también cultural, de la burguesía.

Los sectores indígenas más explotados y oprimidos, que sufren la miseria rural, la falta de tierras, la explotación y los bajos salarios o el desempleo, junto a otros campesinos, obreros o sectores populares urbanos aunque no se consideren indígenas, son los que tienen interés en acabar radicalmente con esta situación, pero las capas acomodadas –esa pequeña burguesía y burguesía indígenas que se han ido formando en las últimas décadas, si bien sufre la discriminación y el racismo hasta cierto punto, teme tanto a la movilización de masas como sus pares y colegas de la clase dominante tradicional, “blancoide-mestiza” a los que, por otra parte, los une la defensa de la propiedad privada.

Si la condición étnica cultural y la opresión racista unen a los indígenas, su condición de clase los separa y opone. Por dar un ejemplo entre miles posibles, el empresario aymara Poquechoque, prefiere despedir 80 trabajadoras aymaras, a las que explotaba en el TEA⁴¹, antes que poner en aprietos a la transnacional Exbol a la cual estaba asociado en la explotación obrera.

Por eso estos sectores prefieren defender el actual Estado Burgués semicolonial, garantía de su posición de clase, antes que apoyar las luchas de sus hermanos de “sangre”. Así hemos tenido un Víctor Hugo Cárdenas, vicepresidente de Goni, y hoy, a numerosos indígenas en el gobierno de Evo Morales.

Las ideas de Reynaga y de sus seguidores no pueden dar cuenta de esta realidad contradictoria y sirven más bien a los intereses de la burguesía y pequeño burguesía indígenas que quieren utilizar la rebelión india a favor de sus propios y mezquinos objetivos de clase.

41 En el año 2006, y como parte de un profundo proceso de reorganización sindical que se desarrolla en las principales ciudades del país, 80 mujeres de un taller de joyería que trabajaba con EXBOL, la principal exportadora de joyas al mercado de EEUU, propiedad de Eduardo Bracamonte, decidieron organizar su sindicato contra las salvajes condiciones de trabajo a la que estaban sometidas. El titular del Taller Externo de El Alto, el aymara Poquechoque, decidió despedir a todas las trabajadoras. Fueron dos meses de intensa lucha contra el aymara Poquechoque, el mestizo Bracamonte y la transnacional norteamericana dueña de la mayoría del paquete accionario. Vemos como la solidaridad de la clase dominante, es más fuerte que la solidaridad de raza o de nación como en este caso.



Cuarta Parte

La moda del relativismo cultural: la interculturalidad

El relativismo cultural es una tendencia o moda muy heterogénea que ha tomado fuerza con el clima “posmoderno” en el campo ideológico las últimas décadas. Esquemáticamente, puede decirse que en su seno se unen la crítica de ciertas concepciones unilineales del progreso humano y de los prejuicios dominantes que suponen la “superioridad” de una formación cultural sobre otras como justificativo ideológico del imperialismo y de diversas formas de opresión, al rechazo del marxismo (supuestamente cómplice de ese punto de vista, cuando en realidad es la fuente teórica desde la que puede hacerse la más radical y consecuente crítica del imperialismo y de las ideas que le están ligadas, como el eurocentrismo), para caer en una absolutización y autonomización del aspecto cultural hasta disolver la importancia de las bases materiales de la realidad social, constituyendo una visión fuertemente subjetivista.

El relativismo cultural está en los fundamentos de la operación ideológica que pretende fundar el diagnóstico de nuestras sociedades sobre la base de la idea de “colonialidad del poder”, como de hecho se plantea la corriente decolonial, llevando a hacer hincapié en el despliegue de las diversas políticas culturalistas que contribuirían a la descolonización, concepción que ha encontrado amplio espacio en el gobierno de Evo Morales.

Uno de los déficits teóricos fundamentales de esta moda culturalista, reconocido incluso por alguno de sus exponentes, es que tal debate no se desarrolla sobre alguna definición clara de dónde emerge y qué es lo que llamamos cultura, contentándose con reducir el asunto a las manifestaciones culturales inmediatas, como una cuestión lingüística, costumbrista, o epistemológica, pero despojando estas manifestaciones de su génesis histórica. En otros casos se llega a establecer una visión de la cultura dominante en términos subjetivo-psicológicos, es decir, entender la cultura lisa y llanamente como “represión”¹. Esta visión

¹ Uno de los intelectuales que teorizó sobre el carácter antagónico que adquiere la cultura moderna frente al desarrollo de la individualidad fue Georg Simmel, al distinguir dos tipos de cultura, la objetiva que sería todo aquello ya producido por el ser humano y la subjetiva que serían las potencialidades enriquecidas del Hombre, la cual sin embargo se encuentra en un estado de profundo antagonismo y alienación con respecto a la cultura objetiva.

heredada del auge posmoderno de los años '90 era funcional al despliegue de visiones autodeterministas, que privilegiaban el desarrollo de la individualidad entendiendo esto como algo reñido y antagónico a la sociedad o a cualquier tipo de proyecto colectivo. En última instancia, semejante visión de la cultura fue la expresión de la creencia intelectual en la muerte de todo tipo de “universalismo” llevando al extremo y exaltando las particularidades individuales².

Al difundirse estas visiones entre la intelectualidad en Bolivia, en una etapa en que el auge de las movilizaciones de masas cuestionaba la opresión étnico-racista ejercida tradicionalmente por la clase dominante, resultaron funcionales a la necesidad de navegar en un “mundo de heterogeneidades culturales” que debieran establecer un “diálogo entre sí”, abonando primero el multiculturalismo y más tarde el desarrollo de la interculturalidad como política de Estado.

En las páginas que siguen, abordaremos algunos problemas teóricos que surgen de esa autonomización y absolutización del aspecto cultural, así como una crítica de su aplicación en diferentes ámbitos de la realidad nacional.

EL TRABAJO Y LOS DIVERSOS MODOS DE PRODUCCIÓN COMO FUNDAMENTO DE TODA CULTURA

Tenemos que empezar por afirmar, siguiendo a Marx, que el ser humano es la causa y el efecto, el productor y el resultado de sus propios actos³, es

2 Esta visión, si bien tuvo su primera manifestación nacional con las políticas impulsadas por los abogados del ciclo neoliberal y que fue conocida como multiculturalismo, hoy, con el gobierno de Evo Morales y los personeros de gobierno se pone de moda el interculturalismo, que sin embargo, tiene en sus orígenes los mismos presupuestos teóricos y estructurales que el pasado multiculturalismo. El relativismo cultural es común a ambos. Y es en última instancia la expresión de un liberalismo exacerbado.

3 Como ha sostenido Antonio Labriola en su conocido trabajo *Socialismo y Filosofía* (parte VIII): “La historia es en verdad una serie dolorosamente interminable de miserias; el trabajo, que es la característica distintiva de la vida humana, se ha hecho el tormento y la maldición de la mayoría de los hombres; el trabajo, que es la premisa de toda existencia humana, se ha hecho la razón de la sujeción del más grande número de hombres; el trabajo, que es la condición de todo progreso, ha puesto los sufrimientos, las privaciones, las inquietudes y las penas del más grande número de hombres al servicio del egoísmo de algunos. Luego la historia es un infierno; se la podría representar, en un drama lúgubre, como la *tragedia del trabajo!* Pero esta historia lúgubre ha sacado de esta misma condición de cosas, casi siempre con desconocimiento de los hombres mismos, y a veces sin arreglo previo de nadie, los medios propios para el *perfeccionamiento relativo*, primero para un número muy pequeño, luego para algunos más, después para muchos; y parece que ahora los prepara para todos. La gran tragedia no podrá ser evitada. Ella no es el resultado de una falta, ni de un pecado, ni de una aberración, ni de una degeneración, ni de un abandono caprichoso y criminal del camino recto, sino que es una necesidad intrínseca del mecanismo mismo de la vida social y del ritmo de su propio proceso”. También se puede seguir la misma idea en Marx, Carlos y Engels, Federico, *La Ideología Alemana*, en *Obras Escogidas*, T. 4, Bs. As., ed. Ciencias del Hombre, 1973, pp. 25-7; así como en Lukács, György, *Ontología del ser social*, Bs. As., ed. Herramienta, 2005.

decir, que esencialmente gracias a la cooperación en el trabajo y el desarrollo del lenguaje⁴, la humanidad ha podido ir construyéndose así misma, avanzando como sociedad, lo que implica el desarrollo de un complejo de formas de representación social⁵ que conocemos bajo el nombre de “cultura”. El rol más importante en esta construcción es el papel que cumple en el género humano la actividad del trabajo⁶, es decir, el acto o la serie sucesivas de actos que buscan la transformación de la naturaleza de acuerdo a un fin predeterminado, que es la satisfacción de las necesidades vitales.

En el proceso de trabajo entran en juego, dos dimensiones de naturaleza diversa: por un lado la finalidad de lo que hay que obtener luego del proceso de trabajo⁷, y por otro los condicionantes naturales que se le ofrecen al hombre, no sólo como materias primas sino como posibilidad de instrumentos de trabajo, dependiendo esto de las regiones y de los grupos humanos en cuestión. Tal heterogeneidad dialéctica entre los aspectos subjetivos y objetivos de la actividad

4 “El lenguaje es la conciencia práctica, conciencia real que existe también para los otros hombres (...) esta conciencia se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al incrementarse las necesidades y multiplicarse la población que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores” Marx y Engels, *op. cit.*, p. 26.

5 Como diría Canclini “no existe práctica humana sin alguna forma de representación”. Canclini, Néstor García, “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular”, en revista *Nueva Sociedad*, N° 71, abril 1984, p. 69.

6 “Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse, y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que este es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita ser cumplida todos los días y a toda hora, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aunque la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno este mínimo siempre presupondrá, necesariamente la actividad de la producción. Por consiguiente lo primero en toda concepción histórica es observar este hecho en toda su significación y en todo su alcance, y darle el lugar que le corresponde.” Marx, Carlos y Engels, Federico, *op. cit.*, p. 24 (“Contraposición de la concepción materialista e idealista de la historia”).

7 El marxismo solo puede reconocer un solo tipo de teleología, y es la originada por el género humano en su búsqueda de reproducción individual y social, y es la teleología que se desprende de cualquier acto de trabajo. Veamos cómo formulaba Marx, la cuestión en sus *Manuscritos económico filosóficos* y en *El capital*: “Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente **al hombre**. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y las construcciones de los panales de abejas podría avergonzarse, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso ya existía **en la mente del obrero**; es decir, un resultado que tenía ya existencia **ideal**. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, **realiza en ella su fin**, fin que él **sabe** que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad”. Citado por Lukács, *op. cit.*, pp. 61-2.

humana, o en palabras de Trotsky⁸, esta “unidad diferenciada” entre la conciencia (fines) y la naturaleza (los medios) del proceso de trabajo, es la que lleva implícita diversas posibilidades de elección para el hombre, donde el objetivo del proceso de trabajo, la finalidad, depende del sujeto que lleva adelante la acción pero que en la realización de tal fin puede encontrar diversos obstáculos, lo que lo obliga a elegir una forma de poder sortearlas, pudiendo originar este procedimiento diversas modalidades de organización y representación. Al complejizarse el proceso de trabajo y gracias a la cooperación aumentará también la complejidad en los productos *subjetivos* del trabajo, complejidad que tenderá a desarrollarse cada vez más en la medida que la división técnica del trabajo haya generado una división social del mismo. La naturaleza perfectible del proceso de trabajo gracias a la observación en la repetición de los mismos actos, la búsqueda de dominio sobre todos los aspectos que intervienen en el trabajo fueron conduciendo al ser humano no sólo al desarrollo y autonomización de la ciencia como instrumentos orientados a mejorar y facilitar el proceso de trabajo sino también a la búsqueda del control de los demás factores que intervienen en un determinado proceso de trabajo, mediante la magia, o el establecimiento de formas de reciprocidad con la naturaleza y en suma al desarrollo de diversas prácticas y ritos que buscaban facilitar este proceso de elaboración de bienes materiales al servicio de la reproducción individual y social. Está en la naturaleza misma del trabajo la posibilidad del progreso, aunque no la garantía, en un sentido de mejora de las condiciones de vida del género humano, en un sentido de mayor dominio de las condiciones de reproducción social y de autodomínio de sí mismo, es decir en el desarrollo de la individualidad no como antagonica sino como parte fundante e integral de la sociedad.

Si gracias a la cooperación y al trabajo, el ser humano fue capaz de crear los fundamentos para el desarrollo del conjunto de subjetividades sociales que conocemos con el nombre de cultura, empezando por el lenguaje, tenemos el derecho de afirmar que toda conciencia tendrá una relación dialécticamente dependiente de los determinantes naturales y materiales que le dieron origen⁹.

8 “El materialismo acepta la correspondencia de lo subjetivo y objetivo, su unidad, pero no su identidad, en otras palabras, éste no libera al hecho de su materialidad, para mantener sólo el marco de trabajo lógico de regularidad, del cual el pensamiento científico (conciencia) es la expresión”. Y refiriéndose al materialismo dialéctico propiamente dicho tenemos que: “‘la dialéctica materialista’ (o ‘el materialismo dialéctico’) no es una combinación arbitraria de dos términos independientes, sino una unidad diferenciada, una fórmula corta para una cosmovisión entera e indivisible, la cual descansa exclusivamente en el entero desarrollo del pensamiento científico en todas sus ramas y la cual sirve sola como un soporte científico para la praxis humana”. Trotsky, León, *Escritos Filosóficos*, Bs. As., CEIP León Trotsky, 2004, pp. 30, 38.

9 Nos parece adecuada, pese a cierto esquematismo, la forma en que Christopher Caudwell plantea la cuestión apoyándose en elaboraciones de Marx y Engels, sobre el punto: “¿Cómo puede decirse que los

El desarrollo del género humano sobre la base del trabajo ha dado lugar, en determinados procesos históricos, a un preciso y sofisticado andamiaje legal, institucional, religioso y artístico gracias a los cuales podemos comprender los diversos momentos de la evolución no solo del trabajo y su organización sino ya de la cultura de la humanidad y sus diversas manifestaciones locales. Partiendo por ejemplo de las formas de organización del trabajo y de propiedad del suelo en las culturas andinas, podemos comprender el significado y la importancia social de determinadas prácticas culturales hoy conocidas como “reciprocidad andina”, así como también podemos comprender los intentos de establecer una reciprocidad con la naturaleza y el mundo circundante a través de determinadas prácticas rituales y mágicas. Pero también, gracias al estudio y la comprensión profunda del modo de producción capitalista, es decir, del estudio de una determinada relación social en y para el trabajo, podemos comprender el cómo y el porqué del vertiginoso desarrollo de la ciencia en los últimos dos siglos, así como el particular andamiaje legal e institucional heredados fundamentalmente de la revolución francesa como son la democracia burguesa con todos sus componentes al servicio del capital y de sus relaciones, la libertad de empresa, el libre comercio, el trabajo asalariado, etc.

La posibilidad de progreso humano permanente, en un sentido de mayor dominio de todos los factores del proceso de trabajo, incluyendo el autodomnio del productor, requisito básico para cualquier proceso de trabajo, está dada por el hecho de que las sociedades nunca se ven obligadas a iniciar desde cero su construcción social al modificarse las bases tecnológicas u organizacionales del trabajo, sino que, apoyándose en las ya previamente desarrolladas, puede ir

hombres estén condicionados por el medio ambiente? De esta manera. Si, por ejemplo, los hombres desean actuar sobre el medio ambiente, sea mover un tronco, la forma del tronco exige que se unan un numero mínimo de ellos, que todos empujen juntos y que se ordenen alrededor del tronco de cierta manera. Así, pues, se han organizado en virtud de la tarea, en virtud de las necesidades del trozo de naturaleza al que se ven opuestos. Como resultado de esto han cambiado ellos mismos. La participación en la tarea ha aumentado su conocimiento de los troncos. Como resultado de muchas de estas tareas diferentes pueden llegar a inventar la palanca, y ahora, al levantar el tronco, la tarea los organizara de modo diferente. Un nivel de organización ha conducido a otro. Es decir las cualidades distintivas del hombre, su conciencia de la realidad, como por ejemplo, la separabilidad de los troncos (ciencia), sus relaciones emocionales cuando todos empujan juntos el tronco (arte), sus relaciones sociales cuando instruye a los demás cuando deben empujar (leyes, ética, convención), su medio para integrar socialmente la experiencia y deseos en conexión con el tronco (lenguaje, escritura) son ambientales. (...) La nutria se adapta al agua a través de sus transformaciones corporales innatas. El hombre está aun mejor adaptado al agua, pero sólo a través de la sociedad, porque esta ha construido barcos, creado puertos, desarrollado la navegación, y puede dominar así el agua. Las adaptaciones del hombre no son al agua sino a la sociedad que solo se adapta al agua como un **todo**, como un sistema cooperativo organizado (...). Caudwell, Christopher, *La agonía de la cultura burguesa*, Bs. As., RyR, 2008, pp. 306 y 308.

complejizándolas indefinidamente, en un proceso que implica también la selección de todo lo “útil” de esa construcción y desechando lo que perdió utilidad – utilizamos esta expresión en un sentido amplio y no en el de un estrecho y rudo economicismo–. Por ejemplo, una práctica o símbolo que perdió significación económica, puede sin embargo tener alguna función en la cohesión de un determinado grupo humano, y por lo tanto sobrevivir o ser refuncionalizado en función de la nueva estructura económica y social. Si esta “utilidad” desaparece o se convierte en un obstáculo para el desarrollo del trabajo y de la satisfacción de las necesidades humanas a las que está destinado tal trabajo, desaparecerá quedando como parte de la historia del desarrollo humano.

Trotsky formulaba de la siguiente manera este proceso de selección de los componentes culturales: “no todo en el pasado es de valor para el futuro. Además, el desarrollo de la cultura humana no está determinado por simple acumulación. Han existido períodos de desarrollo orgánico, así como también períodos de riguroso criticismo, de filtración y de selección. Sería difícil decir cuál de esos períodos se ha demostrado más fructífero para el desarrollo general de la cultura. De todas maneras estamos viviendo una época de filtración y de selección. (...) Todo nuevo orden social no se apropia de la herencia cultural del pasado en su totalidad, sino de acuerdo con su propia estructura. Así, por ejemplo, la sociedad medieval incorporó de la cristiandad muchos elementos de filosofía antigua, subordinándolos sin embargo, a las necesidades del régimen feudal y transformándolos en escolasticismo, esa criada de la teología. De manera análoga, la sociedad burguesa heredó, entre otras cosas de la edad media, el cristianismo; pero lo acomodó, ya sea a la Reforma, esto es a una revuelta en forma de protestantismo, o a una pacificación en la forma de adaptación del catolicismo al nuevo régimen”¹⁰.

Para comprender mejor esto, podemos referirnos al papel que cumplían determinados sacrificios humanos o de animales en determinadas sociedades, que buscaban mantener una correspondencia y equilibrio con la naturaleza a la que se consideraba la madre de todas las cosas, y que sin embargo al avanzar la comprensión de determinados fenómenos naturales, al complejizarse aun más la vida económica de estos pueblos, al obtener una comprensión cada vez más racional del mismo proceso de trabajo y de la naturaleza, tales prácticas empiezan a dejar de cumplir ese rol social que tuvieron en otros tiempos, para reducirse y quedar como parte de la historia¹¹ de la evolución de la humanidad. Las limitaciones

¹⁰ Trotsky, León, *Literatura y Revolución*, s/d, Ed. Crux, pp. 220 y 221.

¹¹ A modo de ejemplo podemos decir, que la práctica de las culturas andinas de enterrar viva a una llama como ofrenda a la “Pachamama” o madre tierra, es una práctica que en forma creciente esta en desuso,

económicas de determinados modos de producción de bienes materiales, comparados con el modo de producción capitalista, han provocado que pese al desarrollo alcanzado en términos culturales y/o artísticos, las formas preexistentes de organización social, y en particular las formas comunales de trabajo, no fueron –ni podían ser– suficientes en sí mismas para detener el desarrollo del capitalismo.

CAPITALISMO Y CULTURA BURGUESA

El capitalismo, gracias a un vertiginoso desarrollo de la productividad del trabajo, pudo avanzar disolviendo, subordinando o simplemente destruyendo otras lógicas productivas. Marx denominó a este **momento histórico determinado** de acumulación originaria del capital como de subsunción formal del trabajo al capital (ver parte I del presente trabajo), a la par que se iba desarrollando una visión del mundo que se asemejaba a un gran mercado donde todo se puede vender y comprar, donde los hombres son simplemente cosas con las que tratar. Este fenómeno era descrito de la siguiente manera en el *Manifiesto Comunista*: “la gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iba extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la edad media.

La burguesía moderna como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada por el correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna¹²; en unos sitios república urbana independiente; en otros tercer Estado tributario de la monarquía; después durante el periodo de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía finalmente conquistó la hegemonía exclusiva del poder político del Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.

lo mismo que por ejemplo el ritual del Jacha Tata Danzante, en el que para bien de la comunidad un individuo voluntariamente se sacrificaba bailando hasta la muerte, práctica que solo ha sido rescatada como parte de las costumbres antiguas y bailes populares pero que ya no cumple ninguna función social.

12 Se refiere a Inglaterra (en Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888).

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus 'superiores naturales' las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel 'pago al contado'. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la **única** y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal¹³.

En gran medida, como afirma Lowy¹⁴, mientras la burguesía europea estaba en la necesidad de combatir al feudalismo y todo su sistema de valores, relativizó a los mismos y los historizó, y de esta manera contribuyó decididamente al desarrollo del conjunto de la cultura y de las ciencias, para luego del triunfo terminar con la "historia" y absolutizar los valores burgueses como si los mismos fueran eternos¹⁵. Hoy en la fase decadente del capitalismo, la cultura burguesa en general se encuentra, reflejando en gran medida lo que sucede en la esfera de la producción, con una creciente anarquía y violencia en el mercado¹⁶, arrojan-

13 Marx, Carlos y Engels, Federico, *Manifiesto Comunista*, en *Obras Escogidas*, T. 4, Bs. As., Editorial Ciencias del Hombre, 1973, p. 95.

14 Löwy, Michel, "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales", en Löwy, Michel *et al*, *Sobre el método Marxista*, México, Grijalbo, 1975.

15 En este sentido, la *Filosofía de la Historia* de Hegel, se puede entender por sus intereses de clase, y no por su origen "occidental" o europeo, como a varios, entre ellos Fausto Reynaga, se les ha antojado. Si para Hegel la Historia y la civilización habían tenido sus orígenes en la antigua China para Culminar en Europa en la idealización del Estado "democrático", esto lejos de ser una negación de los pueblos y etnias del llamado tercer mundo, como por ejemplo afirmaba Reynaga, era un intento de la burguesía de afirmar su poder y negar de antemano la posibilidad en la creencia de una evolución posterior que negara y superara la producción capitalista y desalojara a la burguesía el comando de la sociedad. En ese sentido este tipo de filosofías de la historia, estaban dirigidas particularmente contra la naciente clase obrera. Sin embargo, el método dialéctico desarrollado por Hegel, ha sido una enorme contribución a la cultura de la humanidad y por eso la clase obrera hoy y los pueblos y naciones oprimidas no solo que pueden sino que necesitan apelar a él, no en su forma idealista, sino como materialismo histórico, como marxismo, para que la Historia siga avanzando.

16 Una visión bastante acertada la encontramos en Anderson: "En su lugar reinaba ahora una economía rutinaria y burocratizada de producción universal de mercancías, en la que consumo y cultura de masas se habían convertido en términos prácticamente intercambiables. (...) Franco Moretti en su reciente libro *Signs Taken for Wonders*, escribe: 'Extraordinarias por su cantidad, como muestra la lista más somera Joyce y Valéry, Rilke y Kafka, Svevo y Proust. Hofmannsthal y Musil, Apollinaire, Maiakovski, pero todavía más por su abundancia (como está ahora claro, tras más de medio siglo), estas obras constituyeron

do millones a la desocupación, aumentando la masa de hambrientos y agravando las condiciones de explotación del trabajo –esto también es parte de la “cultura”– degradándose cada vez más su “concepción del mundo” a la simulación, el robo y la ganancia fácil. Se da el caso que en esta fase de decadencia de la burguesía como clase, la cultura y la ciencia, terminan antagonizándose con el ser humano y con la naturaleza misma¹⁷ hasta límites impensados sólo unas décadas atrás, reduciendo regiones enteras a las más absoluta marginalidad, como África ecuatorial, y con alteraciones en el clima de alcances insospechados¹⁸.

En este marco, agravado por el comienzo de una nueva crisis histórica del sistema capitalista, toman fuerza los componentes más reaccionarios de la ideología burguesa e imperialista, recurriendo a elementos culturales más o menos latentes, más o menos desplegados, en sociedades fundadas en la explotación de clase. Un ejemplo de lo que decimos, son las políticas discriminatorias en varios países de Europa donde ante la crisis capitalista, se empiezan a tomar medidas represivas contra los inmigrantes, alentando el resurgir del racismo y la xenofobia. Por ejemplo, en Francia intentan profundizar la aplicación de disposiciones legales contra el uso del velo por parte de las mujeres musulmanas, se expulsa a los gitanos rom, etc. En Estados Unidos vemos por un lado

la última temporada literaria de la cultura occidental. En unos pocos años la literatura europea dio todo lo que pudo, y parecía estar a punto de abrir nuevos e infinitos horizontes: en lugar de esto, murió. Unos cuantos icebergs aislados y muchos imitadores, pero nada comparable al pasado¹⁹. Sería un tanto exagerado, pero –desgraciadamente– no excesivo, generalizar este juicio a las otras artes. Hubo por supuesto escritores o pintores, arquitectos o músicos, que realizaron una obra significativa después de la segunda guerra mundial. Pero no sólo, nunca (o rara vez) se alcanzaron las cimas de las dos o tres primeras décadas del siglo, sino que tampoco surgieron nuevos movimientos estéticos de importancia colectiva, aplicables a más de una forma de arte, después del surrealismo. Sólo en la pintura y en la escultura se sucedieron unas a otras cada vez con mayor rapidez las escuelas especializadas y las consignas: pero tras el momento del expresionismo abstracto –la última vanguardia genuina de Occidente– fueron en buena medida el producto de un sistema de galerías que precisaban la aparición regular de nuevos estilos como materiales para una exhibición comercial de temporada, al estilo de la alta costura: un modelo económico que correspondía al carácter no reproducible de las obras ‘originales’ en estos campos concretos”. Anderson, Perry, “Modernidad y revolución”, revista *Leviatán* N° 16, 1984, y reproducido en Casullo, Nicolás, *El debate modernidad-posmodernidad*, Bs. As., El cielo por Asalto, 1993.

17 Todo avance de la ciencia está destinado a aumentar el tiempo de trabajo de los que trabajan, avances científicos y tecnológicos verdaderamente maravillosos, terminan subordinados a la destrucción masiva de seres humanos, la depredación de los recursos naturales nunca ha sido tan brutal como desde la segunda posguerra, y el calentamiento global, provocado por una industrialización que tiene como motor y fin la ganancia y no el desarrollo del Hombre, amenaza provocar verdaderas catástrofes.

18 Por ejemplo, según informaciones del viceministerio de Biodiversidad, las pérdidas económicas anuales de Bolivia por el calentamiento global ascenderían a un 5% del PBI. Esta información fue vertida en un debate entre este Vice ministerio y el delegado regional de la Embajada Británica para la lucha contra el calentamiento global Peter Bainbridge. RTP, programa Rayuela: “Cambio climático: problemas globales, soluciones globales”.

un importante cambio simbólico en la elección de un hombre de color, Barak Obama, a la presidencia, al mismo tiempo que se fortalecen tendencias racistas, anti-inmigrantes, y el florecimiento de un “americanismo” patriota y chovinista, reaccionario, que se apoya en sectores atrasados de la población.

Tales cambios “simbólicos”, o dicho de otra forma, que unen elementos culturales, ideológicos y políticos, buscan reflejar, fortalecer y relegitimar la estructura social y los fundamentos culturales y políticos del imperialismo norteamericano en momentos de crisis económica y decadencia hegemónica.

Un ejemplo extremo es lo que sucede en China bajo la dirección del Partido Comunista, donde la “simbología” heredada de los proyectos socialistas de principios de siglo e institucionalizados luego de la revolución de 1949, incluidas la bandera roja con la hoz y el martillo, es refuncionalizada al servicio de la restauración del capitalismo y de un redoblado despliegue de mecanismos de explotación y represión de la clase obrera china¹⁹.

Lo que queremos resaltar es que diversas simbologías, en la medida que no cuestionen la propiedad de la burguesía, las relaciones de explotación ni los mecanismos de intercambio y de circulación de mercancías, pueden ser utilizadas, resignificadas, incorporadas por el capital en función de su reproducción en sentido amplio. Los símbolos que no están asociados a una directa lucha política contra los portadores de la cultura dominante, son reconceptualizados y refuncionalizados.

Esta fuerza intrínseca del capitalismo dominante, que avanza destruyendo, subordinando o prostituyendo formas de producción no capitalistas, corrompiendo a las capas dirigentes del proletariado y de diversos sectores populares, apoyándose en aquellos componentes sociales y culturales “útiles” que encuentra en su expansión, absorbiendo símbolos, etc., es lo que pone un límite insalvable a las políticas interculturales, en particular a la visión que busca el relacionamiento de diversas culturas de manera no asimétrica. La asimetría está dada por la hegemonía de la producción capitalista y de los fundamentos culturales que le son propios.

a) Cultura y subculturas

Que la cultura dominante sea la burguesa, en tanto las ideas hegemónicas son las de la clase dominante, no niega ni que la cultura sea un complejo producto de todo el desarrollo histórico, ni que en el seno de la cultura moldeada por las ideas

¹⁹ En Latinoamérica, la simbología asociada al Che Guevara se ha convertido en una nueva industria capitalista, en el pleno sentido de la palabra: remeras, estampitas, gorras, suvenires, hasta cigarrillos llevan la marca del legendario guerrillero, al mismo tiempo que sus ideas revolucionarias quedan convenientemente ocultadas o diluidas.

dominantes, subsistan o se desarrollen refracciones particulares, por llamarlas de alguna manera, subculturas, que expresan a determinados grupos sociales, las cuales deben estructurarse en forma subordinada a la hegemonía económica y cultural del capital²⁰. Al tratarse de una sociedad donde la mayor parte de la población se ve obligada a trabajar bajo la dirección, los fines y las condiciones impuestas por una minoría poseedora de los instrumentos fundamentales para la creación de cultura gracias a su posición directriz en el proceso de producción y por lo tanto la apropiación del producto del trabajo social, surgen en forma subalternizada otras cosmovisiones, que apoyadas en otras formas de representación simbólica expresan a ese amplio sector social insatisfecho en su condición de explotado u oprimido, fenómenos complejos en los que se combinan tradiciones, innovaciones, recuperación de elementos de la cultura dominante, o llegados desde el exterior, elementos derivados de su resistencia. Se puede hablar en un sentido general de una “subcultura” o “cultura obrera” en los distritos mineros (como en nuestro país), en sectores de trabajadores inmigrantes (como en ciertos países europeos), en segmentos de la juventud oprimida, etc.

Es esta situación la que establece, entre la amplia gama de manifestaciones culturales de una población explotada y oprimida, la posibilidad de emergencia, no solo una cultura (o subcultura) de lucha sino, especialmente, como diría Marx, el surgimiento de otra *conciencia*²¹, es decir, la posibilidad de formación de una conciencia comunista.

En determinadas condiciones de la lucha de clases y del proceso político, ciertas manifestaciones culturales de sectores obreros y populares, pueden adquirir connotaciones directamente políticas. Por ejemplo los rituales en el Día de los Muertos en la ciudad de El Alto luego del levantamiento insurreccional del 2003, donde formas culturales determinadas, formadas históricamente con raíces en las culturas andinas, elementos de la religión católica, nuevos componentes urbanos, etc., pueden pasar a expresar simbólicamente un determinado posicionamiento político frente al Estado.

20 La definición de “sub” no expresa una escala valorativa en el sentido de superioridad o inferioridad, sino simplemente la constatación de un hecho objetivo que es la ubicación subordinada dentro de una estructura hegemónica y dominante que es la del capital.

21 “En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una etapa en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, dadas las relaciones existentes, solo pueden ser fuente de males, que ya no son tales fuerzas de producción, sino mas bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y lo que está íntimamente relacionado con esto, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la mas resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista”. Marx, Carlos y Engels, Federico, op. cit., p. 33 (“Contraposición de la concepción materialista e idealista de la historia”).

Sin embargo, los símbolos pueden ser cooptados y asimilados como “particularidad” de la cultura engendrada por la burguesía, y el mismo destino están obligados a recorrer manifestaciones culturales heredadas de otras formaciones sociales precapitalistas pero que ya han sufrido por siglos el violento impacto del capitalismo y su cultura y que se insertan en una formación social ya dominada por la burguesía.

El multiculturalismo de los años ‘90 y su sucesor, que se pretende como interculturalidad democrática y popular, no pueden dar explicación acabada de estos complejos procesos ni de sus raíces materiales, y por tanto –necesitamos reiterarlo– no pueden superar la imposibilidad histórica del desarrollo de una genuina “interculturalidad” liberadora en los marcos del capitalismo.

b) De la Revolución de 1952 y el monoculturalismo a los ‘90 y el multiculturalismo

Hoy predomina una tendencia orientada a estigmatizar el gran levantamiento de obreros y campesinos de 1952, que fue el acontecimiento más importante en la historia del siglo XX en Bolivia, como si la misma fuese la “revolución del MNR”, o como si esta revolución se hubiera realizado a espaldas de las grandes mayorías indígenas de nuestro pueblo. Esta construcción teórica que identifica a la dirección nacionalista burguesa que expropió la revolución con ésta, ignorando a las masas que la protagonizaron, está al servicio de objetivos profundamente reaccionarios, ya que buscan ocultar dinámica de la lucha de clases de la revolución y el hecho de que hizo falta una insurrección violenta para derribar al viejo orden oligárquico y abrir las puertas siquiera a algunas conquistas parciales, ya que el MNR logró bloquear su desarrollo como revolución obrera y campesina y “reconducirla” en los marcos de un utópico programa de desarrollo capitalista nacional. No es casual que el gobierno del MAS y muchos indigenistas, promotores de una “revolución democrática y cultural” pacífica para promover un supuesto “capitalismo andino y amazónico” estén interesados en esta interpretación ideológica funcional a su estrategia.

Como correlato del proyecto del MNR de modernización capitalista, éste buscaba la construcción de la “bolivianidad” como expresión del nuevo “Estado nacional” surgido tras la revolución, e intentó construir una cultura nacional cuya *hegemonía* sería la cultura del capitalismo nacional. Esta nueva nacionalidad unificada en teoría debería asentarse sobre la base de la “inclusión” de las grandes mayorías indígenas. Las conquistas arrancadas en la revolución fueron canalizadas y deformadas en este sentido, recortando sus aspectos más progresivos a lo compatible con la reconstrucción del dominio burgués. Junto a la

nacionalización minera, la reforma agraria, el voto universal y la reforma urbana, dictadas entre 1952 y 1954, se extendió la escuela fiscal al campo, pero con el acceso a la instrucción antes vedado a los indígenas, se impulsó la “castellaniización” del indio, apostando a disolver la identidad de los pueblos originarios y “folclorizar” sus manifestaciones culturales como un aditamento de la cultura dominante refundida por el “proyecto nacional” en una lógica educativa y cultural “monoculturalista”.

Ese proyecto, como ya hemos dicho, se combinaba con la reproducción de las viejas taras de la opresión y el racismo ahora en una clave “paternalista” hacia el ahora más o menos aceptado “hermano indio” destinado a ser civilizado y bolivianizado desde la escuela, el cuartel, las elecciones, etc., como contraparte de su incorporación al mercado en tanto pequeño productor y mano de obra explotable. Tanto como el utópico desarrollo capitalista nacional, ese proyecto cultural fracasó en toda la línea.

En las últimas décadas un nuevo despertar de la conciencia y reivindicaciones indígenas se hizo sentir al compás de la resistencia y las luchas de masas, contra los sucesivos gobiernos burgueses, como reacción ante la renovada opresión racista, discriminación y opresión, particularmente desde la aplicación del programa neoliberal a mediados de los ‘80.

Entre tanto, la clase dominante, es decir la que forma parte de la casta criollamestiza “blancoide”, lejos de ser portadora de un “floreamiento de la cultura” o de su reconstrucción y unificación en clave “nacional”, se ha mostrado tanto o más decadente que en todos los demás aspectos de la vida social. Como clase explotadora pero dependiente, se subordina en la producción de cultura a la influencia del imperialismo, alienándose y limitándose a poco más que la imitación de formas, ideas, modas, lenguaje e incluso costumbres provenientes de los países centrales²².

²² Así, a modo de ejemplo, podemos ver un contraste muy particular durante la celebración del día de los muertos –1 de noviembre– donde mientras la gran mayoría de la población de origen aymara, quechua o incluso mestiza pero humilde, lleva adelante esta celebración ajustándose a una combinación de ritos y costumbres preamericanas, como ofrecer alimentos y bebida a los difuntos, combinado todo esto con la religiosidad cristiana, en las zonas adineradas de nuestro país, un escenario absolutamente diferente que no tendría nada que envidiar a las costumbres que para el caso tienen los estadounidenses, como es el festejo de Halloween. Esta costumbre de disfrazarse viene de los antiguos celtas, quienes, lo hacían para ahuyentar a los espíritus que durante esas celebraciones se hacían presentes en el mundo de los vivos. A diferencia de la tradición judeo-cristiana en la que existe una separación radical y absolutamente antagónica entre la vida y la muerte, en la gran mayoría de las culturas antiguas, existe una relación de mutua dependencia. Sin embargo el capitalismo tiene la capacidad de mercantilizar rápidamente cualquier tradición, tal es así que el *Halloween* que conocemos actualmente es una gran oportunidad de venta de toda clase de disfraces y caramelos, ya no para asustar fantasmas sino a los mismos hombres.

La crítica al multiculturalismo de los años '90 por algunos intelectuales indigenistas e indianistas como Félix Patzi, rescata como componentes de la cultura no solo los ritos y costumbres, sino las formas de organización del trabajo y la propiedad comunal, pero al idealizar estas formas de organización lleva sus críticas al eurocentrismo hasta darle una connotación etnocentrista a sus propias concepciones. Patzi afirma que las políticas multiculturalistas tienden a respetar a las culturas oprimidas pero que sin embargo las preserva manteniendo el rol subordinado con respecto a la cultura dominante y occidental. En su balance de las distintas variantes del multiculturalismo, Patzi afirma: "Todas no ponen en cuestión la esencia del sistema liberal que se traduce en la economía capitalista y la democracia representativa, ya que a estos elementos los consideran como elementos integradores de la cultura nacional, por lo tanto lo único que cuestionan es su carácter homogeneizador en cuanto se refiere a la cultura; c) todos enfatizan en el aspecto cultural simbólico a lo que nosotros hemos venido denominando como el entorno, y no valoran con énfasis y explícitamente el sistema indígena como digno de ser tomado en cuenta como cultura, prácticas económicas y políticas nacionales; d) consideran el derecho a la diferencia como una cultura para sí y en sí de un grupo étnico y no como aquella que puede incidir a la cultura nacional y mucho peor que estas sean acopladas por la cultura dominante, y e) nadie asume como un proyecto social alternativo al sistema liberal, por más que los detentores de una cultura se constituyen en mayoría"²³.

En este balance Patzi cuestiona las políticas monoculturales²⁴ llevadas adelante por el MNR, junto a la multiculturalidad liberal surgida en los años '90²⁵, e incluso

23 Patzi, Félix, *Sistema Comuna: una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, Ed. CEA, p. 157.

24 "Todas las teorías del multiculturalismo surgen después del fracaso del proyecto de civilización moderna donde se privó a los otros pueblos, con formas de vida distintas a la de occidente, que puedan tener oportunidad de definir las formas de su estructuración social. Como diría Wolfgang Sachs, el desarrollo se convirtió en la categoría central dentro lo académico funcionalista y marxista. Lo mostraron como un proceso histórico que se desenvuelve con el mismo carácter necesario de las leyes naturales. (...) Además —dice el autor— el concepto de desarrollo adquirió un virulento poder colonizador, que sería aprovechado por los políticos. La historia para ellos se convirtió en un programa como destino necesario e inevitable. El modo industrial de producción, que no era sino una forma, entre muchas, de la vida social, se convirtió en la definición del estadio terminal en el camino unilineal de la evolución social". Patzi, Félix, *op. cit.*, p. 141.

25 Como parte del avance neoliberal y el resurgir en todo el continente de la lucha indígena, desde Chiapas hasta el cono sur, las burguesías neoliberales desarrollaron un interculturalismo que se expresó en leyes, reaccionarias como por ejemplo la ley de participación popular, o la ley de reforma educativa, etc., todo matizado con la inclusión de frases en la constitución de Bolivia, por ejemplo, de "Unidad en la diversidad" o Bolivia es un país multiétnico, etc., etc., La actual Constitución Política del Estado, simplemente ha aumentado los volúmenes retóricos, obligados por los levantamientos de toda una década.

toda interculturalidad que no se apoye en las formas políticas y económicas de los pueblos indígenas. En esta evaluación, el mismo Quijano y toda la corriente decolonial, constituirían variedades de eurocentrismo ya que el conjunto de los que forman parte de la llamada corriente decolonial tienen como estrategia política la constitución de genuinos Estados nacionales²⁶. Para Patzi Quijano, Casanova y otros, portadores de conceptos tales como “colonialismo interno” o “colonialidad”, serían simplemente otros eurocentristas, al no tomar en cuenta el sistema económico comunal y su sistema político basado en la rotación en el ejercicio de los cargos de dirección como se estila en las comunidades de los Andes. Patzi plantea que es necesario apoyarse en la estructura conceptual de Niklas Luhmann²⁷ cuando habla de sistema/entorno, para superar definitivamente el eurocentrismo y lograr una genuina interculturalidad. Con esta visión incluso uno de los primeros en poner la cuestión indígena como un serio asunto en la lucha por la liberación de nuestros pueblos como fue Mariátegui, que logró sacar la cuestión indígena del ámbito poético, romántico y místico en el que se encontraba a principios del siglo XX, al abordar toda la dimensión económico-social que implicaba hablar del indio, es considerado un eurocentrista mas: “Sin embargo, Mariátegui, si bien brinda un análisis muy contemporáneo sobre el problema indígena, no ve las estructuras económicas y políticas indígenas como posibilidades de proyecto viable y sustitutivo para las sociedades contemporáneas por eso va invocando la solución mediante la lucha de clases viabilizados por el socialismo”²⁸.

Finalmente y refiriéndonos a los propugnadores de lo que hoy en Bolivia se conoce como “Revolución Democrática y Cultural” y que apelaron durante años a los escritos de Zavaleta Mercado, se olvidan que tanto Zavaleta y otros autores de mediados del siglo XX²⁹, ya habían comprendido que un componente

26 Patzi: “ahora Quijano –como alternativa plantea– la descolonización para la plena realización de la modernidad. En ese sentido continua siendo eurocéntrico, no valora a la economía y política Comunal como un modelo digno de rescatarse (...)”, *op. cit.*, pp. 40 y 41.

27 Luhmann desarrolló una teoría de los sistemas, planteando que la complejización de las diversas áreas de actividad humana, como la educación, la ciencia, el arte, etc., ha llevado a la autonomización de estas diversas esferas de actividad, permitiendo que sus respectivos sistemas puedan auto reproducirse. Estos, según la teoría, estarían formados por un núcleo, que es el sistema propiamente dicho y que difícilmente puede cambiar a riesgo de desaparecer y un entorno que puede asimilar y acoplarse a otros entornos de otros sistemas. Este acoplamiento puede ser en dos niveles distintos: el del acoplamiento operacional y el acoplamiento estructural. Por ejemplo. Patzi, considera no solo necesario sino inevitable el acoplamiento operacional de la tecnología producida por la “modernidad” (el capitalismo) con un eventual sistema comunal.

28 Patzi, Félix, *Sistema Comunal*, *op. cit.*, p.68.

29 De alguna forma indianistas y no indianistas son admiradores del nacionalismo de lo 40' y 50'. Fausto Reynaga tendrá agradables palabras para referirse a Villarroel, Patzi, opina que la forma en que se dio la Revolución del '52 fue un avance, García Linera es un panfleto andante con citas de Zavaleta, etc.

fundamental de la cultura nacional es la crisis, el conflicto y la violencia, y que si estos son los componentes fundamentales de nuestra cultura, solo puede germinar en estas áridas tierras una “cultura de la lucha”³⁰. Al igual que “los apologistas de la paz escolar de las vacas mudas” de Zavaleta³¹, y ante el evidente fracaso en construir genuinos Estados-nación sobre la base de la homogeneización cultural y nacional en la bolivianidad y sin proponerse romper con el imperialismo, el equipo gubernamental pretende ir contra esa tradición y cultura nacional que expresa la profundidad y tensión histórica extrema de las contradicciones sociales y la lucha de clases nacional, para propagandizar el método del diálogo ahora “intercultural” tal como buscaron siempre los defensores del orden de cosas existente.

c) El multiculturalismo y la escuela

La pedagogía y la escuela son instrumentos fundamentales en la transmisión de la cultura dominante y sus valores, y por lo tanto es aquí donde se puede observar no solo el intento más claro de “bolivianizar” al indio, sino también, una de las típicas manifestaciones de violencia cultural sobre los pueblos originarios. Por eso, para el conjunto de las corrientes indianistas, el rol de la escuela y la educación va a ser visto con malos ojos debido al innegable proceso de aculturación que conlleva. La escuela como una de las instituciones fundamentales de las clases dominantes es la portadora de la cultura “blanco-mestiza” y por lo

30 “(...) jamás tuvo la República, en efecto, otra noción de su existencia que la de la pelea. Por eso vivió con el nombre de Patria, mas gloriosamente que nunca, en la edad de los guerrilleros, cuando no pasaba un día sin matar y sin morir por la independencia del pueblo nativo”. Montenegro, Carlos, *Nacionalismo y Coloniaje*, Biblioteca Paceña, Alcaldía Municipal, 1953, p. 213.

31 “Bolivia, en efecto, es un conflicto y no se puede resolver sino en los términos de un conflicto y la catástrofe, de alguna forma, es el carácter de la nación. Los apologistas de la paz escolar de las vacas mudas, atribuyen este modo de ser exasperado y antagonista, que se organiza inmediatamente como multitud y es el dueño de las tolveneras y los boches, al mero regusto desorganizado y clandestino de la semi barbarie popular. Pero la fe en la violencia que, en verdad es un dato psicológico generalizado, resulta algo más que una pobre absurdidad cuando se considera que la revolución como tal, como fenómeno histórico de este tiempo, consiste precisamente en la organización de la violencia para romper y sustituir un orden de cosas. La violencia popular y la fe en la violencia resultan la respuesta adecuada de seres desdeñados a los que no se les permite la expresión normal de su personalidad como individuos y como pueblo. Despojados de todo resultan desnudos frente a si mismos, los engaños son febles para revestir los hechos y este juego vital, que sería necio sino estuviera acompañado de una humildad esencial frente a todas las cosas (que es también tan visible) expresa en realidad una infatigable, juramentada necesidad de ser. El desamparo tradicional del pueblo boliviano se vuelve la más poderosa de sus armas y tal cosa adquiere extremada importancia con relación a las tareas que parece que tendrá que cumplir.” Zavaleta Mercado, René, *La formación de la conciencia Nacional*, La Paz-Cochabamba, ed. Los amigos del Libro, 1990 (ed. original 1967).

tanto ejerce una importante influencia disolvente en las naciones originarias. El sistema educativo “folcloriza” las costumbres, las tradiciones y toda la cultura de los pueblos originarios, intentando disolverlas como un componente más de la nacionalidad criolla, en este caso boliviana, pero la incorpora en forma degradada e indudablemente desarrollando el proceso de aculturación que vive nuestro pueblo³². La enseñanza en castellano, durante décadas y en particular luego de 1952, y no en el idioma materno de los niños indios fue una manifestación primaria de la violencia cultural que se ejerció³³.

Esto llevó a la demanda democrática de que los hijos de las familias indígenas pudieran aprender en su propio idioma, cuestión que sería tomada por ONG’s e importantes sectores burgueses, como el MNR y el gobierno de Sánchez de Losada y su vicepresidente indio, Víctor Hugo Cárdenas, que a mediados de los ‘90 desarrollaron el plan llamado “Reforma Educativa”, con generoso financiamiento de las agencias imperialistas. Para hacer pasar esta política de reforma educativa se abrieron ciertos espacios para la educación en el idioma materno. El plan de reforma educativa terminó siendo rechazada no solo por los maestros que llevaron adelante una tenaz resistencia durante años, sino incluso por las mismas comunidades campesinas.

Refiriéndonos a este aspecto particular –el de incorporar la enseñanza en el idioma materno–, digamos que la juventud indígena, las comunidades e incluso

32 Entendemos la “aculturación” como un proceso de pérdida de identidad y la búsqueda de la identidad del dominador, es decir la búsqueda de la cultura hegemónica, como única vía de ascenso social. Esto conduce a que los niños en tanto las familias se urbanizan cada vez más, van perdiendo el idioma. Sus padres prefieren dirigirse a los hijos en el castellano como una forma de asegurar un mejor destino para sus seres queridos: “La asimetría social y económica tiene graves consecuencias en la actitud de cada grupo socio cultural frente a los dos polos básicos de la interculturalidad, de acuerdo a su posición en la pirámide social. Veámoslo desde las dos perspectivas: desde los que, en esta pirámide, se sienten abajo y desde o que se sienten arriba. Desde abajo hacia arriba, los miembros de los grupos culturales subordinados tienen –como ya vimos– una mayor dificultad en poder aceptar su propia identidad cultural, precisamente, porque viven a diario en carne propia las humillaciones y desprecios que ésta les brinda, por parte de los sectores dominantes. En cambio, sienten con mucha fuerza la necesidad de adquirir cada vez más rasgos de la cultura dominante e incluso llegar a identificarse (o camuflarse) como miembros de ella precisamente para superar esa condición. De arriba hacia abajo, los miembros del grupo y cultura dominante no tienen mayores problemas en cuanto a su autoidentificación cultural, al menos en relación a los de los otros grupos culturales a los que ellos dominan y subordinan”. Albó, Xavier, “Iguales aunque diferentes”, *Cuadernos de Investigación* N° 52, La Paz, Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA, 2000, p. 95.

33“(…) debemos aprender a leer en nuestra lengua porque cuando el hijo o la hija aprende en la lengua castellana, se desenajenan, ya no quieren ni mirar al padre o a la madre, se avergüenzan, ya no quieren hablar aymara ni quishwa. Y si alguno de nosotros habla del Tawantinsuyo y les recordamos nuestro pasado, nos dicen: Ah! Sonsera. Uds. los campesinos hablan de los indios. Eso es del tiempo del Inka (...). Algunos, incluso los maestros, sobre el aprendizaje del aymara y del quishwa dicen: ‘absurdo, eso es retroceder’”. Citado por Teijeiro: testimonios de Andrés Jach’a Qullu y Julián Tancara, en *La rebelión permanente*, México D.F., Siglo XXI, p. 141.

los maestros, atinadamente percibieron que esto era una nueva trampa, ya que el intento de alfabetizar en los idiomas maternos se convertía en un mecanismo más para excluir de la participación en posiciones claves de la administración del Estado a los no hablantes del castellano³⁴. Una demanda legítima de los pueblos originarios era utilizada así en su contra, al servicio de la perpetuación de la subordinación indígena. José Teijeiro³⁵ analiza este proceso planteando que “Es la cultura de la subordinación la que prácticamente se quiere profundizar”. Y ante el rechazo por parte de los pueblos indígenas afirma que: “una respuesta se puede observar en la expulsión que sufrieron los asesores pedagógicos de varias comunidades, donde no están de acuerdo con dicha Reforma por la simple (pero profundamente compleja razón) de que esta no representa la realización de sus expectativas emergentes de la crisis de identidad. En este sentido, la Reforma Educativa se convirtió en un **incentivo externo** que evocó la autonegación y por lo tanto el reconocimiento y valoración de ese otro, contra el que paradójicamente, no dejaron de luchar”³⁶. Sin embargo, esta autonegación de la que habla el autor, es producto de que bajo el actual orden de cosas una forma de evadir la opresión que encuentran muchos indígenas es “castellanizándose”, por ejemplo, al emigrar a las ciudades.

Nuevamente nos encontramos con que luchar por un proceso educativo que no implique violencia y aculturación es inseparable de la lucha política de conjunto, por la destrucción del Estado burgués, semicolonial y heredero de formas coloniales, y su reemplazo por un Estado de obreros y campesinos, que pueda emprender la reorganización del conjunto de la economía y la sociedad al servicio de las grandes mayorías nacionales, incluyendo los más amplios derechos de autodeterminación para aymaras, quechuas, tupí guaraníes, etc. Solo un Estado de estas características, que avance en la lucha por la construcción socialista de la sociedad, puede “desvalorizar” de un solo acto, ese *capital social*³⁷ que significa ser blanco y castellano hablante. Solo así se podrá “alfabetizar” en su propio idioma a los pueblos originarios, al establecerse la posibilidad de progreso sin necesidad de autonegarse³⁸, y generar las más amplias condiciones para que las

34 El ministro de Educación de ese entonces manifestando sus verdaderas intenciones, dijo lo siguiente: “la incapacidad de la cultura Aymara para asimilar la ciencia y la técnica contemporáneas esta en relación con su carácter agrario, rural (...). Consecuentemente, la cultura aymara no puede aspirar a incorporarse a los adelantos científicos y técnicos modernos de modo que esa misma incorporación le garantice su propia subsistencia como cultura. Porque si asimilar es vivir, la cultura aymara esta, a pesar de todo, asimilando y muriendo”. Citado por Teijeiro, op. cit., p. 178.

35 *La rebelión permanente*, p. 177.

36 Ídem., p. 181.

37 Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (1979).

38 Esta situación ha llevado a que por ejemplo Fausto Reynaga, el teórico del indianismo, con su acostumbrado eclecticismo, termine confundiendo el carácter opresivo del Estado nacional y su sistema

diversas formas culturales se desarrollen y recreen en la construcción de una sociedad sin explotadores ni explotados.

LA MODA DEL “RELATIVISMO CULTURAL”

En los años ‘90 y como resultado de la articulación de varios factores, una teoría antropológica desarrollada a fines del siglo XIX por Franz Boas, se vio catapultada desde estrechos círculos de la academia antropológica a convertirse en fuente de inspiración para diversas políticas estatales en diversos países, era el auge del “relativismo cultural”³⁹.

El vertiginoso desarrollo de esta concepción de cultura en países imperialistas cuyas clases dominantes tenían y tienen una larga historia en cultivar el eurocentrismo y el etnocentrismo obedeció a la combinación particular de algunos factores, que son los que dieron origen a la corriente filosófica y cultural denominada *posmoderna*, que intentó ver en el contexto de una época marcada por la ofensiva burguesa e imperialista que pretendía que el derrumbe de la Unión Soviética y los acontecimientos de 1989 mostraban “el fin de la historia”, el triunfo del mercado en medio de ciertas innovaciones tecnológicas y cambios en la organización del trabajo (como el *just in time* o el toyotismo), así como la implementación de la genética en las industrias farmacéuticas y de la alimentación⁴⁰. Con ello, quedaba establecido el final de los “grandes relatos”

educativo, con los maestros. Cuando intenta llevar sus razonamientos al terreno de la política concreta, sorpresivamente ya no tenemos el “Teórico Indio” sino el más reaccionario nacionalista mestizo: “los maestros en este país son una jauría de malhechores. En carne y alma llevan el crimen. El magisterio es un sindicato de asaltantes desalmados”. (...) “El maestro comunista y comunizante de Bolivia que en 1970 ‘ha percibido haberes durante 12 meses, correspondiente a un trabajo de 5 meses’ y 7 meses ha hecho huelga pagada. En 1968 se ha batido a plan de huelgas, y ha clausurado el año lectivo. Y en 1969, como de costumbre no hubo otra cosa que huelga tras huelga. Y en el primer mes educacional de este año, 1971, ha hecho de entrada no mas su primera huelga (8 y 9 de marzo). En estos dos días, según la palabra del Ministro de Educación, Bolivia ha perdido 200.000 dólares a favor de los asaltantes-maestros... El magisterio en Bolivia no trabaja, hace huelga; enseña huelga. A través de los alumnos a piedra y bomba, siembra el terrorismo. El maestro no estudia; el maestro es una pétrea rutina. (...) Un alumno de 6° de primaria no sabe leer ni escribir; un bachiller que deja la secundaria tampoco. Y así en ese estado llega a la universidad para ‘doctorarse’ en ‘guerrilla’ y ‘comunismo’. El maestro que destruye a los niños y a los adolescentes, destruye la nacionalidad. (*Tesis India*, pp. 58 y 59, “Revolución Cultural”). Como vemos, el agitador de la educación India, de la Universidad India del Kollasuyo, del Poder Indio, se convierte simplemente en el vocero del reaccionario pacto militar campesino, un discurso que no envidiaría ni Banzer ni García Meza.

39 El planteamiento básico, es que solo se puede comprender una cultura, sobre la base de sus propios valores y necesidades, evitando de cualquier forma realizar su estudio sobre la base de los instrumentos conceptuales y valorativos de nuestra propia cultura.

40 “Se ha dicho que, cuando una investigación se hace al azar, debe hacerse una análisis de unas 10 mil muestras para encontrar una que sea susceptible de entrar en el mercado. Un laboratorio moderno

y las “utopías” de emancipación social, por lo que ahora primarían los particularismos y “lo local”.

El relativismo cultural incubado en estas condiciones resultaba muy funcional a las necesidades del capitalismo, no sólo debido a la emergencia de una importante “opinión pública” en las metrópolis preocupada por el desastre ecológico en curso, provocado por el mismo capitalismo, sino por el provechoso negocio que podía resultar de controlar las reservas ecológicas y ambientales y apoderarse de los conocimientos y saberes⁴¹ de muchos pueblos indígenas que ahora deberían actuar como “guardianes” de selvas y bosques⁴².

En 1991, cuando los planes neoliberales avanzaban por todo el continente, la Organización Mundial de Propiedad Intelectual (OMPI) creaba el “Comité intergubernamental para la protección de la propiedad intelectual, los recursos genéticos, el conocimiento tradicional y el folclor” y posteriormente se declaró

puede analizar 150 mil muestras por año. No obstante cuanto un especialista indígena es consultado, las oportunidades de encontrar una molécula pasa a uno sobre dos (RAFI, 1996a: 32).” Visión de los Pueblos Indígenas en el contexto de las decisiones sobre ABS y 8(j): Impacto de las decisiones de la CDB/COP sobre el mandato de la IGC de la OMPI. Por Rodrigo de la Cruz, Policy & Global Change Series, Trade and Biodiversity: <http://www.iprsonline.org/ictsd/docs/RodrigodelaCruzMarzo04.pdf>

41 Como parte de la corriente *decolonial*, surgió también una corriente denominada *poscolonial*, es decir, aquella que al “constatar” el paso de la *modernidad*, con el cambio del trabajo centralizado en la industrialización, a un trabajo aparentemente centrado en la producción inmaterial y de conocimientos, es decir a la *posmodernidad*. Así como la modernidad surgió y tuvo “su lado oscuro” en el colonialismo, la posmodernidad se complementaría simétricamente con el *poscolonialismo*, es decir el aprovechamiento de los conocimientos y culturas de otros pueblos. Según esta corriente, “la centralidad del conocimiento en la economía global y en las políticas imperiales de desarrollo (...) que se convirtió en la columna vertebral del desarrollo sostenible. En Río se firmó el Convenio sobre la diversidad biológica que obliga a las naciones signatarias a proteger los recursos genéticos, de su territorio ya que forman parte del patrimonio común de la humanidad. El interés de las naciones unidas en la conservación y gestión de este “patrimonio” es claro: los recursos genéticos tienen valor económico y significan beneficios para las empresas que trabajan con tecnología de punta en el campo de la biotecnología y la ingeniería genética”. Santiago Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Colombia, Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

42 “La explicación es que tanto Zaiduni (NdR: Viceministro de medicina tradicional del MAS) como otros altos personeros de este gobierno son creadores de la impostura de fabricar el artificio de una falsa identidad indígena para justificar su poder político. Esta falsa identidad responde a expectativas sobre todo internacionales. A nivel internacional se tiene mayormente una visión exótica de lo indígena y no social y política. Los problemas originados por el desarrollo del llamado primer mundo, han llevado a sectores importantes de esa sociedad a añorar un retorno a la naturaleza y a cuestionar sus valores civilizatorios y en el imaginario el indígena es la respuesta a esa inquietud. Pero cuando el indio satisface únicamente esa expectativa, traiciona su verdadera identidad, pues actúa solo para responder la demanda de un sector del mundo occidental. Así, vivillos han fabricado un indio para consumo externo. En esa imagen se mezclan el esoterismo occidental, el rechazo a la racionalidad y mitos nacidos de la conflictiva vida urbana.” La impostura en el poder, Verdaderos Kallawayas sometidos a falsos amawt’as, Guillen, Carlos, en mensuario *Pukara: cultura, sociedad y política de los pueblos originarios* N° 45, octubre 2009.

que las comunidades indígenas tenían un papel fundamental en la protección y el cuidado del *patrimonio universal* que significaban sus conocimientos en plantas, insectos, etc., y todo aquello susceptible de, con pequeñas modificaciones, ser patentado por las transnacionales. Estamos presenciando entonces cómo las burguesías imperiales empiezan a alentar las teorías vinculadas al “relativismo cultural”, ya que permiten preservar las culturas, saberes y recursos de los pueblos indígenas, en la medida que son fuentes potenciales de millonarios negocios, al mismo tiempo que brindar un barniz ideológico protector a la penetración y saqueo del capital en sus territorios.

El convenio 169 sobre el derecho de los pueblos originarios en todo el globo, hoy exaltado por el gobierno de Evo Morales, fue ya reconocido por Sánchez de Losada en su primer gobierno.

Hay que decir que también en otros planos, el relativismo cultural plantea serios problemas, por ejemplo, al abordar las cuestiones de género: ¿cómo evaluar el comportamiento de algunas comunidades somalíes que tienen como un aspecto importante, cultural y religioso la castración de las mujeres, por tomar sólo un caso entre muchos otros? En nuestro país, donde las formas de opresión de la mujer heredadas de formas no capitalistas de producción se articularon muy bien con el sexismo propiamente burgués, se ha llegado a situaciones en que las mujeres no podían ejercer derecho propietario de la tierra, cuestión que recién empieza a cambiar ahora, no con valores comunales sino liberales impulsados desde el gobierno con la nueva Constitución.

Con el fin de sostener las políticas interculturales del gobierno, sin cuestionar la estructura capitalista de nuestras sociedades, algunos intelectuales han decidido recurrir a un interesante “artilugio”: negar la existencia de Estados capitalistas en Latinoamérica. Se ven obligados a violentar groseramente la realidad afirmando que en varios países no estaría extendida y generalizada la lógica y la economía capitalista y eso explicaría incluso los levantamientos y las crisis de gobernabilidad. En esta idealizada visión sobre la penetración o no del capital, se incluye hasta el Brasil como uno de los países en que el capitalismo no estaría generalizado, es decir el productor de casi el 45% del PBI regional, la octava economía del mundo, sería una sociedad estructurada... colonialmente⁴³.

43 Leamos a los intelectuales: “en muchos países de Latinoamérica no existen condiciones estructurales para que funcione la ‘democracia’ representativa, como en las metrópolis imperiales y este es un tema central que debe resolver la visión y practica emancipativa de la interculturalidad” (...) “Por eso vivimos tantos y tan reiterados esfuerzos de ‘modernización’. En México Brasil, Bolivia, Ecuador, Perú, Guatemala, **es discutible el grado de extensión y generalización del capitalismo** y, lo más importante, los modos de diferenciación en el acceso a los derechos políticos está fundado en la cultura y en la etnicidad. Lo que se ha llamado la construcción colonial del poder. Pero en todos los

Sin embargo, esta falsedad teórica ya era criticada por Marx y los comunistas a mediados del siglo XIX, cuando se referían a las desigualdades en el desarrollo de la sociedad burguesa europea. Marx se referirá en estos términos para diferenciar lo que es el carácter del Estado de diversos países de sus respectivas sociedades: “la sociedad actual –dice Marx- es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos libre de aditamentos medievales, más o menos modificada por las particularidades del desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el ‘Estado actual’ cambia con las fronteras de cada país. Es diferente en el Estado prusiano – alemán que en Suiza, que en Inglaterra, que en Estados Unidos.

(...) Sin embargo los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, **tienen de común que todos ellos están basados en la moderna sociedad burguesa aunque esta está en unos sitios más desarrollada que otros en el sentido capitalista.** Tienen también, por lo tanto, ciertos caracteres esenciales comunes. En este sentido puede hablarse de ‘Estado actual’, por oposición al futuro, en el que su raíz actual, la sociedad burguesa, se habrá extinguido”⁴⁴.

Este caso pone en evidencia no el afán de investigación científica al hacer teoría, sino la voluntad intelectual de proteger a como dé lugar las políticas del gobierno de Evo Morales, las cuales y como ya afirmamos reiteradamente, están al servicio de la reconstrucción del Estado burgués y para lo que la interculturalidad como política de Estado es funcional a los intereses más generales de la clase dominante⁴⁵.

demás países existe algún grado más o menos significativo de las formas coloniales del poder.” (...) **“pocas son las sociedades que han generalizado realmente la lógica mercantil capitalista.** En la producción, en el consumo, en la cultura, si bien hay un dominio, extorsión y opresión de lo capitalista frente a lo no capitalista, **no hay una generalización de lo capitalista.** Por eso es que la gente no actúa de la forma en que quisieran los liberales, a quienes lo que les preocupa fundamentalmente es preservar la gobernabilidad del Estado. Dos terceras partes de algunos países latinoamericanos (Bolivia, Ecuador, Perú) se mueven bajo otras lógicas, son países de ferias campesinas, comunidades indígenas. ‘premoderno’ ‘atrasado’, para las visiones modernizantes”. (...) “la condición fundamental de la estructura económica y productiva, y por lo tanto simbólica, cultural y social en muchos países latinoamericanos no es extendida y absolutamente generalizada capitalista: **2/3 partes son no capitalistas (aunque estén subsumidas formalmente al capital)** y esta es la enorme riqueza de estos países, lo que les posibilita plantearse otro tipo de ‘desarrollo’”. Viaña, Jorge, *La Interculturalidad como herramienta de emancipación*, La Paz, Instituto Internacional de Integración, convenio Andrés Bello, 2009, pp. 88, 89 y 90 (los subrayados son nuestros).

44 El subrayado es nuestro. Citado por Lenin en *El Estado y la Revolución*, C. Marx/ F. Engels/ Lenin, “La sociedad Comunista”, pp. 98 y 99. Marx, Carlos, *Crítica del programa de Gotha*, p. 432.

45 Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que esta es una expresión más, de la degradación de la cultura nacional, puesta al servicio de mezquinos intereses gubernamentales.

a) La interculturalidad en la economía nacional

Si partimos de que la cultura, entendida en un sentido amplio e histórico, incluye las formas de propiedad y organización de trabajo, tenemos que convenir, que en tanto subsisten formas de organización social comunitarias o colectivistas, las mismas no solo se encuentran en una posición subordinada con respecto a la economía dominante –que es la economía basada en la búsqueda de aumentar la ganancia y desarrollo del capital–, sino que además de estar subordinada y orgánicamente integrada a una particular forma de capitalismo agrario (ver Parte I de este trabajo), se encuentran bajo un acoso permanente, e incluso, tendencialmente son sectores de los mismos integrantes de los pueblos originarios los que buscan la forma de deshacerse de este tipo de propiedad y dar el salto hacia la titulación individual de tierras.

Este fenómeno en el Occidente del país, donde la convivencia y articulación asimétrica de diversos modos de producción (comunal, industrial-capitalista) profundiza la diferenciación social en el campo, permite que los sectores más empobrecidos de las comunidades sean expulsados y crecientemente proletarizados, reduciéndose cada vez más su derecho a la tierra comunal, empujados al trabajo “al partido” o a la jornalización del trabajo agrícola. Decimos asimétricamente ya que la lógica o la cultura mercantil ha penetrado en las comunidades que aun mantienen formas de trabajo comunal, aunque crecientemente degradadas e hibridizadas (ver Parte I de este trabajo), no solo porque las necesidades de los comunarios han aumentado por el desarrollo del mismo capitalismo, sino por la acción cultural de la escuela, el cuartel y en especial las ferias y mercados campesinos.

Esta subordinación de diversas formas productivas al hegemónico sistema de producción capitalista es lo que plantea la imposibilidad de desarrollo de genuinas interculturalidades, ya que si bien la ritualidad, el simbolismo y los diversos lenguajes en tanto no se conviertan en obstáculos a la reproducción del capital, pueden ser asimilados por éste, bajo la forma de folclore; mientras que otros valores, como las relaciones de reciprocidad, de equilibrio con la naturaleza, o la propiedad colectiva, se convierten en un obstáculo a la reproducción del capital que éste por su propia lógica interna tiende a superar.

Como afirma Guarachi⁴⁶, hoy existen varios mecanismos de presión sobre las comunidades, tanto externos como internos, que buscan la titulación individual de tierras, lo que desde el punto de vista cultural es obvio el enorme cambio que significa, no solo por el abandono de diversas prácticas como el trabajo colectivo

⁴⁶ Guarachi, Paulino (Director de la Regional Altiplano), “Tierra y Territorio, recursos naturales e incidencia política”, Fundación TIERRA, 20 de Septiembre de 2006, pp. 8 y 9.

sobre la base de aynuqas o mantas, sino también el abandono de diversas prácticas rituales y sociales que se llevan a efecto junto a esta forma de organización del trabajo agrícola. “Si bien hoy puede constatarse la persistencia de la comunidad basada en la tenencia familiar de la tierra, estos lazos comunales se han debilitado como efecto de dos fenómenos sociales (...) la migración que implicó la expulsión de la población rural hacia los centros urbanos de El Alto, La Paz, Santa Cruz, etc. creó la categoría de ‘residentes’ quienes ejercen sus derechos y obligaciones comunales desde la ciudad. Este hecho nos conduce al segundo fenómeno que tiene que ver con la demanda de titulación individual de la pequeña propiedad agraria en las comunidades -sin dejar de pertenecer a la comunidad-, a través del saneamiento de tierras establecidas en la Ley del INRA”. Hoy se ha barajado como una de las posibilidades para el salvataje de la comunidad y sus formas organizativas la posibilidad de prohibir desde el Estado el ejercer derechos comunales sobre la tierra si uno no se encuentra en la comunidad; sin embargo, de llevarse adelante esta práctica, tendríamos un nuevo intervencionismo del Estado burgués semicolonial al interior de las comunidades, ya que son ellas y no otra instancia la que debería definir si alguien pierde o no sus derechos de acceso a la tierra y a sus recursos.

Sin embargo, en esta moda “comunal”, tenemos que en la dotación de tierras fiscales en el oriente, el gobierno obliga a la adopción de formas de propiedad comunal cuando en realidad los que reciben la tierra ya no forman parte de ninguna comunidad y esperan su título individual. En una nota publicada por Bolpress⁴⁷, tenemos que “Campesinos del MAS [están] contra los territorios comunitarios. Las tierras comunitarias rodeadas por propiedades agrarias grandes, medianas y pequeñas son fuertemente presionadas por el capitalismo, especialmente en áreas de colonización del trópico de Cochabamba y del norte de La Paz, donde los campesinos exigen la titulación individual de tierras que se puedan hipotecar y heredar”. Esta situación se agrava por el hecho de que los que fungen como colonizadores o campesinos, también son de origen indígena, expulsados por la pobreza y escasez de tierras en el occidente del país y que ya ha llevado a varios enfrentamientos con muertos y heridos en varias regiones. “(...) Los campesinos del Chapare, acostumbrados a la propiedad individual de la tierra, no parecen dispuestos a permanecer en la selva si no hay garantía de titulación individual y por eso las deserciones ponen en riesgo la sostenibilidad de los nuevos asentamientos. (...) ‘El conflicto es que la mayor parte de la tierra están en manos del 7% de la población, mientras que el resto de campesinos y colonizadores, que somos el 90%, sólo abarcamos un

47 “El ‘Proceso de Cambio’ saboteado y la Madre Tierra mancillada por sus propios hijos. Los campesinos del MAS rechazan la propiedad colectiva de la tierra”. Redacción de Bolpress, miércoles 14 de octubre de 2009, <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2009100805>.

20%; no es justo y queremos buscar soluciones sin llegar a enfrentamientos', explicó el diputado del MAS Filemón Aruni. Aruni y el diputado Humberto Iquiapaza también del MAS anunciaron que conformarán una Comisión Especial para verificar la distribución equitativa de tierras en el norte de La Paz. 'Hoy por hoy la distribución está ocasionado diferencias entre campesinos, indígenas, colonizadores y los que viven en las ciudades, pues del latifundismo k'ara (blanco) se está llegando al latifundismo indigenista', observó Aruni⁴⁸.

¿A quién apoyar en los enfrentamientos en el norte de La Paz? ¿Al pueblo Leco, poseedor de más de un millón de hectáreas o a los colonizadores, indígenas del Occidente sin tierra? Resulta que aquí las únicas ganadoras de los enfrentamientos y de la pobreza de estos dos grupos humanos enfrentados son nada menos que las empresas madereras y transnacionales que esperan una resolución del conflicto para definir con quién deben firmar los convenios de explotación y deforestación del Parque Natural Madidi.

b) La interculturalidad “plena”

Félix Patzi, advirtiendo que es muy difícil el desarrollo de una interculturalidad plena sobre la base de una posición asimétrica de las diversas culturas, y por lo tanto el establecimiento de un “diálogo” desigual, ha planteado que es necesario explorar la “interculturalidad plena” como mecanismo para terminar con la colonialidad. Para tal fin, sugerirá el sistema comunal como la manera de expresar y llevar hasta el final una política intercultural verdadera que sería la única capaz de resolver el problema de la colonialidad de la sociedad, eliminando la posibilidad de que algunas formaciones culturales estuvieran subalternizadas a una cultura dominante, o secundarizadas, como ha sucedido con toda la variedad de políticas multiculturalistas. Patzi no descarta la posibilidad de que la misma clase dominante se vea obligada a dar pasos en la descolonización de la sociedad, aceptando la “interculturalidad plena” para mantener su modelo de sociedad: “entonces el proyecto intercultural verdadero debe apostar por el proceso de ciudadanía plena, o sea con igualdad de oportunidad donde no prime la idea de raza y junto con ella la cultura. Pensar, en este sentido no es nada antagónico al sistema del capital ni al sistema liberal de la política. Aun más, a la larga, y para no enfrentarse a los grandes movimientos indígenas, no habrá otro camino para la clase dominante que aceptar la interculturalidad plena para continuar reproduciéndose como modelo de sociedad⁴⁹”.

48 Ídem.

49 Patzi, Feliz, op. cit., p. 77 (“Balance actual del proyecto identitario”).

Según Patzi, la “interculturalidad plena” sería capaz no sólo de terminar con la *colonialidad*, es decir con la estructuración de la sociedad sobre la base de líneas raciales que ordenan los roles colectivos, sino y en consecuencia, dar lugar a procesos de “homogenización” social: “En este sentido, todos los ‘pluri-multis’ no asumen a la cultura indígena como una política de **acoplamiento**, es decir ninguna de las teorías proponen una interculturalidad comunicativa donde por ejemplo los castellano hablantes pueden obligatoriamente aprender el idioma nativo, para así entablar una comunicación sin jerarquía; o asumir ciertas prácticas indígenas como valores también universalizables. La influencia mutua entre la cultura dominante y dominada no ha sido considerada, sino siempre se va diseñando en una relación asimétrica. Al fin y al cabo van privilegiando la cultura universal eurocéntrica, cultura que debe estar presente en cada una de las culturas debido a que se considera cultura nacional. En otras palabras ninguna teoría propone solucionar el problema central de los países latinoamericanos que es la **colonialidad**; es decir, la ‘raza’ o ‘etnia’ son el eje ordenador para definir la estructura de clases, estructura de poderes y oportunidades en todos los campos”⁵⁰.

Patzi “olvida” que la cuestión racial tiene esencialmente su raíz en la ventaja económica que significaba en sus orígenes ser europeo, en el hecho colonial al servicio de la acumulación originaria de capital. El monopolio de los resortes económicos, institucionales y de la fuerza permitió que además de la constitución de determinadas clases sociales, propias del capitalismo, estas adquirieran la forma y el aspecto de una estructuración racial y cultural muchos de cuyos rasgos se mantienen hasta hoy. Creer, como lo hizo Patzi, que se puede cambiar Bolivia a través de un sistema educativo intercultural, es decir, donde por ejemplo los hijos de la casta criollo mestiza, también aprendan en la escuela, en forma obligatoria algún idioma nativo, es la expresión de una candidez reformista sin parangón.

Es que la base de cualquier política intracultural se afirma como mínimo en el bilingüismo; sin embargo, esto ya plantea un problema que los actuales propulsores de las políticas interculturales que presentan esto como panacea deberían resolver: y es que no se puede explicar cómo casos como el de Brasil, en el cual se habla un solo idioma, no han podido superar el racismo. ¿No será que subyacen intereses económico-sociales antagónicos, que recrean permanentemente diversas formas de discriminación para aumentar de esta forma y legitimar la explotación de un grupo de seres humanos por otro? El ex Ministro de educación de Evo no puede dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, ya que echaría por la borda toda la retórica democrática y popular del actual gobierno. Como es evidente, el problema de que adolecen todas las “soluciones”

50 Ídem., pp. 142 y 143.

culturalistas y educativas es que no afectan a los intereses materiales de las clases dominantes, determinantes de la condición de semicolonización externa y de la “colonialidad” de nuestra estructura social.

c) Las autonomías indígenas ¿solución a la “colonialidad” nacional?

La aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado dota a las políticas interculturales de rango constitucional y reconstituye a las autonomías indígenas-campesinas como expresión territorializada de estas políticas. Ahora los diversos pueblos indígenas, podrán sobre la base de las TCOs existentes⁵¹ o sobre la base de la organización de dos o más divisiones municipales⁵² solicitar la aprobación de un territorio indígena autónomo y desarrollarse según sus propias normas, usos y costumbres. Esta interculturalidad territorializada, resolvería los problemas que han aquejado al país desde su nacimiento, y permitirían, según García Linera el ingreso a la “modernidad”, desde nuestra particularidad. Así nos lo plantea el Vicepresidente del Estado Plurinacional: “En otros términos, voy a trabajar la propuesta de una descentralización política en el nivel intermedio del Estado, bajo la forma de regímenes autonómicos con comunidades lingüísticas indígenas. El interés que deposito en esta temática se debe a que uno de los grandes problemas de la incompletitud estructural de la formación estatal boliviana, de su gelatinosidad institucional y permanente desencuentro con la sociedad, radica precisamente en su monoetnicidad y monoculturalidad que ha dado lugar, desde el nacimiento como república, a estructuras políticas excluyentes, sistemas de conocimientos sociales racializados y continuos procesos de disgregación interna”⁵³. Para terminar afirmando que: “De lo que se trata, entonces, es de componer a escala macro, general, instituciones modernas con instituciones tradicionales, representación multicultural con representación general, en correspondencia a la realidad multicultural y multicivilizatoria de la sociedad boliviana. En otras palabras, se trata de buscar

51 Tierra Comunitaria de Origen, forma jurídica del reconocimiento parcial al territorio de los pueblos indígenas, aprobado en la ley de reforma agraria de 1994 durante el primer gobierno de Sánchez de Losada y como parte de una serie de políticas multiculturales del periodo neoliberal como son la Ley de Participación popular y la reforma educativa. En el año 1993 de aprueba en la Constitución boliviana el concepto de unidad en la diversidad multicultural.

52 Parágrafo II, artículo 294 de la Constitución Política del Estado, y ahora Decreto Supremo número 231 del 3 de agosto de 2009, así como el artículo 30 de la Ley 4021, de régimen electoral transitorio, de abril del 2009.

53 “García Linera, Álvaro, “Autonomías regionales indígenas y Estado multicultural. Una lectura de descentralización regional a partir de identidades culturales”, *La descentralización que se viene, Descentralización y Participación* N° 6, Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS, La Paz, 2005, p. 5.

una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser”⁵⁴.

Para los marxistas revolucionarios, que defendemos el derecho de autodeterminación de todo pueblo oprimido con aspiraciones nacionales, incluso si es necesario llegar a la separación y a la independencia plena, estas autonomías vuelven a mezquinar los derechos económicos, culturales y políticos de los pueblos en cuestión.

Existen algunos antecedentes previos sobre autonomías indígenas en Latinoamérica, de los cuales hay tres que sobresalen. La autonomía del pueblo Kuna, conquistada en 1925, en la región costeña, que denominan Kuna Yala, en el norte colombiano y sur panameño, quienes luego de un levantamiento insurreccional, obligaron a los gobernantes de Panamá a reconocer una autonomía que va incluso más lejos que las autonomías legalizadas en Bolivia, ya que por ejemplo la seguridad pública, contratos de empresas eléctricas o turísticas solo pueden ser abordadas con la Asamblea Nacional del Pueblo Kuna.

La segunda tiene que ver con las concesiones realizadas en octubre de 1987 por el gobierno sandinista al verificar el fracaso de la política nacionalizadora en su intento de convertir en cooperativas privadas las tierras comunales de los indígenas costeños en particular del pueblo misquito⁵⁵, que rechazaba los intentos de “nicaragüización” que se llevaron a efecto⁵⁶.

La tercera es la que se puso en discusión luego del levantamiento zapatista en el sur mexicano y en las negociaciones de San Andrés auspiciados por la COCOPA, acuerdos que fueron incumplidos por el gobierno mexicano, empero que extendieron y generalizaron en Latinoamérica de la idea de autonomías regionales.

⁵⁴ *Democracia liberal vs. Democracia comunitaria*, 20 de enero de 2004.

⁵⁵ “Hay también un reconocimiento a la naturaleza multiétnica de la sociedad nicaragüense y a la necesidad de que el Estado se transforme para dar cabida a esa diversidad. Es un reconocimiento del carácter multicultural de nuestra sociedad. (...) Hoy, las Constituciones de 12 países latinoamericanos establecen que son países de composición multiétnica. En 1987 Nicaragua fue pionera en lo que hoy se conoce como el paradigma de la multiculturalidad”. Miguel González, docente de URACCAN, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe, revista *Envío digital*, N° 282, 2005, Managua.

⁵⁶ Muchas veces se ha confundido el levantamiento Miskito y su organización política tradicional, Yatama (organización de naciones unidas de la madre tierra), con la contrarrevolución asentada en Honduras y financiada por EEUU. Esta visión olvida que los indios Miskitos participaron con sus propias tropas en la revolución nicaragüense, y que su demanda de autonomía política y sindical, se transformó en un nuevo intento homogeneizador por parte del sandinismo, que creó su propia organización nacional miskita, intentó cooperativizar según un modelo ajeno a los indígenas la producción agraria, hasta que terminó asesinando en una iglesia Morava a 4 indígenas, disparando de esta manera un levantamiento nacional, que en determinados momentos buscó directamente la independencia de Nicaragua y que intentó ser aprovechado por la contrarrevolución. Con la ley 28, luego de los acuerdos de paz, se creó el Consejo Regional Autónomo del Atlántico Norte, permitiéndoseles a los indígenas la creación de sus propios impuestos regionales, autodeterminación política y administrativa y participación en forma diferenciada de la Asambleas Nacional Nicaragüense.

En todos estos casos tenemos ya algunas diferencias con los pueblos originarios en Bolivia, ya que en los antecedentes antes señalados estamos hablando de minorías étnicas, importantes, pero minorías al fin. Así tenemos que hoy el pueblo Kuna se encuentra reducido a unas decenas de islas en el Atlántico, sin poder llevar adelante la educación superior en su propio idioma y tratando de sobrevivir con la colaboración de ONG's y fundaciones. En el caso de la autonomía miskita, tenemos que los graves problemas de atraso, pobreza y marginación no han sido resueltos⁵⁷, lo que lleva a un permanente reverdecer de la cuestión nacional indígena. Así en agosto del 2009, 360 jefes indígenas declararon, nuevamente, la independencia de Moskitia, amenazando no permitir la realización de elecciones en marzo del 2010⁵⁸.

Si esta es la situación en los países de minorías étnicas, el carácter que se le pretende dar en Bolivia a las autonomías indígenas termina constitucionalizando la visión... nacionalista y liberal. Luego de la revolución del '52 el MNR redujo la cuestión indígena al ámbito agrario. Indio y campesino se usaron como sinónimos. Hoy el MAS aclara en la Nueva Constitución Política del Estado que las autonomías son para las naciones indígenas-campesinas (sic), excluyendo de sus derechos nacionales a millones de indígenas que no necesariamente son campesinos, es decir que no se les permite ejercer su derecho de pertenecer a una nacionalidad "otra" –como les gusta decir a los ideólogos de la interculturalidad y de la vernácula posmodernidad–.

Este reduccionismo de lo indígena confinándolo a lo rural, excluye y despoja a importantes franjas de indígenas urbanos de su propia identidad, como sucede por ejemplo con la ciudad de El Alto, que no se encontraría en los límites establecidos de las nacionalidades indígenas-campesinas. La campesinización de lo indio efectuada por el MNR luego de su expropiación de la revolución y tantas veces criticada desde los ángulos de la izquierda marxista y con mayor razón de las corrientes indianistas o indigenistas, adquiere hoy rango constitucional. Estas autonomías regionales y campesinas, de mote, al igual que sus similares en el resto del continente no solo no podrán ser útiles a la hora de escapar de la pobreza y exclusión social y económica provocada por el capitalismo sino que incluso agrava estas condiciones, al dejar al movimiento indígena

57 "Sin embargo, la 'democracia' no trajo avance a favor de los pueblos del Caribe nicaragüense. Los empresarios saquean los recursos naturales; sin programas de manejo reciben licencia comercial. Las comunidades indígenas no son consultadas y la corrupción por drogas y sobornos es el mecanismo efectivo para garantizar la inversión". Sergio Simpson, Centro de comunicaciones y estudios sociales (CESOS), Managua y Matagalpa, Nicaragua. Esta organización participo en los estudios solicitados por el sandinismo para entender cómo funcionaba la estructura agraria de la región (NdR).

58 *El Observador Económico*, 7 de agosto de 2009, Managua, Nicaragua.

preso de su propia pobreza y a merced de trasnacionales deseosas de recursos naturales y recursos genéticos.

POR UNA CULTURA DE TRANSICIÓN AL SOCIALISMO

Llegados a este punto, viendo los resultados del monoculturalismo movi-mientista y su fracasada búsqueda de un Estado Nacional, viendo los resultados del interculturalismo neoliberal o multiculturalismo impulsado por Sánchez de Losada en los primeros '90, y finalmente viendo el interculturalismo con retorica "popular y democrática" sostenido por el actual gobierno y las diversas corrientes indianistas e indigenistas, intentaremos referirnos de la forma más simple posible a la visión y a la concepción sobre el futuro de la cultura desde el punto de vista del marxismo y su objetivo político, la revolución socialista.

Empezamos este capítulo, intentando dar una definición y comprender el origen, la evolución y el fin de diversos productos culturales partiendo de ver la importancia y el rol que cumple el trabajo y la cooperación en estas construcciones. Decíamos que para todo proceso de trabajo nos encontrábamos con dos determinantes, absolutamente diferentes pero necesariamente articulados y orgánicamente integrados durante el mismo proceso de trabajo: el objetivo a obtener luego del mencionado proceso y todas las contingencias que se comportan como mediaciones entre el hombre que lleva adelante la acción y la finalidad del acto de trabajo. También vimos que el ser humano intentó a lo largo de la historia, tratar de comprender y luego controlar todas estas contingencias que de una manera u otra influían o afectaban, facilitando o dificultando el proceso de trabajo, y que en esta búsqueda de comprensión y control, tenemos el origen de toda cultura, en particular de las ciencias, la magia y la ritualidad que buscaba garantizar lluvias y/o buenas cosechas, etc. También vimos que en este movimiento histórico del trabajo, la cooperación derivó en una división técnica del trabajo y, al aparecer los primeros excedentes económicos, esta cooperación adquirió la forma de una división social del trabajo, donde las posiciones teleológicas de una minoría de hombres ya no está destinada a transformar la materia inerte, sino que está al servicio de dirigir, condicionar y controlar las posiciones teleológicas en el proceso de trabajo de otros hombres, la gran mayoría. De ahí que a partir de este momento toda cultura estará al servicio de lograr el cumplimiento de estos fines del trabajo. Esta ubicación de una minoría de hombres solo puede lograrse a través de diversos andamiajes institucionales, legales, convenciones, usos y costumbres, etc., que garanticen por medio del consenso y la violencia organizada, los objetivos propuestos, de ahí que toda cultura, simbolismo, etc., posean una marca de clase a lo largo de

la historia: “Mientras el trabajo global de la sociedad sólo producía muy poco más de lo estrictamente indispensable para cubrir las necesidades más elementales de todos; mientras, por lo tanto, el trabajo absorbía todo el tiempo o casi todo el tiempo de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad, esta se dividía necesariamente en clases. Junto a la gran mayoría dedicada a un trabajo esclavizador, se fue formando un clase eximida del trabajo directamente productivo y a cuyo cargo corrían los asuntos comunes de la sociedad: la dirección de los trabajos, los negocios públicos, la justicia, las ciencias, las artes, etc. (...) esto no impide que esta división en clases se lleve a cabo por la violencia y el despojo, la astucia y el engaño; ni que la clase dominante una vez entronizada, se abstenga de consolidar su poderío a costa de la clase trabajadora, convirtiendo la dirección social en una explotación de las masas”⁵⁹.

Con este estigma, durante milenios la gran mayoría de la humanidad se vio sometida a todo tipo de brutalidades para garantizar la reproducción social, sin embargo con el modo capitalista de producción, tenemos el desarrollo de una interesante paradoja, ya que mientras el capital trata y busca absorber todo tiempo libre en la transformación del trabajo vivo en capital, va creando muy a pesar suyo, gracias a un desarrollo tecnológico y del maquinismo sin precedentes en la historia humana⁶⁰, las condiciones para la creación de cada vez más tiempo libre para el conjunto de la sociedad, y por lo tanto para la creación de una cultura esta vez sin el estigma de una determinada clase social. Este desarrollo sin precedentes plantea la posibilidad para el género humano de un cada vez más amplio y variado desarrollo de todas las potencialidades artísticas, deportivas, intelectuales, etc., transformando el trabajo desde su actual posición

⁵⁹ Engels, Federico, *Anti Dühring*, Bs. As., Cartago, pp. 227 y 230.

⁶⁰ “En la medida sin embargo que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo (...) La riqueza efectiva se manifiesta más bien —y esto lo revela la gran industria— en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, (...) El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo (...) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre no el tiempo que este trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra el desarrollo del individuo social. El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma”. Citado por Rosdolsky, Roman, *Génesis y Estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI, p. 471.

de “castigo divino” en algo absolutamente y completamente distinto, es decir, en la primera necesidad vital para el desarrollo del género y de la individualidad. Como planteó Marx: “El plustrabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no-trabajo de unos pocos ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados por todos”⁶¹.

Sin embargo esta paradoja, de una situación en la que el maquinismo se ha convertido en una fuente de esclavitud, pobreza y destrucción de fuerzas productivas, pero que a su vez sienta las bases para el desarrollo pleno de la sociedad y de la individualidad al existir la posibilidad de creación de tiempo libre, construyendo no una sociedad fundada en la producción de valor sino fundada en la producción de tiempo y cultura, solo puede ser resuelta en el plano de la lucha política. Si la cultura dominante, es la cultura de la clase dominante, entonces tenemos que el problema no se resuelve con diálogos y/o políticas interculturales entre los esclavos y oprimidos modernos y la burguesía. En todo caso todo diálogo, y por lo tanto toda interculturalidad debe terminar transformándose en la multiculturalidad, ya no movimientista sino “democrática y popular”; pero continuará siendo una interculturalidad al servicio de la reproducción de las condiciones de explotación.

La paradoja entonces sólo puede resolverse en la lucha contra los portadores, creadores y organizadores de una cultura estructurada, en el caso boliviano, sobre líneas raciales. La lucha contra la burguesía y contra el capitalismo, sólo puede ser la lucha por la revolución comunista, la lucha por que la conciencia comunista se transforme en dominante y sienta las bases por primera vez en la historia humana, de una genuina cultura “horizontal”, sin estigmas de clase raza o género, será algo superior a toda interculturalidad, será la expresión plena de una comunidad de iguales donde la diferencia y la pluralidad de saberes, costumbres, idiomas, etc., estarán al servicio de todo el género humano.

Permítasenos terminar este apartado con una expresión de Perry Anderson que refiriéndose a la creación estética, es decir a una parte importante de la cultura, afirmaba su visión de una cultura que él llama socialista: “Porque una

61 Citado por Rosdolsky, Roman, *op. cit.*

auténtica cultura socialista sería una cultura que no buscaría insaciablemente lo nuevo, definido simplemente como lo que viene después, destinado a ser rápidamente arrinconado con el detritus de lo viejo, sino más bien una cultura que multiplicaría lo diferente, en una variedad de estilos y prácticas concurrentes mucho mayor de la que jamás ha existido antes: una diversidad basada en una pluralidad y complejidad de posibles formas de vida mucho mayores que las de cualquier libre comunidad de iguales, que no estaría dividida ya por clases, razas o géneros. Los ejes de la vida estética serían, en otras palabras, horizontales y no verticales. El calendario dejaría de tiranizar u organizar la conciencia del arte. La vocación de una revolución socialista, en este sentido, no sería prolongar ni servir a la modernidad, sino abolirla”⁶².

⁶² Anderson, Perry, op. cit.



Sobre la cuestión nacional

León Trotsky

En el presente anexo reproducimos un texto publicado por primera vez en español en la revista *Estrategia Internacional* n° 13 de julio y agosto de 1999. El presente texto fue escrito por León Trotsky y publicado por primera vez en la *Pravda* el 1° de mayo de 1923. El artículo fue tomado de *En defensa de la revolución rusa*, una compilación de escritos de los principales líderes bolcheviques del período 1917-1923 realizada por Al Richardson, director de la revista *Revolutionary History*. En este artículo Trotsky aborda de manera sencilla, en forma de un diálogo pedagógico, el complejo problema de la autodeterminación de las naciones, tal como se presentaba a la joven república soviética en ese momento. La traducción es de Mario Larrea.

“A” es militante de la Liga de Jóvenes Comunistas. Un joven revolucionario dedicado y capaz, que peleó como voluntario en el Ejército Rojo. No obstante, su educación marxista y su experiencia política son en alguna medida insuficientes. “B” es un camarada con mayor tradición política.

“A”: Por supuesto, nadie puede objetar la resolución del Doce Congreso sobre la cuestión nacional². Aún así, esta cuestión fue introducida en la discusión artificialmente. Para nosotros, los comunistas, la cuestión nacional no tiene una importancia aguda.

“B”: ¿Por qué dice eso? Después de todo, recién dijo que estaba de acuerdo con la resolución, o no? La idea principal de esta resolución es que la cuestión nacional no existe para beneficio de los comunistas, sino que los comunistas exis-

1 Este artículo apareció por primera vez en *Pravda*, el 1 de mayo de 1923, y fue reimpresso en *Sochineniya* (Obras Completas) de Trotsky, volumen 21, Moscú, 1927. Esta traducción inglesa de “Leonard Hussey” apareció por primera vez en *International Socialist Review*, volumen 19, número 3, verano de 1958, ps. 99-103. Leonard Hussey era un seudónimo utilizado en esa época por Brian Pearce, y le estamos agradecidos por su permiso para reimprimir su traducción aquí. Todas las notas de pie pertenecen a la edición original –NdE.

2 La resolución del congreso sobre la cuestión nacional fue redactada por Stalin. Cf. JV Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional y colonial*, Londres 1936, ps. 279-87.

ten para resolver el problema nacional como parte constituyente de la cuestión más general de la organización de la vida del hombre sobre la tierra. Si en su grupo de estudio de autoeducación, con la ayuda de los métodos del marxismo, se ha liberado de los diferentes prejuicios nacionales, esto es, por supuesto, una cosa muy buena, y un gran paso adelante en su desarrollo personal. Pero la tarea que enfrenta el partido en el poder en esta esfera es de más largo alcance: tenemos que permitir que los muchos millones de personas que componen nuestro pueblo, y que pertenecen a diferentes nacionalidades, hallen a través del estado y de otras instituciones dirigidas por el partido, una satisfacción práctica viviente para sus intereses y requerimientos nacionales, para así permitirles deshacerse de los antagonismos y prejuicios nacionales, todo esto no a nivel de un grupo de estudio marxista, sino al nivel de la experiencia histórica de pueblos enteros. En consecuencia, hay una contradicción irreconciliable entre su reconocimiento formal de la resolución y su afirmación de que para nosotros, los comunistas, la cuestión nacional no es de gran importancia. De este modo está demostrando que no reconoce la resolución, o para decirlo de un modo tajante –en un espíritu puramente de camaradería y sin querer ofenderlo– no comprende el significado político de la resolución.

“A”: Usted me malinterpreta

“B”: Mm...mm...

“A”: Todo lo que quiero decir es que la cuestión de clase es para nosotros los comunistas incomparablemente más importante que la cuestión nacional. En consecuencia, debemos mantener el sentido de las proporciones. Me temo, no obstante, que la cuestión nacional ha sido recientemente exagerada mucho por nosotros, en detrimento de la cuestión de clase.

“B”: Quizás lo malinterpreté otra vez, pero con esta afirmación me parece que ha cometido otro error todavía mayor de principio. El conjunto de nuestra política –en la esfera económica, en la construcción del estado, en la cuestión nacional y en la esfera diplomática– es una política de clase. Está dictada por los intereses históricos del proletariado, que está peleando por la completa liberación de la humanidad de todas las formas de opresión. Nuestra actitud hacia el problema nacional, y las medidas que hemos tomado para resolverlo, constituyen una parte esencial de nuestra posición de clase, y no algo accesorio u opuesto a ella. Ud. dice que el criterio de clase es supremo para nosotros. Esto es absolutamente verdadero. Pero sólo en la medida en que sea realmente un criterio de clase; esto es, en la medida en que incluya respuestas para todas las cuestiones básicas del desarrollo histórico, incluyendo la cuestión nacional. Un criterio de clase sin la cuestión nacional no es un criterio de clase, sino sólo el tronco principal de tal criterio, que inevitablemente se aproxima a una perspectiva sindicalista o artesanal.

“A”: ¡Según Ud., entonces, la preocupación por resolver la cuestión nacional, esto es, por las formas de coexistencia de los grupos y las minorías nacionales, es tan importante para nosotros como que la clase obrera mantenga el poder en sus manos, o como la dictadura del Partido Comunista! Desde una posición semejante sería fácil deslizarse al oportunismo completo, esto es, a subordinar las tareas revolucionarias a los intereses de los acuerdos entre las nacionalidades.

“B”: Tengo el presentimiento de que hoy voy a ser tachado de “desviacionista”... No obstante, trataré, mi joven amigo, de mantenerme en mi punto de vista. El conjunto del problema, tal como se nos presenta hoy, si lo formulamos políticamente, tiene esta significación para nosotros. ¿Cómo, esto es, mediante qué medidas y métodos de acción, mediante qué enfoque, podemos mantener y consolidar el poder de la clase obrera en un territorio donde muchas nacionalidades viven lado a lado, con el núcleo central gran ruso, que antiguamente jugaba el papel de gran potencia entre estas nacionalidades, constituyendo menos de la mitad de la población total de la Unión? Es precisamente en el proceso de desarrollar la dictadura proletaria, en el curso de toda nuestra actividad de construcción del estado y de nuestra lucha cotidiana para mantener y consolidar el poder obrero, que en este momento nos vemos enfrentados de un modo más urgente que nunca con la cuestión nacional en toda su realidad viviente, sus manifestaciones concretas cotidianas en el estado y en la vida económica, cultural y de todos los días.

Y justo ahora, cuando el partido de conjunto está comenzando a presentar la cuestión en esta forma —y no puede ser presentada de otra manera— Ud. (pero desafortunadamente no es el único) declara con doctrinarismo ingenuo que la cuestión de la dictadura del proletariado es más importante que la cuestión nacional. Aún así, es precisamente en pos del destino de la dictadura del proletariado que estamos ahora en la práctica metiéndonos más profundamente (y en el futuro profundizaremos todavía más) en la cuestión nacional. ¿Qué significa la contraposición que Ud. hace? Sólo gente que no comprende la importancia de “Los factores nacionales en el estado y el partido”³ puede presentar la cuestión de esta manera. Y, en todo caso, todos aquellos que adoptan una actitud nihilista o despreciativa hacia la cuestión nacional de muy buena gana echarán mano a formulaciones como la suya. Volverle la espalda a las exigencias y a los intereses de las antiguas nacionalidades oprimidas, especialmente a aquellas que son atrasadas y están compuestas centralmente por campesinos, es una cosa muy simple y perfectamente fácil de hacer, especialmente si esta especie de indiferencia desganada puede ser recubierta con frases generales acerca del internacionalismo, acerca de que la dictadura del Partido Comunista es más importante que cualquiera de los problemas nacionales...

³ Esto es, la resolución referida más arriba, en la nota 2.

“A”: Como quiera, pero al presentar la cuestión de esta forma me parece como que estamos retrocediendo de una manera intolerable en dirección de las aldeas campesinas atrasadas de la periferia, y así corremos el riesgo de infligir un gran daño al centro proletario, sobre el cual nuestro partido y el poder soviético se apoyan. O bien yo no entendí nada de lo que dijo, o realmente Ud. se está desviando hacia las nacionalidades atrasadas, predominantemente campesinas.

“B”: Aquí está, por fin llegamos a ella –mi desviación campesina –; y yo esperaba esto, ya que todo bajo el sol, incluyendo los errores políticos, tiene su propia lógica... “una desviación en favor de las masas campesinas atrasadas” –¿pero escuchó lo que el Doce Congreso dijo sobre eso?

“A”: ¿Sobre qué?

“B”: Sobre las relaciones mutuas entre el proletariado y el campesinado –sobre el “nexo”⁴.

“A”: ¿El “nexo”? ¿Y qué tiene que ver eso con esto? Estoy absolutamente de acuerdo con el XII Congreso. El nexos entre el proletariado y el campesinado es la base de todo. La cuestión del nexos es la cuestión del destino de nuestra revolución. Quienquiera que está en contra del nexos está...

“B”: Sí, sí. ¿pero no piensa que la dictadura de la clase obrera y de nuestro partido es más importante para nosotros que el problema campesino y, en consecuencia, que la cuestión del nexos?

“A”: ¿Cómo es eso?

“B”: Es muy simple. Nosotros, el Partido Comunista, la vanguardia del proletariado, no podemos subordinar nuestros objetivos social-revolucionarios a los prejuicios, o incluso a los intereses del campesinado, que es una clase pequeño burguesa en toda su tendencia. ¿No es esto así, mi amigo izquierdista?

“A”: Pero discúlpeme esa sofistería eso es un asunto muy diferente, y no tiene nada que ver con esta cuestión. El nexos es nuestra base, nuestro cimiento. Lenin escribió que sin el nexos con el campesinado no llegaremos al socialismo; todavía más, que sin los logros debidos al nexos económico, el poder soviético será inevitablemente derrocado.

“B”: Eso es, precisamente. En consecuencia –¿creo que estará de acuerdo? – es absurdo, una muestra de analfabetismo político, contraponer el nexos con el campesinado a la dictadura del proletariado. Por supuesto que la dictadura del proletariado es la idea básica de nuestro programa, el criterio básico de nuestro estado y de nuestra labor de construcción económica. Pero el punto es que esta misma dictadura del proletariado es impensable sin ciertas relaciones mutuas y claras con el campesinado. Si Ud. separa el nexos con el campesinado de la cuestión de la

⁴ El “nexo” al que se refiere es la alianza obrero campesina, sobre la cual descansaba el poder soviético.

dictadura del proletariado, se queda, al menos en lo que concierne a este período histórico determinado, con una forma vacía, una abstracción sin sentido.

“A”: No tengo diferencias con Ud., ¿pero qué tiene que ver esto con nuestro asunto?

“B”: Está conectado de un modo muy directo y estrecho. En nuestra Unión Soviética el nexo con el campesinado supone no solamente un nexo con el campesinado gran ruso. Tenemos un numeroso campesinado no gran ruso, y está distribuido entre numerosos grupos nacionales. Para estos grupos nacionales cada cuestión nacional, política y económica es refractada a través del prisma de su lengua nativa, sus peculiaridades nacional-económicas y su idiosincrasia, y de su desconfianza nacional, que tiene sus raíces en el pasado. El idioma es el instrumento más básico, el más ampliamente abarcativo y el que penetra más profundamente, del nexo entre hombre y hombre y así entre clase y clase. Si bien en nuestras condiciones la cuestión de la revolución proletaria está, como Ud. dice, por encima de toda cuestión de las relaciones entre el campesinado y el proletariado, este último problema equivale, en más del 50%, a la cuestión de las relaciones entre el proletariado gran ruso, más avanzado y con más influencia, y las masas campesinas de las otras nacionalidades, que fueron oprimidas implacablemente en tiempos pasados y todavía recuerdan muy bien todo lo que sufrieron. Lo que está equivocado en su posición, mi amigo, es que todos sus argumentos supuestamente de izquierda, pero esencialmente nihilistas y a medio cocinar golpean no sólo a la cuestión nacional, sino también a la cuestión fundamental del nexo entre los obreros y los campesinos.

“A”: Pero mire, hubo un momento cuando nuestro ejército entró en Georgia para expulsar a los agentes mencheviques de los imperialistas sin esperar a que se lo pidiera primero este pueblo en cuestión, lo que significó una abierta ruptura del principio de autodeterminación. Y hubo un momento en que nuestro ejército avanzó sobre Varsovia...

“B”: Sí, por supuesto, esos momentos existieron, y yo los recuerdo muy claramente, y no los desapruero en lo más mínimo. Pero también hubo todo un período, no sólo momentos, cuando le confiscamos a los campesinos todo su excedente, y algunas veces lo que necesitaban para ellos mismos, por medio de la fuerza, sin renunciar a los métodos más extremos.

“A”: ¿Qué quiere decir con eso?

“B”: Lo que digo. La revolución no sólo se apoderó del excedente de los campesinos, con armas en la mano, sino que también introdujo un régimen militar en las fábricas y en las haciendas. Si no hubiéramos hecho esto en un período ciertamente muy agudo y muy grave, hubiéramos perecido. Pero si deseáramos aplicar estas medidas en condiciones donde una necesidad inexorable, de hierro, no las reclaman, sucumbiríamos todavía con mayor seguridad.

Esto se aplica también, por supuesto, a nuestra política hacia la cuestión nacional. La autodefensa revolucionaria exigió en cierto momento un golpe contra Tbilisi y una marcha sobre Varsovia. Hubiéramos sido unos penosos cobardes y unos traidores a la revolución (que incluye a la cuestión campesina y a la cuestión nacional) si hubiéramos retrocedido ante el fetiche vacío del “principio” nacional, ya que es perfectamente obvio que no había ninguna autodeterminación nacional real en Georgia bajo los mencheviques: el imperialismo anglo-francés ejercía un dominio irrestricto allí, y estaba gradualmente sujetando al conjunto del Cáucaso, y amenazándonos desde el sur. En la cuestión nacional, como en todas las otras, lo que nos importa a nosotros no son las abstracciones jurídicas, sino los intereses y las relaciones reales. Nuestra invasión militar de la Transcaucasia puede ser justificada, y ha quedado justificada ante los ojos del pueblo trabajador, en la medida en que le dio un golpe al imperialismo, y estableció las condiciones para una autodeterminación real, genuina para las nacionalidades del Cáucaso.

Si por culpa nuestra las masas populares de la Transcaucasia llegaron a contemplar nuestra interferencia militar como un acto de conquista, entonces esta interferencia se transformaría así en un crimen muy grande –no contra el “principio” abstracto de nacionalidad, sino contra los intereses de la revolución. Aquí tenemos una analogía completa con nuestra política campesina. La confiscación del excedente de los campesinos fue una cosa muy dura. Pero el campesinado la aceptó como algo justo, en la medida en que estaban convencidos que, tan pronto como las condiciones lo permitieran, el poder soviético pasaría a cumplir con su tarea básica –un alivio en toda la línea para la vida del pueblo trabajador, incluyendo a los campesinos.

“A”: Pero aún así, no puede negar que el principio de clase ocupa un lugar más alto para nosotros que el principio de autodeterminación nacional. Después de todo, eso es el ABC.

“B”: El terreno de los “principios” abstractos es siempre, mi querido amigo, el último refugio de aquellos que han perdido el rumbo sobre la tierra. Ya le he dicho que el principio de clase, si lo entiende de manera no idealista, sino de un modo marxista, no excluye sino que por el contrario, abarca la autodeterminación nacional. Pero a este último también lo entendemos no como un principio supra-histórico (basado en el modelo del imperativo categórico de Kant⁵) sino como el conjunto de las condiciones de vida reales y materiales que permite a las masas de las nacionalidades oprimidas enderezar la espalda, avanzar, apren-

5 El imperativo categórico de Emmanuel Kant (1724-1804) era el instrumento mediante el cual para él la razón práctica afirma su dominio sobre los impulsos naturales. El la describe así como “el deber de aquello que nunca ha sucedido”, la base de su teoría del libre albedrío.

der y desarrollarse, obteniendo acceso a la cultura mundial. Para nosotros, para todos los marxistas, debe estar más allá de toda discusión que sólo una aplicación coherente, es decir revolucionaria, del “principio” de clase puede asegurar la máxima realización del “principio” de autodeterminación nacional.

“A”: ¿Pero no dijo Ud. mismo, al explicar nuestra intervención en la Transcaucasia, que la defensa revolucionaria tiene prioridad entre nosotros por sobre el principio nacional?

“B”: Posiblemente lo hice, muy probablemente incluso. ¿Pero en qué condiciones y con qué sentido? En la lucha contra los imperialistas y los mencheviques, quienes transforman a la autodeterminación nacional en un absoluto metafísico, en la medida en que va dirigido contra la revolución, mientras que ellos mismos, por supuesto, pisotean la autodeterminación nacional. Nosotros le respondimos a los lamentables héroes de la Segunda Internacional que los intereses de la defensa de la revolución importaban más para nosotros que los fetiches jurídicos⁶; los reales intereses de las débiles nacionalidades oprimidas son más importantes para nosotros que cualquier otra cosa.

“A”: ¿Pero y qué hay acerca de mantener a las Fuerzas Rojas en la Transcaucasia, en el Turkestán y en Ucrania? ¿No es eso una violación de la autodeterminación nacional? ¿No hay una contradicción allí? ¿Y esto no se explica por el hecho que la revolución es para nosotros superior que la cuestión nacional?

“B”: Cuando el pueblo trabajador de esos países comprenda (y cuando nosotros hagamos todo lo que podamos para ayudarlos a comprender) que estas fuerzas están en su territorio sólo para reforzar su seguridad contra el imperialismo, no hay ninguna contradicción aquí. Cuando estas fuerzas no se regodean en insultar los sentimientos nacionales de las masas nativas, sino que, por el contrario, demuestran una preocupación puramente fraternal por ellas, no hay contradicción en esto. Finalmente, cuando el proletariado gran ruso hace todo lo que puede para ayudar a los elementos nacionales más atrasados de la Unión a tomar parte de la construcción del Ejército Rojo en forma conciente e independiente, para que puedan defenderse en primer lugar y por sobre todas las cosas con sus propias fuerzas, entonces esto debe significar la desaparición de incluso la menor sombra de contradicción entre nuestro programa nacional y lo que hacemos en la práctica.

Todas estas cuestiones serán resueltas, por supuesto, no sólo en función de nuestra buena voluntad, sino que es necesario que mostremos la máxima buena voluntad para su genuina resolución de una manera proletaria... Me acuerdo que leí hace dos años unos informes de un cierto ex general zarista al servicio

⁶ La respuesta de Trotsky está contenida en *La socialdemocracia y las guerras de intervención*, Londres, 1975 (antiguamente titulado *El rojo y el blanco*).

del poder soviético acerca de cómo los georgianos eran chauvinistas temerosos, cuán poco entendían el internacionalismo de Moscú, la cantidad enorme de regimientos Rojos que eran necesarios para contrarrestar el nacionalismo georgiano, azerbaijano, y todos los otros tipos de nacionalismo transcaucásico. Era bastante obvio que en el caso de este general, la actitud de gran potencia prepotente de antaño estaba apenas disfrazada bajo la nueva terminología. Y no tiene sentido esconder el pecado: este general no es una excepcionalidad. En la maquinaria administrativa soviética, incluyendo también a la maquinaria militar, las tendencias de este tipo son poderosas en grado extremo —y no sólo entre los ex generales—. Si éstas llegaran a tomar la delantera, la contradicción entre nuestro programa y nuestra política real llevaría inevitablemente a una catástrofe. Esta es la razón por la cual hemos planteado la cuestión nacional en forma aguda, para así concentrar los esfuerzos del partido en eliminar este peligro.

“A”: Está bien. Pero no obstante, ¿cómo explica el hecho de que aquellos mismos camaradas que comprenden plenamente la significación del nexo con el campesinado toman, al mismo tiempo, al igual que yo, una posición mucho más reservada en lo que concierne a la cuestión nacional, y contemplan a esta cuestión como algo exagerado y preñado de peligros de distorsiones en favor de la periferia atrasada?

“B”: ¿Cómo explico yo esta contradicción? Lógicamente ésta debe ser explicada por el hecho que no todo el mundo piensa las cosas adecuadamente. Pero una explicación lógica no es suficiente para nuestro propósito. La explicación política es que el rol dirigente dentro de nuestro partido lo juega —y en el período inmediato no puede más que jugarlo— su núcleo gran ruso, el cual a través de la experiencia de estos últimos cinco años ha sido perturbado completamente por la cuestión de las relaciones entre el proletariado gran ruso y el campesinado gran ruso, y la ha elaborado exhaustivamente. Por simple analogía extendemos estas relaciones al conjunto de nuestra Unión Soviética, olvidando o no tomando en cuenta del todo, que en la periferia de Rusia viven otros grupos nacionales con una historia diferente, un diferente nivel de desarrollo, y —lo que es más importante— con una gran cantidad de heridas por lo que han sufrido. El núcleo gran ruso del partido es, centralmente, todavía no muy consciente del aspecto nacional de la cuestión del nexo, y es todavía menos consciente de la cuestión nacional en todo su alcance. De aquí también se derivan las contradicciones de las que Ud. habla, que a veces son de carácter ingenuo, otras veces estúpidas, y a veces flagrantes. Y esta es la razón por la cual no son exageradas las decisiones del Doce Congreso del partido sobre la cuestión nacional. Por el contrario, responden a las necesidades más profundas de nuestra vida, y no sólo debemos adoptarlas, sino desarrollarlas todavía más.

“A”: Mientras que los comunistas del centro gran ruso llevan adelante una política correcta en la Gran Rusia, seguro que hay en otras partes de nuestra Unión comunistas locales que están llevando adelante el mismo trabajo en diferentes circunstancias nacionales? Esta es solamente una división natural e inevitable del trabajo. Los comunistas gran rusos deben pelear, y pelearán contra el chauvinismo de gran potencia, mientras que los comunistas de las otras nacionalidades luchan contra su propio nacionalismo local, que está dirigido sobre todo contra los rusos.

“B”: Lo que Ud. dice contiene sólo parte de la verdad, y las verdades a medias a veces nos llevan a conclusiones completamente falsas. Nuestro partido no es en absoluto una federación de grupos comunistas nacionales con una división del trabajo según sus rasgos nacionales respectivos. Si el partido estuviera construido así, esto sería extremadamente peligroso.

“A”: No estoy proponiendo nada de eso...

“B”: Porsupuesto que no. Pero si usted llevaría, desde desarrollada, hacia esa conclusión. Ud. insiste con que los comunistas gran rusos deben luchar contra el nacionalismo de gran potencia, y los comunistas ucranianos contra el nacionalismo ucraniano. Esto recuerda la fórmula de los espartaquistas al comienzo de la guerra: “El principal enemigo está en tu propio país”. Pero en ese caso era cuestión de una lucha de la vanguardia proletaria contra su propia burguesía imperialista, su propio estado militarista. Allí esta consigna tenía un contenido profundamente revolucionario. Por supuesto, la tarea de los revolucionarios alemanes era luchar contra el imperialismo de los Hohenzollern, denunciar el militarismo francés, etc. Sería sin embargo una distorsión completa de las perspectivas transferir este principio a las partes constituyentes de la Unión Soviética, ya que tenemos un solo ejército, una diplomacia unificada y, lo que es más importante de todo, un partido centralizado. Es perfectamente correcto que aquellos mejor dotados para combatir al nacionalismo georgiano sean los comunistas georgianos. Pero esta es una cuestión de tacto, no de principio. La raíz del asunto es la necesidad de comprender claramente los orígenes históricos del nacionalismo agresivo de gran potencia de los gran rusos y el nacionalismo defensivo de los pueblos pequeños. Es necesario apreciar las verdaderas proporciones entre estos factores históricos, y esta apreciación debe ser la misma en la mente de los gran rusos y de los georgianos y de los ucranianos, ya que estas mismas proporciones no dependen del enfoque subjetivo –local o nacional– sino que corresponden (y deben corresponder) al real equilibrio de las fuerzas históricas. El comunista azerbaijano trabajando en Bakú o en las áreas rurales musulmanas, y el comunista gran ruso que está trabajando en Ivanovo-Voznesensk, deben tener la misma concepción en lo que a la cuestión nacional concierne. Y esta concepción uniforme debe consistir en una actitud no uniforme

hacia el nacionalismo gran ruso y hacia el nacionalismo musulmán: en relación al primero, lucha implacable, severo desprecio, especialmente en aquellos casos donde se muestra en la esfera gubernamental y administrativa; en relación al segundo hay que hacer un trabajo educativo paciente, atento, y cuidadoso. Si un comunista en su puesto cierra los ojos a la cuestión nacional en todo su alcance, y comienza a luchar contra el nacionalismo (o frecuentemente, contra lo que a él le parece ser nacionalismo) mediante métodos sumarios y sobresimplificados, la negación intolerante, la persecución, la denuncia, etc., entonces quizás reúna a su alrededor a jóvenes activos, de “izquierda”, revolucionarios, subjetivamente dedicados al internacionalismo, pero nunca nos brindará un nexo confiable y duradero con las masas campesinas locales.

“A”: Pero son justo los “izquierdistas” de las repúblicas de frontera quienes exigen una solución más revolucionaria, más vigorosa a la cuestión agraria. Y, después de todo, ¿no es éste el puente principal hacia el campesinado?

“B”: Indudablemente la cuestión agraria, sobre todo en el sentido de la abolición de todos los remanentes feudales, debe ser resuelta en todas partes. Como ahora tenemos un Estado de la Unión ya firmemente establecido, podemos llevar adelante este acuerdo sobre la cuestión de la tierra con toda la resolución que ésta exige; por supuesto la resolución de la cuestión de la tierra es una tarea de las más importantes para la revolución... Pero la abolición de la gran propiedad terrateniente es un acto que es llevado adelante de un solo golpe, de una vez para siempre, mientras que lo que nosotros llamamos la cuestión nacional es un proceso muy largo. Después que la revolución agraria haya sido completada, la cuestión nacional no desaparecerá. Por el contrario, sólo entonces pasará a estar al frente. Y la responsabilidad por toda la escasez y todos los defectos, todas las injusticias y los casos de falta de atención o rudeza en relación a las masas nativas, serán atribuidas en sus mentes, y no sin razón, a Moscú. Es necesario en consecuencia que Moscú, como centro de nuestra Unión, sea invariablemente la iniciadora y la promotora de una política activa impregnada en toda la línea con una atención fraternal hacia todas las nacionalidades que componen la Unión Soviética. Hablar de exageración en esta conexión es realmente dar muestras de una completa falta de comprensión.

“A”: Hay una buena parte de verdad en lo que dice, pero...

“B”: ¿Sabe qué? Vuelva a leer otra vez la resolución del Doce Congreso ahora que hemos tenido esta charla, y entonces quizás, uno de estos días, volveremos a discutir estas cuestiones otra vez.

Sobre las tesis sudafricanas

León Trotsky

A la sección sudafricana¹

20 de abril de 1935

Es evidente que las tesis se escribieron basándose en un atento estudio de la situación económica y política de Sudáfrica y de la literatura marxista-leninista, especialmente la de los bolcheviques leninistas. La seria consideración científica de todos los problemas es una de las condiciones más importantes del éxito de una organización revolucionaria.

El ejemplo de nuestros amigos sudafricanos confirma una vez más el hecho de que en la época actual sólo los bolcheviques leninistas, es decir los revolucionarios proletarios coherentes, adoptan una actitud seria hacia la teoría, analizan la realidad y aprenden antes de ponerse a enseñar a los demás. La burocracia stalinista hace tiempo reemplazó el marxismo por una mezcla de ignorancia y desvergüenza.

En el siguiente artículo deseo hacer ciertas observaciones sobre el proyecto de tesis que servirá de programa al Partido de los Trabajadores de Sudáfrica. En ningún momento estas observaciones se oponen al texto de las tesis. Conozco demasiado poco las condiciones sudafricanas como para pretender dar una opinión concluyente sobre una serie de problemas políticos.

Únicamente en algunos puntos me veo obligado a manifestarme en desacuerdo con determinados aspectos del proyecto de tesis. Pero tampoco aquí, por lo que puedo juzgar desde lejos, tenemos diferencias de principios con los autores. Más bien se trata de algunas exageraciones polémicas producto de la lucha contra la perniciosa política nacional del stalinismo.

¹ Artículo publicado en *Workers Voice* (La Voz de los Trabajadores), Sudáfrica, noviembre de 1944; *International Socialist Review*, otoño de 1966. El Workers Party (Partido de los Trabajadores de Sudáfrica), elaboró para la discusión un documento programático; la respuesta de Trotsky plantea su posición sobre el problema nacional del país que en ese entonces, era colonia británica. Tomado de la versión publicada en *Escritos*, Ediciones Pluma, Bogotá, 1979, T. VI, V. 2, p. 380.

Pero es en interés de la causa no disimular ni siquiera las más leves inexactitudes del texto sino, por el contrario, plantearlas para que se discutan abiertamente y obtener así una redacción lo más clara y perfecta posible. Tal es el objetivo de estas líneas, dictadas por el deseo de brindar una ayuda a nuestros bolcheviques leninistas sudafricanos en la gran y responsable tarea a la que se hallan abocados.

Las posesiones sudafricanas de Gran Bretaña constituyen un dominio sólo desde el punto de vista de la minoría blanca. Desde la perspectiva de la mayoría negra, Sudáfrica es una colonia esclavizada.

No se puede pensar en ningún cambio social (en primer lugar en una revolución agraria) mientras el imperialismo británico retenga el dominio de Sudáfrica. El derrocamiento del imperialismo británico es tan indispensable para el triunfo del socialismo en Sudáfrica como en la propia Gran Bretaña.

Si, como es de suponer, la revolución comienza primero en Gran Bretaña, cuanto menos apoyo encuentre la burguesía inglesa en las colonias y dominios, incluso en una posesión tan importante como Sudáfrica, tanto más rápida será su derrota en su propio país. En consecuencia la lucha por la expulsión del imperialismo británico, sus instrumentos y sus agentes constituye una parte indispensable del Programa del partido proletario sudafricano.

La liquidación de la hegemonía del imperialismo británico en Sudáfrica puede producirse como consecuencia de la derrota militar de Gran Bretaña y la desintegración del imperio. En este caso, durante un período que difícilmente sea prolongado los sudafricanos blancos todavía podrían mantener su dominación sobre los negros.

Otra posibilidad, que en la práctica está ligada con la primera, es una revolución en Gran Bretaña y en sus posesiones. Las tres cuartas partes de la población sudafricana (casi seis millones sobre un total de cerca de ocho) no son europeas. Es inconcebible una revolución victoriosa sin el despertar de las masas nativas. A la vez eso les dará lo que hoy les falta, confianza en sus propias fuerzas, una conciencia personal más elevada, un nivel cultural superior.

En estas condiciones, la república sudafricana surgirá antes que nada como una república "negra"; por supuesto esto no excluye la total igualdad para los blancos o las relaciones fraternales entre ambas razas; dependerá fundamentalmente de la conducta que adopten los blancos. Pero es obvio que la mayoría predominante de la población, liberada de su dependencia esclavizante, pondrá su impronta en el Estado.

Dado que una revolución victoriosa cambiará radicalmente no sólo la relación entre las clases sino también la relación entre las razas, y garantizará a los negros el lugar que les corresponde en el Estado de acuerdo a su número, la revolución social tendrá en Sudáfrica también un carácter nacional.

No tenemos la menor razón para cerrar los ojos ante este aspecto de la cuestión o para disminuir su importancia. Por el contrario, el partido proletario, abierta y audazmente, en las palabras y en los hechos, tiene que tomar en sus manos la solución del problema nacional (radical).

No obstante, el partido proletario puede y debe resolver el problema nacional con sus propios métodos. El arma histórica para la liberación nacional sólo puede ser la lucha de clases. Ya en 1924 la Comintern transformó el programa de liberación nacional de los pueblos coloniales en una hueca abstracción democrática que se eleva por sobre la realidad de las relaciones de clase. En la lucha contra la opresión nacional las distintas clases se liberan (circunstancialmente) de sus intereses materiales y se convierten en simples fuerzas “antiimperialistas”.

Para que estas espirituales “fuerzas” cumplan valientemente con el objetivo que les asigna la Comintern, se les promete como recompensa un espiritual Estado “nacional-democrático”, con la inevitable referencia a la fórmula de Lenin: “dictadura democrática del proletariado y del campesinado”.

Las tesis señalan que en 1917 Lenin descartó abiertamente, de una vez y para siempre, la fórmula de “dictadura democrática del proletariado y del campesinado” como condición necesaria para la solución del problema agrario. Esto es totalmente correcto.

Pero para evitar malentendidos tenemos que agregar: a) Lenin siempre habló de una dictadura revolucionaria democrático burguesa y no de un espiritual Estado “del pueblo”; b) en la lucha por la dictadura democrático burguesa, no planteó el bloque de todas las fuerzas antizaristas sino que llevó a cabo una política proletaria de independencia de clase.

El bloque “antizarista” era la idea de los socialrevolucionarios rusos y de los kadetes de izquierda, es decir de los partidos de la pequeña y mediana burguesía. Los bolcheviques siempre libraron una lucha irreconciliable contra estos partidos.

No podemos estar de acuerdo con la forma en que se expresan las tesis cuando afirman que la consigna de “república negra” es tan perniciosa para la causa revolucionaria como la consigna “Sudáfrica para los blancos”. Mientras que con la última se apoya la opresión más total, con la primera se dan los pasos iniciales hacia la liberación.

Tenemos que aceptar resueltamente y sin reservas el absoluto e incondicional derecho de los negros a la independencia. La solidaridad entre los trabajadores negros y blancos sólo se cultivará y fortalecerá en la lucha común contra los explotadores blancos.

Es posible que después del triunfo los negros no crean necesario formar un Estado negro separado en Sudáfrica. Por supuesto que no los obligaremos

a implantarlo. Pero que tomen su decisión libremente, en base a su propia experiencia, no obligados por el sjambok (látigo) de los opresores blancos. Los revolucionarios proletarios nunca deben olvidar el derecho de las nacionalidades oprimidas a la autodeterminación, incluso a la separación plena, ni la obligación del proletariado de la nación opresora de defender este derecho con las armas en la mano si fuera necesario.

Las tesis señalan muy correctamente que en Rusia fue la Revolución de Octubre la que solucionó el problema nacional. Los movimientos democráticos nacionales eran impotentes de por sí para liquidar por su cuenta la opresión nacional del zarismo. Sólo porque el movimiento de las nacionalidades oprimidas y el movimiento agrario del campesinado dieron al proletariado la posibilidad de tomar el poder y establecer su dictadura, la cuestión nacional y el problema agrario encontraron una definitiva y audaz solución.

Pero esa conjunción de los movimientos nacionales con la lucha del proletariado por el poder fue políticamente posible debido a que los bolcheviques durante toda su historia libraron una lucha irreconciliable con los opresores gran rusos, apoyando siempre y sin reservas el derecho de las naciones oprimidas a su autodeterminación, incluso a la separación de Rusia.

Sin embargo, la política de Lenin respecto a las naciones oprimidas no tenía nada en común con la política de los epígonos. El Partido Bolchevique defendió el derecho a la autodeterminación de las naciones oprimidas con los métodos de la lucha de clases proletaria, rechazando totalmente la charlatanería de los bloques “antiimperialistas” con los numerosos partidos nacionales pequeñoburgueses de la Rusia zarista (el Partido Socialista Polaco [PPS, partido de Pilsudsky en la Polonia zarista], Dashnaki en Armenia, los nacionalistas ucranianos, los judíos sionistas, etcétera).

Los bolcheviques siempre desenmascararon implacablemente a estos partidos, así como a los socialrevolucionarios rusos, por sus vacilaciones y su aventurerismo, pero especialmente por su mentira ideológica de estar por encima de la lucha de clases. Lenin no cejó en su crítica intransigente aún cuando las circunstancias lo obligaron a concluir con ellos tal o cual acuerdo episódico, estrictamente práctico.

Quedaba fuera de toda discusión cualquier alianza permanente bajo la bandera del “antizarismo”. Sólo gracias a esta irreconciliable política de clase logró el bolchevismo, en el momento de la Revolución, desplazar a los mencheviques, a los socialrevolucionarios, a los partidos pequeñoburgueses nacionales y nuclear alrededor del proletariado a las masas campesinas y a las nacionalidades oprimidas.

“No debemos –dicen las tesis– competir con el Congreso Nacional Africano² con consignas nacionalistas para ganar a las masas nativas”. La idea en sí misma es correcta, pero hay que ampliarla concretamente. Como no estoy suficientemente al tanto de las actividades del Congreso Nacional, no puedo más que basarme en analogías para delinear una política respecto a él; desde ya aclaro que estoy dispuesto a introducir en mis recomendaciones todas las modificaciones necesarias.

1. Los bolcheviques leninistas deben salir en defensa del Congreso, tal como éste es, en todos los casos en que lo ataquen los opresores blancos y sus agentes chovinistas en las filas de las organizaciones obreras.

2. Los bolcheviques leninistas han de dar más importancia a las tendencias progresivas del programa del Congreso que a sus tendencias reaccionarias.

3. Los bolcheviques leninistas denunciarán ante las masas nativas la incapacidad del Congreso de lograr la concreción incluso de sus propias reivindicaciones, debido a su política superficial y conciliadora. A diferencia del Congreso, los bolcheviques leninistas llevan adelante un programa revolucionario de lucha de clases.

4. Son admisibles los acuerdos episódicos con el Congreso, si las circunstancias obligan a tomarlos, sólo dentro del marco de tareas prácticas estrictamente definidas, manteniendo la independencia total y absoluta de nuestra organización y nuestra libertad de crítica política. Las tesis no plantean como consigna política fundamental un “Estado nacional-democrático” sino un “Octubre” sudafricano. Demuestran convincentemente que :

a) en Sudáfrica el problema nacional y el problema agrario coinciden básicamente.

b) Ambos problemas sólo se podrán resolver de manera revolucionaria.

c) La solución de estos problemas lleva inevitablemente a la dictadura del proletariado, que dirigirá a las masas campesinas nativas.

d) La dictadura del proletariado abrirá una era de régimen soviético y reconstrucción socialista. Esta conclusión es la piedra angular de toda la estructura del programa. En esto estamos en total acuerdo.

Pero hay que llevar a las masas a esta formulación “estratégica” general por medio de una serie de consignas tácticas. En cada etapa determinada sólo se podrá elaborar estas consignas en base a un análisis de las circunstancias concretas de la vida y de la lucha del proletariado y del campesinado y del conjunto de la

² El African National Congress, ANC (Congreso Nacional Africano), formado en 1913, fue la primera organización sudafricana que planteó un programa basado en la unidad bantú, en la igualdad política, económica y social entre negros y blancos, en la abolición de las barreras del color y de cualquier forma de discriminación racial contra los no europeos.

situación interna e internacional. Sin profundizar en esta materia, quiero encarar brevemente las relaciones recíprocas entre las consignas nacionales y las agrarias.

Las tesis señalan varias veces que se debe privilegiar las reivindicaciones agrarias por sobre las nacionales. Esta es una cuestión muy importante, que merece un serio análisis. Dejar a un lado o debilitar las consignas nacionales para no chocar con los chovinistas blancos de las filas de la clase trabajadora sería, por supuesto, un oportunismo criminal, totalmente ajeno a los autores y partidarios de las tesis. Esto surge claramente del contexto de las tesis, imbuidas del espíritu del internacionalismo revolucionario.

Las tesis plantean de manera admirable que a esos “socialistas” que luchan por los privilegios de los blancos “tenemos que señalarlos como los mayores enemigos de la revolución”. Por lo tanto debemos buscar otra explicación, brevemente señalada en el mismo texto: las masas campesinas nativas atrasadas sienten mucho más directamente la opresión agraria que la opresión nacional.

Es muy posible. La mayor parte de los nativos son campesinos; el grueso de la tierra está en manos de una minoría blanca. Durante su lucha por la tierra, los campesinos rusos depositaron mucho tiempo su fe en el zar y se negaban obstinadamente a sacar conclusiones políticas.

Hubo un período muy prolongado en que el campesino sólo aceptó la primera parte de la consigna tradicional de la intelectualidad revolucionaria, “Tierra y Libertad”. Fueron necesarias décadas de malestar rural y la influencia y la acción de los trabajadores urbanos para que el campesinado relacionara ambas consignas.

El pobre bantú esclavizado difícilmente deposite más esperanzas en Mac Donald que en el rey británico. Pero este gran atraso político también se refleja en la falta de conciencia nacional. A la vez siente muy agudamente la opresión fiscal y la del terrateniente. Dadas estas condiciones, la propaganda puede y debe partir ante todo de las consignas de revolución agraria, para llegar así, paso a paso, a través de la experiencia de la lucha, a que el campesinado extraiga las necesarias conclusiones políticas y nacionales.

Si estas consideraciones hipotéticas son correctas, entonces más que el programa mismo nos interesan las vías y medios de llevar este programa a la conciencia de las masas nativas.

Teniendo en cuenta la pequeña cantidad de cuadros revolucionarios con que contamos y la extrema dispersión del campesinado, en el futuro inmediato, al menos, sobre éste podrán influir fundamentalmente, si no exclusivamente, los obreros avanzados. En consecuencia, es muy importante educar a los obreros avanzados en la clara comprensión del significado de la revolución agraria para el destino histórico de Sudáfrica.

El proletariado del país está constituido por parias negros atrasados y una privilegiada, arrogante, casta de blancos. Aquí reside la principal dificultad. Como lo plantean correctamente las tesis, las convulsiones económicas del capitalismo putrefacto tienen que sacudir brutalmente las viejas barreras y facilitar la confluencia revolucionaria.

De todos modos, el peor crimen de parte de los revolucionarios sería hacer la menor concesión a los privilegios y prejuicios de los blancos. Quien le da aunque sea el dedo meñique al demonio del chovinismo está perdido.

El partido revolucionario tiene que plantearle a todo obrero blanco la siguiente alternativa: o con el imperialismo británico y la burguesía blanca de Sudáfrica, o con los trabajadores y campesinos negros contra los señores feudales y esclavistas blancos y sus agentes en las filas de la clase obrera.

El derrocamiento de la dominación británica sobre la población negra de Sudáfrica no significará, por supuesto, la ruptura económica y cultural con la ex madre patria si ésta se libera de la opresión de sus bandidos imperialistas. La Inglaterra soviética podrá ejercer una poderosa influencia económica y cultural sobre Sudáfrica a través de los blancos que en los hechos, en la lucha real, ligaron su destino al de los actuales esclavos coloniales. Esta influencia no se apoyará en la dominación sino en una recíproca cooperación proletaria.

Pero posiblemente será mucho más importante la influencia de la Sudáfrica soviética sobre el conjunto del continente negro. Ayudar a los negros a alcanzar a la raza blanca para ascender con ella a nuevas cimas culturales será uno de los grandes y nobles objetivos del socialismo victorioso.

Para concluir quiero decir unas palabras sobre el problema de la organización legal o ilegal, en lo que hace a la formación del partido.

Las tesis subrayan correctamente la ligazón inseparable entre organización y tareas revolucionarias, y la necesidad de complementar el aparato legal con un aparato ilegal. Por supuesto, nadie propone crear un aparato ilegal para que cumpla las funciones que en las condiciones actuales puede llevar a cabo un aparato legal.

Pero si se aproxima una crisis política hay que crear núcleos ilegales especiales del partido que se desarrollarán en tanto las circunstancias lo requieran. Una parte del trabajo, y por cierto muy importante, en ninguna situación puede llevarse a cabo abiertamente, ante los ojos de los enemigos de clase.

Sin embargo, en la etapa actual la forma más importante de trabajo legal o semilegal de los revolucionarios es el que se desarrolla en las organizaciones de masas, especialmente en los sindicatos. Los dirigentes sindicales son la policía oficiosa del capitalismo y combaten despiadadamente a los revolucionarios.

Tenemos que ser capaces de trabajar en las organizaciones de masas y evitar caer bajo los golpes del aparato reaccionario. Esta es una parte importante

—para este período la más importante del trabajo ilegal. Un grupo revolucionario que actúa en un sindicato, si aprendió en la práctica todas las normas conspirativas necesarias, podrá clandestinizar su trabajo cuando las circunstancias lo exijan.



Este libro se terminó de imprimir
en el mes de noviembre de 2010,
en artes gráficas COMPAZ,
Otero de la Vega Esq. Francisco Pizarro, n°1589,
La Paz, Bolivia.