

Bolivia

Entre la hibridez del mundo agrario y su idealización populista

por JAVO FERREIRA



INTRODUCCIÓN

El abrumador triunfo de Evo Morales en Bolivia el pasado 6 de diciembre, superando el 62% de los votos, tiende a consolidar el rumbo establecido hace 4 años luego del desvío del proceso revolucionario de octubre de 2003 y mayo-junio de 2005. En los últimos 4 años y sorteando fuertes enfrentamientos con lo más rancio de la reacción pro imperialista y terrateniente, el gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera (AGL) han logrado paulatinamente sentar las bases para la construcción de un nuevo sistema político, legal e institucional alejando el fantasma de la guerra civil de los últimos años. Esta reconstrucción del Estado burgués semi-colonial boliviano, pese a importantes y ocasionales fricciones con el imperialismo, ha sido llevada adelante en nombre de la llamada lucha contra la herencia colonial del racismo, idealizando formas de organización social, costumbres e idioma de los pueblos originarios. Sin embargo, esta “lucha” ha sido llevada a cabo sin afectar los intereses económico sociales de los portadores del racismo, es decir, empresarios, banqueros y terratenientes. En los últimos 4 años se han firmado nuevos contratos

con multinacionales petroleras y mineras como los yacimientos de cobre, hierro o litio, o se han repartido 1 millón de tierras fiscales a los Sin Tierra, sin afectar la fértil propiedad terrateniente. Aun así, hay quienes opinan, siguiendo a Evo Morales y AGL, que la construcción de un nuevo Estado Nacional, que pretende dar pasos en la descolonización de la sociedad boliviana sobre la base de políticas interculturales, sería una etapa previa, junto con el desarrollo de un “Capitalismo Andino”, de lo que ha dado en llamarse “Socialismo comunitario” o “Socialismo del siglo XXI”.

Por primera vez, luego de 500 años, pareciera que los pueblos indígenas toman un rol protagonista y decisivo en la construcción del Estado, asentado sobre el reconocimiento del carácter nacional de los 36 pueblos originarios que contiene Bolivia. Mientras el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), luego de expropiar la Revolución del '52, intentó “ciudadanizar” a los indígenas sobre la base de la homogenización en la “Bolivianidad”, disolviendo o folklorizando sus formas de organización económica y política, y vaciando de contenido diversas prácticas culturales; hoy el MAS de Evo Morales pretende “ciudadanizar” sobre la base del reconocimiento de las diferencias nacionales y culturales. Al igual que el MNR, que pregonaba explícitamente la alianza de clases, hoy la complementariedad de los opuestos¹, propia de la cosmovisión indígena, es refuncionalizada para llevar adelante una política de colaboración con la burguesía y los terratenientes.

En esta labor, el equipo de gobierno intenta reconstruir conceptualmente la realidad, como si la misma fuera el producto de la superposición de diversas formas y lógicas productivas, las cuales estarían oprimidas por el capital, pero se mantendrían a sí mismas como formas casi puras. Esta visión que se asemeja a la superposición de las capas tectónicas, ha intentado negar la hibridación o su orgánica articulación con la economía capitalista. Esta operación tiene la ventaja de crear una falsa dicotomía entre lo “Indio” y lo “Occidental”, no pone en primer lugar la lucha contra el capital, sino el “Diálogo” intercultural y, por lo tanto, la reingeniería institucional que permita desarrollar tal diálogo, como es la nueva figura de las autonomías indígenas, reconociendo algunos derechos de los pueblos originarios.

Sin embargo, no está demás decir que, si bien esta es la operación ideológica y parte del discurso cotidiano de las esferas de poder en Bolivia, eso no significa que el equipo de gobierno pretenda realmente volver ni al Tawantinsuyo como ingenuamente pensaron algunos², ni que su objetivo sea el socialismo comunitario. Hoy toda la práctica política del actual gobierno es profundamente mercantilista en el tema de la tierra, aunque la misma se presente como “comunitaria”³. Este artículo representa un resumen de un trabajo más extenso próximo a publicarse en la revista *Lucha de*

1 Esta cosmovisión, (chacha-warmi, hombre-mujer, arriba-abajo, etc.) es propia de una dialéctica de contrarios, no antagonicos, sino complementarios.

2 Ingenuamente con respecto al discurso oficial, y sectariamente en cómo percibe el pueblo indígena este discurso. Ver por ejemplo, la polémica del Partido Obrero de Argentina con la LOR-CI/PTS: “El indigenismo de Morales es profundamente reaccionario en cuanto propugna un retorno imposible a las formas precapitalistas de producción. Por eso, él representa al viejo incario, al que no se resistió a la invasión de los conquistadores y fue tras ellos de la mano de los kurakas, de los caciquejos”, “La ‘refundación’ que no es”, *Prensa Obrera* online N° 4, 28 de enero de 2009.

3 A modo de ejemplo ver: “El gobierno interrumpe la reforma agraria comunitaria y adopta una política de tierras privatizadora”, *Bolpress*, enero de 2010.

Clases de la Liga Obrera Revolucionaria por la Cuarta Internacional (LOR-CI), con el cual intentamos desmitificar algunas ideas como la forma comunal de organización del trabajo, y revalorizar el marxismo, no sólo como método de análisis sino como instrumento de combate por una genuina sociedad socialista.

LA ECONOMÍA COMUNAL Y SUS CARACTERÍSTICAS CENTRALES

Objeto de una enorme idealización en la construcción de los populismos bolivianos, es el rol que cumple la comunidad campesina y aquellas formas de propiedad colectiva de la tierra junto a la organización del trabajo basada en el usufructo individual de la misma.

Para comprender la magnitud y la influencia de la propiedad comunitaria en Bolivia, debemos recurrir a los balances oficiales del INRA y el extinto CNRA⁴. 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”⁵. Según la misma fuente: 12,2 millones de hectáreas, fueron distribuidas en 600.000 unidades familiares tanto de comunarios como de pequeños propietarios. Pese a todas las medidas políticas, administrativas y legales tomadas a lo largo de la historia para disolver la comunidad, el grueso de la propiedad agraria en los andes peruanos y bolivianos es de carácter comunal, con diversas formas y grados de relacionamiento con la producción y el mercado capitalista. Si la propiedad es comunal, eso no significa directamente que el *conjunto* del proceso productivo sea colectivo, ni tampoco que se dividan las utilidades colectivamente, ya que la *posesión o tenencia* de determinados espacios de la tierra cultivable son de carácter privado o familiar. Como una primera definición: “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 (...) Para hablar de tenencia de tierra y otros recursos naturales, debemos prestar atención a las normas comunales basadas en los ‘usos y costumbres’ de las comunidades campesinas (...)”⁶.

Establecida esta 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 gestión de cómo acceder a una determinada porción de tierra destinada a la producción

4 Instituto Nacional de Reforma Agraria y Consejo Nacional de Reforma Agraria, respectivamente.

5 *La Nueva Política de tierras – Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*, Viceministerio de Tierras, marzo de 2008, Pág.9.

6 Keiko Cchisaka, *Tesis de Grado*, UMSS, Cáp. II, (CENDA, CESU, 2003:27).

agrícola. Existen varias modalidades siendo el primer requisito para acceder a tierras de la comunidad, ser parte de la 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 agrario⁷. 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 a 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 consentimiento de la comunidad, y haber intentado previamente transferir estos derechos y obligaciones a miembros o parientes de comunarios del lugar. Como vemos la lógica mercantil se encuentra presente, sin embargo la misma está combinada con formas de propiedad que no son propias 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”⁸.

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, 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”⁹ y el arrendamiento de tierras.

Estos derechos al interior de la comunidad como es el usufructo y posesión de la tierra, implican obligaciones para con la comunidad, que abarcan desde el trabajo colectivo para las tareas escolares, infraestructura de los centros de salud, además de labores que pueden estar vinculadas a seguridad, justicia comunitaria o incluso de movilización por diversas demandas que sean claves para la comunidad.

En las líneas siguientes queremos bosquejar rápidamente cuál es la situación de las comunidades campesinas, y cuál su grado de interrelacionamiento con el mercado.

7 “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”. Keiko Cchisaka, op.cit.

8 Ídem.

9 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 el producto final se “parte” en porciones iguales para ambos. Esta modalidad evidencia ya una mercantilización rentista de la tierra.

Si para lograr una mejor comprensión nos hemos visto obligados a fragmentar en la exposición distintos aspectos de la vida comunal, esto no significa que deban comprenderse de esa manera, sino que debemos abordar la vida y las cuestiones comunales como una totalidad, en donde existe una profunda interrelación entre las formas de propiedad y posesión de la tierra y la organización del trabajo (aynuqas o mantas) que se desprende de esta forma de propiedad, así como los componentes culturales que cumplen un rol importantísimo en todo el proceso de producción agrícola, como son las formas de reciprocidad y cooperación (Ayni, Minka, Mita, etc.). En las líneas siguientes, plantaremos brevemente, los rasgos centrales que a lo largo de la historia nacional fueron dando forma a la comunidad andina actual.

EL SISTEMA DE HACIENDA Y LA REFORMA AGRARIA DE 1953

El desarrollo de un nuevo patrón de acumulación basado en el estaño luego del agotamiento del ciclo de la plata, permitió prescindir al Estado boliviano de lo que hasta entonces se conocía como “tributo o impuesto indígena”. Con la “Ley Exvinculación” en 1874, la expropiación de tierras comunales dio saltos importantes que prepararon los levantamientos indígenas de fines de siglo XIX, como el de Zarate Willka en medio de la guerra federal. La particularidad de este saqueo, es que se dio con una lógica absolutamente rentista: la clase dominante de la andina república, no pretendía industrializar el agro, sino que lo que buscó era la tierra, pero con las comunidades dentro, con el objetivo de obtener una renta en especie y en trabajo de los indígenas.

Si este fenómeno, comunidades dentro de haciendas, se arrastraba y formaba parte de la cotidianeidad colonial y republicana, con la Ley de Exvinculación se dio un salto 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 Silvia Rivera, en *Oprimidos pero no Vencidos*, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, el movimiento indígena y con ellos las comunidades fueron víctimas de una triple ofensiva, por el monopolio político ejercido por la clase dominante mediante el voto calificado, al cual 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.

Aunque siglos atrás se había quebrado el sistema de control vertical de los pisos ecológicos¹⁰, las comunidades lograron sobrevivir al interior de las haciendas¹¹. Con-

10 Cuando hoy se habla de pisos ecológicos, se hace referencia a la diferencia altitudinal en un territorio continuo, 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 y que permitían a las comunidades obtener productos de diversas especies, que de hecho pusieron un serio límite al desarrollo de una economía mercantil.

11 Esto es lo que ha llevado a afirmar, no sin cierta superficialidad y vulgaridad, que en estas tierras existía una economía “feudal”. Las diversas variantes del stalinismo criollo, ya sea en su primera versión como fue el Partido de Izquierda

tradictoriamente, 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 de varias lógicas productivas en función de la reproducción del capital general 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. Una intensa lucha legal estará acompañada por recurrentes levantamientos en diversas regiones del altiplano y valles.

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”¹². Será esta movilidad, así como el surgimiento de los gobiernos nacionalistas que permitirán un salto del ámbito local al nacional en las luchas indígenas y comunales, primero con el congreso del pueblo Quechua y luego en 1945 con el primer congreso indígena en el que participará Villarroel.

Este sistema de hacienda se desarrolló como una excrescencia, que agravó aun más los rasgos parasitarios, esencialmente consumistas de la clase dominante nacional, llevando a que antes de la Revolución del ‘52, todo el arco iris político hablara no sin cierta demagogia, de liquidar el sistema de hacienda.

Posteriormente el MNR, con su reforma agraria del ‘53, dio uno de los golpes más importantes a la propiedad comunal al impulsar la titulación individual de tierras, 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, organizado en sindicatos y milicias, que garantizaban el cumplimiento de esta política. La reforma terminaba con el sistema de hacienda en el occidente del país, habilitaba sin ningún tipo de

Revolucionaria (PIR) y luego el Partido Comunista de Bolivia (PCB) han afirmado esto con el objetivo de apoyar el avance capitalista primero de republicanos burgueses, liberales, y luego con nacionalistas, también burgueses. 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 siervo 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. Cuando Mariategui utiliza este término es para subrayar lo atrofiada de la formación económica 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.

12 Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, HISBOL, CSUTCB, La Paz, 1984.

restricción el acceso de los comunarios y pequeños propietarios a los mercados locales que emergieron, acompañado todo esto de una intensa labor de ciudadanía 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 y se los intentó reemplazar por el sindicato como forma de organización.

La Revolución del '52 que había sido llevada adelante por un combativo movimiento obrero, encabezado por mineros y fabriles, mientras los jefes del MNR huían desparvoridos ante el virtual fracaso de su intentona golpista, produjo, contradictoriamente, las condiciones para que el MNR pudiera desplegar su estrategia de construcción de un Estado-Nación¹³, creando la ilusión de la integración del indio al Estado, 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 de esta región, a los que se concentró en reducciones como mano de obra gratuita de las nuevas haciendas, debido a que se los consideraba “salvajes”. Hasta el día de hoy miles de miembros de la Asamblea del Pueblo Guaraní se encuentran, por ejemplo, en Alto Parapeti y en el chaco chuquisaqueño en condiciones de servidumbre y semiesclavitud.

Con el inicio del ciclo neoliberal en los años '90, mediante la Ley Inra y la Ley de Participación popular, se dio un nuevo salto en los intentos de disolución de la comunidad buscando avanzar en la mercantilización de las tierras. Con la ley de Participación popular se busca, por un lado, 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.

EL SURGIMIENTO DEL “NACIONALISMO INDÍGENA”

Consideramos necesario analizar las consecuencias que tuvo la Revolución del '52 sobre el movimiento indígena, debido a que fenómenos indianistas o indigenistas, relativamente importantes en la política nacional, 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 quienes descubrieron que el discurso “integracionista” y modernizador del MNR sólo significaba una nueva forma de discriminación y opresión de los pueblos originarios.

Las reformas impulsadas por el movimientismo, no sólo 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, la ausencia de créditos a las comunidades que imposibilitaron llevar adelante una reconversión del sistema de producción extensiva a una modalidad de tipo intensiva; el MNR sembró el mi-

13 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, www.lorci.org.

nifundio y una creciente pobreza en todo el mundo agrario nacional. Esta situación empujó a las nuevas generaciones hacia zonas de colonización o la migración a las ciudades, a las que se veía como el vehículo obligado de ascenso social¹⁴. Si esta era la imagen que el movimiento campesino tenía de todo el período 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 continua reproduciendo los viejos esquemas jerárquicos de poder sustentados en el racismo” y “(...) 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 domésticas (...) las mismas mujeres criollas –que muchas veces se llaman a sí mismas feministas– someten a sus sirvientas a una vida un poquito mas allá de la de un animal doméstico, 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.”¹⁵ Es decir que al minifundio, al empobrecimiento de tierras, al pongueaje político, los cuales se hicieron hegemónicos en el agro occidental del país, se sumaba ahora que el indígena dejaba de ser campesino veía cómo las prácticas racistas y discriminatorias eran “revalorizadas” por la clase dominante y reproducidas en todo el mundo urbano. Incluso prácticas discriminatorias hacia los indígenas florecerán al interior de la Central Obrera Boliviana (COB) y de muchos organismos sindicales, alimentados por la corrupta burocracia lechinista y una lamentable política de las organizaciones, que como el Partido Obrero Revolucionario (POR), no pudieron superar el sindicalismo maximalista y el corporativismo estrecho, ya que para tal práctica no hacía falta sostener una política de unidad del movimiento obrero con el movimiento indígena y campesino¹⁶.

No por casualidad será a mediados de los años ’60 cuando se inicia el resurgimiento del nacionalismo indígena, que esta vez no tendrá la defensa de las tierras como eje articulador sino que serán todos los aspectos culturales. 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

14 “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.”. Felix Patzi Paco, *Insurgencia y Sumisión, movimientos sociales e indígenas*, La Paz, Muela del Diablo, 2008.

15 Idem, Págs. 36-39.

16 “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 más 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 más 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’”. Silvia Rivera Cusicanqui, op.cit.

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 urbana¹⁷.

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 recuperando 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, estableciendo lazos e institucionalizando sus relaciones con el mundo agrario, idealizando las formas comunales, siendo las ciudades las que redefinirán las demandas económicas sociales del movimiento indígena, como ser trabajo, salario, igualdad de oportunidades laborales y de estudio, etcétera.

Si en los tiempos de Mariátegui se planteó que el problema indígena era el problema de la tierra, hoy tenemos que decir que la cuestión indígena sólo puede resolverse en una profunda imbricación con la cuestión de “clase”, con la cuestión “social”. El 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 como parte de la élite dominante, como por ejemplo los Víctor Hugo Cárdenas, los Fernando Untoja, y tantos otros que prefieren mantener el Estado actual antes que perder sus privilegios. 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 legada por la colonia y refuncionalizada permanentemente por la “República” y la “bolivianidad”. No hay posibilidad de avanzar en una genuina descolonización, evitando la revolución socialista.

AYNUQAS VS. PARCELAS

Las aynuqas¹⁸ son los espacios físicos de propiedad comunal en las que se concentra la producción. Cada comunidad puede poseer varias aynuqas, la gran

17 “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, formó 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 nutría 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)”. Silvia Rivera Cusicanqui, *op.cit.*

18 ‘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 ínterdigitación de las asignaciones familiares en las aynuqas genera lazos de solidaridad y cooperación entre las familias, reforzando la cohesión interna de la comunidad.”, Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*

mayoría de las cuales se encuentra en descanso mientras una es cultivada por toda la comunidad. 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 están 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 pre industrial, producto de la minifundización del agro occidental, actualmente 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 tierras¹⁹.

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 otras²⁰, se suma que, debido al crecimiento demográfico²¹ y el límite objetivo-físico de la tierra, el tiempo de descanso de la aynuqa se viene reduciendo hasta llegar a descansar entre 8 y 10 años, cuando según los abuelos de los comunarios, antes podía llegar hasta 20 años. Esta situación aumenta la degradación del suelo y la reducción paulatina de fertilidad. 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, en el pastoreo vemos que también los más beneficiados son los comuneros con mayor cantidad de ganado²².

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 otro. 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 desestructuración de la comunidad, donde los que poseen menos “capital” buscan 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.

19 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 tienen que ser un cuarto de hectárea. Por eso para el año estoy pensando cambiar con otras qallpas en un solo lugar, a ver si hay caso”. Félix Patzi Paco, *Economía Comunera y la explotación capitalista*, Edit. Edcom, Pág. 71.

20 “Este fraccionamiento (de las parcelas N. de R.) 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, op.cit.

21 Existe crecimiento demográfico acompañado de un decrecimiento porcentual. Hoy el peso del mundo urbano tiene tendencia a crecer aceleradamente.

22 “Los pastos comunales, sólo 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”. Félix Patzi Paco, *Economía Comunera y la explotación capitalista*, Edit. Edcom, Pág. 73.

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

Vemos cómo la economía capitalista refuncionaliza formas de propiedad y organización de otros modos de producción, en función de la reproducción del capital y el desarrollo del mercado. Aquí no hay un antagonismo radical entre economía comunal y economía capitalista, lo que hay es una relación de interdependencia, e incluso más que eso, ya que la economía comunal y su sistema de ayuqas forma parte *orgánica* de la particular formación económica-social capitalista y rural de los Andes. Esta organicidad, es dinámica, con fuertes tendencias a la disolución, ya que en la medida que aumenta el número de “agregados” de cualquier comunidad, y se acentúa el empobrecimiento del suelo, las fuerzas sociales que buscan la parcelación de las tierras y la consiguiente disolución de la ayuqa crecen proporcionalmente. Si esto es lo que sucede al interior de la comunidad, en el exterior se van desarrollando a su vez contratendencias. Así, por ejemplo, con la implantación del ciclo neoliberal a mediados de los años '80 y todo el paquete leguleyo 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”. Sin embargo, hemos podido observar que en los sectores populares urbanos y obreros precarizados, que aún mantienen relaciones con sus comunidades de origen, se da un movimiento inverso, es decir, esos obreros o sectores populares empobrecidos que pueblan la ciudad de El Alto no quieren perder su derecho a la posesión de su parcela. Mientras la misma sea propiedad de todos no la pierde si mantiene sus obligaciones con respecto a la comunidad, por lo tanto, estos sectores urbanos presionan desde las ciudades para la manutención de la propiedad comunal. Como toda contratendencia, nunca puede “equilibrar” o igualar el fenómeno más general que es la tendencia a la disolución de la ayuqa y de la comunidad, pero puede retrasarla y darle formas muy particulares que son las que dan origen también a la particularidad nacional de nuestro mundo agrario.

La presencia hegemónica del capital lo que no destruye lo prostituye. Lo vacía de contenido y lo resignifica o refuncionaliza. Así tenemos que si el sistema comunal y las ayuqas surgieron como expresión de una economía natural para la satisfacción de necesidades, formando parte de un equilibrio con un balance muy preciso de derechos y obligaciones, no sólo entre los hombres, sino también con la naturaleza (ayuqas - rotación de cultivos - fertilidad del suelo), hoy el sistema comunal es aprovechado ya no para producir valores de uso sino para producir capital, para producir mercancías, descargando parcialmente costos (acueductos, defensivos, caminos, etc.) sobre el conjunto de la comunidad.

LA SUBSUNCIÓN FORMAL²³ 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 dieron en la acumulación originaria del capital, es la de “subsunción formal del trabajo al capital” como prerequisite para el desarrollo del sistema capitalista. Esta última se considera la condición necesaria de la industrialización y el control pleno del capitalista sobre el proceso de trabajo inmediato. Esta categoría ha sido arrancada de los límites precisos con que fue formulada 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 generalización ha sido García Linera, quien ha visto en este concepto la posibilidad de conciliar el marxismo y el indigenismo. En un trabajo reciente AGL, criticando al POR y del PCB, 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”²⁴.

¿Qué es la subsunción formal del trabajo al capital? Es cuando el capital se ve obligado a iniciar su reproducción sobre la base tecnológica heredada de las formas de producción no capitalistas, como fue el trabajo a domicilio durante la manufactura europea²⁵ 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. Éste se realiza a la vieja usanza, según los usos y costumbres, en este 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 calidad como cantidad de trabajo socialmente necesario. Aquí la única forma de obtener plusvalía, es decir plustrabajo, es con la extensión del tiempo de trabajo más allá del necesario, es decir como *plusvalía absoluta*²⁶.

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

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

25 El prerequisite 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. La 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.

26 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

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

Sin embargo no toda explotación basada en la plusvalía absoluta es necesariamente subsunción formal, sólo estamos en presencia de la llamada subsunción formal cuando el capital controla el trabajo ajeno, aunque éste se desarrolle sobre una base tecnológica no capitalista²⁷. 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 rescatiri²⁸.

Entonces, ¿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?

Citando a 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”²⁹. Por un lado tenemos que todo el trabajo está al servicio de la acumulación y reproducción del capital general social. La clave es la producción de mercancías (agrícolas), tanto para el patrón como parcialmente para los comunarios, es decir, aquí no hay semifeudalidad, 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 minería³⁰, pero aún tampoco ha llegado a desarrollarse el control del capitalista sobre el trabajo.

absoluta. A esta modalidad, como forma única de producir plusvalía, corresponde pues la subsunción formal del trabajo en el capital”. Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Capítulo VI inédito, Ed. Siglo XXI, México, Pág. 56.

27 “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 denominé 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”. Karl Marx, op.cit. Pág 54.

28 Expresión para referirse a los individuos que cumplen la función de intermediario entre la comunidad y el mercado. Es la personificación del capital comercial y eventualmente usurario al imponer los precios de las mercancías.

29 Félix Patzi Paco, *Economía Comunera y la explotación capitalista*, Edit. Ecom, Pág. 22-23.

30 “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”. Danilo Paz Ballivián, *Lecciones de sociología rural*, Pág. 21.

Con estas consideraciones generales podemos abordar la realidad actual del agro andino. Es falso que exista un capitalista que establezca una relación del tipo de la 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 del control del proceso de trabajo inmediato, como también del desarrollo de una relación social basada en la *hegemonía* y en la *subordinación*. En otras palabras, la 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 vendedores de mercancías, y no como vendedores “libres” de fuerza de trabajo³¹.

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, existen importantes sectores económicos donde la subsunción formal del trabajo en el capital se encuentra extendida. Por ejemplo, podemos nombrar, 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.

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. Asimismo, 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. Mientras que las aynuqas y las formas comunales de organización se refuncionalizan para el desarrollo y acumulación de capital *de un sector de comunarios*, por otro lado, las mismas formas de organización comunal son un impedimento para la acumulación de capital de los sectores más empobrecidos. Por tal motivo son portadores de una lógica capitalista más “clásica”: buscan la parcelación y titulación individual.

Finalizando este punto, es necesario plantear que la ilusión de diversos teóricos indianistas quienes alegan la creación de un *sistema comunal de mercado*³², es sencillamente la expresión de los sectores acomodados de las comunidades, quienes

31 “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 sólo presupone pequeños capitalistas que en lo tocante al modo de formación y ocupaciones, poco se diferencian de los obreros mismos”. Karl Marx, op. cit. Pág. 64.

32 Aureliano Turpo Choquehuanca, “El renacimiento del marxismo neoindigenista de los flecos del poncho aymara”, *Nueva Crónica* N° 32, enero de 2009: “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”.

están readaptando las formas de organización comunal para la reproducción y acumulación de un modesto capital, pero capital al fin. La economía comunal de mercado ya existe y es funcional a una capa reducida de comunarios acomodados.

LA INTERCULTURALIDAD BAJO PRUEBA: ¿ECONOMÍA COMUNAL O ECONOMÍA CAPITALISTA?

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 se encuentran en una posición subordinada con respecto a la economía dominante, basada en la búsqueda de aumentar la ganancia y desarrollo del capital.

Sobre esta cuestión, Félix Patzi, uno de los que más ha intentado teorizar, en Bolivia, los problemas de la subalternidad de algunas formaciones culturales, y viendo la posición asimétrica de las diversas culturas, nos sugerirá la interculturalidad lingüística y el sistema comunal como la manera de expresar y llevar hasta el final una verdadera política descolonizadora. Toda política intercultural se afirma básicamente en el bilingüismo, lo que nos plantea dos problemas irresueltos por los actuales propulsores de las políticas interculturales.

El problema de que adolecen todas las “soluciones” culturalistas y educativas es que no afectan los intereses materiales de las clases dominantes, determinantes de la condición de semicolonización externa y de la colonialidad de nuestra estructura social. El planteo ideológico intercultural se traduce como estrategia política en el diálogo y la conciliación, en la transformación democrática y cultural de las relaciones sociales, encubriendo el hecho de creer que la burguesía puede abandonar posiciones económicas y políticas sostenidas por siglos sólo con planes de estudio “interculturales”.

¿CÓMO TERMINAR CON LA COLONIALIDAD Y LA CULTURA DEL RACISMO? ¿AUTONOMÍAS INDÍGENAS O REVOLUCIÓN SOCIALISTA?

La aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado dota a las políticas interculturales de rango constitucional y las autonomías indígenas-campesinas se convierten en la expresión territorializada de estas políticas. Ahora los diversos pueblos indígenas podrán sobre la base de las TCO existentes³³ o de la organización de dos o más divisiones municipales³⁴, solicitar la aprobación de un territorio indígena

33 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 interculturales del período neoliberal como son la Ley de Participación Popular y la Reforma Educativa. En el año 1993 se aprueba en la Constitución boliviana el concepto de “unidad en la diversidad multicultural”.

34 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 de 2009.

autónomo, territorios estos que contarán con la facultad de crear nuevos impuestos que permitan desarrollarse según sus propias normas, usos y costumbres. Esta interculturalidad territorializada resolvería los problemas que han aquejado al país desde su nacimiento, permitiría, 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”³⁵. Entonces de lo que se trata es de crear el marco institucional que permita desarrollar a un sujeto que debe ser uno de los portadores del diálogo intercultural, de ahí la importancia que da el actual gobierno a las autonomías indígenas. Sin embargo, al no tocar los intereses de las grandes empresas petroleras, madereras, mineras, etc., que usufructúan los territorios indígenas, estos pueblos quedarán a merced de voraces saqueadores como sucede hoy en zonas con relativa autonomía como son los Lecos en las selvas del Madidi, o en las zonas de explotación minera como Norte Potosí, otorgándoles un derecho formal como el de la autonomía, pero encerrándolos en la misma pobreza económica y social que ya sufren.

Llegados a este punto, analizando los resultados del interculturalismo neoliberal impulsado por Sánchez de Losada en los primeros 90’, y finalmente el actual interculturalismo con una novedosa retórica “popular y democrática” sostenida 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.

En todo proceso de trabajo nos encontramos con dos determinantes absolutamente diferentes pero necesariamente articulados y orgánicamente integrados ante el mismo proceso de trabajo. Como plantea Luckács³⁶, el primer determinante es el resultado a obtener luego del mencionado proceso y el segundo determinante son todas las contingencias que se comportan como mediaciones entre el hombre que lleva adelante la acción y la finalidad del acto de trabajo. 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. En esta búsqueda de comprensión y control, tenemos el origen de toda cultura, en particular de las ciencias, la magia y la ritualidad, que buscaban garantizar lluvias y/o buenas cosechas, etc. 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

35 Idem, Pág. 5.

36 György Lukács, *Ontología del ser social, El Trabajo*, Herramienta, Bs. As., 2004.

destinada a transformar la materia inerte, sino que está al servicio de dirigir, condicionar y controlar el proceso de trabajo de otros hombres, la gran mayoría. Por lo 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 sólo puede lograrse a través de diversos andamiajes institucionales, legales, convenciones, usos y costumbres, que garanticen por medio del consenso y la violencia organizada, los objetivos propuestos. De ahí que toda cultura y simbolismo, posea una marca de clase a lo largo de la historia³⁷.

Con este estigma, durante milenios la gran mayoría de la humanidad se vio sometida a todo tipo de brutalidades para garantizar la reproducción social. En 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 humana, 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, transformando el trabajo desde su actual posición de “castigo divino” en algo absoluta y completamente distinto. Es decir, en la primera necesidad vital, para el desarrollo del género y de la individualidad³⁸.

Esta paradoja, de una situación en la que el maquinismo se ha convertido en una fuente de esclavitud, pobreza y destrucción de fuerzas productivas, 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. Sólo 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. La paradoja entonces puede resolverse en la lucha contra los portadores, creadores y organizadores de una cultura estructurada, en el caso boliviano, sobre

37 “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”. F. Engels, *Anti Dühring*, Págs. 227- 230.

38 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”. K. Marx, *Grundrisse*, citado en Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México, Siglo XXI, p.471.

líneas raciales. La lucha contra la burguesía y contra el capitalismo, debe expresarse como la lucha por la revolución comunista, que siente las bases por primera vez en la historia humana, de una cultura sin el sello y opresión de clase y raza. Por este motivo los socialistas revolucionarios de la LOR-CI, desde las modestas posiciones que ocupamos, hemos peleado en cada uno de los levantamientos nacionales, en cada una de la crisis y conatos de guerra civil que vivió el país en una década entera, para que sea el movimiento de masas, con sus propias organizaciones, las que tomen en sus manos la construcción de su propia historia, llevando hasta el final todas y cada una de sus demandas económicas, nacionales y culturales. Para este fin luchamos por poner en pie un gran partido revolucionario de la clase obrera, que superando los límites del sindicalismo estrecho, sea capaz de forjar al calor de la lucha contra el imperialismo, empresarios, banqueros y terratenientes, una gran alianza de clases por los derechos de los pueblos indígenas. Para esta tarea, el combate contra las políticas de diálogo y concertación desplegadas por el gobierno, las burocracias sindicales obreras y campesinas es de primer orden. Es imposible forjar una genuina alianza de clases que busque la transformación revolucionaria de la sociedad actual de la mano de los portadores del racismo, la explotación y la “colonialidad”.

A diferencia de los proyectos modernizadores de Bolivia, basados en la bolivianidad como el MNR o en la diferencia intercultural como el MAS, que buscan la preservación y la modernización de una economía capitalista desigualmente combinada, los socialistas revolucionarios de la LOR-CI buscamos no sólo acabar con la “modernidad” basada en la explotación del hombre por el hombre, sino que al hacerlo, buscamos sentar las bases de una nueva cultura que sea realmente *Humana*.

Concluimos con una cita de Perry Anderson que sintetiza el punto de vista marxista del futuro de la cultura: “Porque una 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”³⁹.