

## **El potencial revolucionario de la comuna indígena y algunos elementos para su valoración económico-política desde el planteo de Marx**

Félix Pablo Friggeri

### **Introducción**

La mejor oportunidad que jamás la historia haya ofrecido a un pueblo...  
Karl Marx

En este trabajo abordo un tema que entiendo puede aportar al “diálogo de saberes” entre dos planteos políticos que han tenido, a lo largo de la historia latinoamericana de estos dos últimos siglos, una relación a la vez fecunda y ambigua: el Movimiento Indígena<sup>1</sup> y la izquierda marxista.

El tema en cuestión es el del análisis del potencial político y económico revolucionario de la comuna indígena actual<sup>2</sup> en relación a algunos elementos del planteo de Marx, especialmente en su última etapa de pensamiento.

Cuando digo revolucionario hablo de un potencial que contiene elementos que abren caminos a la superación del capitalismo y del liberalismo político que le corresponde. Subyace a este tema un planteo epistemológico que considero de suma importancia para este diálogo y cuya presencia también está en el trabajo.

### **Algunos elementos básicos para entender la relación del Movimiento Indígena con la izquierda marxista**

La relación entre el planteo marxista y el Movimiento Indígena latinoamericano es, a la vez, problemática y fecunda. En la construcción ideológica que ha venido llevando a cabo este movimiento –y que con-

<sup>1</sup> Utilizo aquí la categoría de “Movimiento Indígena” para expresar una construcción conceptual que pretende abarcar el fenómeno que significa la presencia de distintos movimientos de carácter nacional o regional que se reconocen como indígenas, distintos en su magnitud, organización y en aspectos de sus planteos y de su práctica. Entiendo que puede hablarse en estos términos ya que las ideas y planteos básicos configuran un común denominador suficiente como para reconocerlo como un fenómeno particular, vivo e identificable en el ámbito político latinoamericano.

<sup>2</sup> Tomo a la comuna andina como referencia clave, aunque el análisis puede ampliarse en distintos sentidos a las otras comunidades indígenas.

tinúa— los planteos teóricos y prácticos del marxismo han venido siendo una de las fuentes de inspiración de considerable importancia. Hay, en esta etapa de maduración del Movimiento Indígena como sujeto político, una decisión de esclarecer el valor de muchos de los contenidos de su lucha desde sus saberes ancestrales resignificados en el marco de la problemática que se enfrenta actualmente tanto al interior de sus comunidades como en su relación con los planteos políticos contemporáneos. Esta base propia está siendo priorizada sin dejar de lado el diálogo con las otras fuentes de inspiración que han sido solidarias.

Entiendo que un análisis sobre Marx desde la perspectiva indígena constituye un aporte al “diálogo de saberes” que hoy se está realizando y que se intenta madurar desde las construcciones teóricas y prácticas que sustentan la lucha del Movimiento Indígena. Esto, dentro del planteo descolonizador tanto de las ciencias como de la política latinoamericanas. La profundización y clarificación de los elementos de este diálogo son enriquecedoras tanto para la dinámica construcción del planteo político indígena como para la resignificación latinoamericana de los contenidos marxianos. Es, entonces, también parte del análisis de un modo no europeo de construcción del socialismo que se relaciona con una mirada histórica que no se someta a una concepción lineal y progresiva de la misma.

En el Movimiento Indígena ha venido madurándose un planteo político-epistemológico, enriquecido desde lo que se conoce como “politización de lo étnico”, que identificó prioritariamente al neoliberalismo como su enemigo cuestionando los paradigmas moderno-liberales que son su base epistemológica. En este cuestionamiento quedan incluidos elementos que también son comunes al planteo marxista en cuanto a la matriz moderna con la que éste carga, ya que aparece como formando “parte de este paradigma mayor de la modernidad, en tanto versión radicalizada, pero al mismo tiempo tributaria de la modernidad, crítica y al mismo tiempo solidaria con ciertos principios y valores de ésta (el socialismo como realización en la historia humana de la Razón, de la Libertad y el Progreso)” (Tarcus, 2008: 9). Por eso es importante analizar hasta qué punto se da esta relación y en qué ha afectado la relación con el mundo indígena latinoamericano.

Varios autores hablan de una “tensión” en la obra de Marx (Lowy, 2001; Tarcus, 2008: 27; Lander, 2006: 216; Balibar, 2006: 102; Dussel, 1990: 26; Aricó, 1988: 238). Entiendo que en el análisis de esta tensión pueden encontrarse elementos claves para entender, tanto las dificulta-

des como las potencialidades de la relación de los planteos marxianos (y marxistas) con los del Movimiento Indígena en América Latina.

De un lado de esta tensión estarían los contenidos que dificultan esta relación. Habría por ese lado elementos para hablar de una “dialéctica completa” que tiene una tendencia hegeliana, teleológica, cerrada, de impronta eurocéntrica, incluso —a la luz de algunos textos sobre la India— puede llegar a calificarse como evolucionista y determinista (Lowy, 2001), “un Marx tributario de las Filosofías de la Historia (particularmente, el doble influjo de Smith y Hegel)” (Tarcus, 2008: 27). En la supremacía que toma esta línea posteriormente habría un papel importante de Engels, plasmado en *El origen de la familia...* El compañero de Marx, dominado “por la influencia del evolucionismo antropológico de Lewis Morgan” (Balibar, 2006: 119), favorece un viraje en la comprensión de la concepción histórico-dialéctica de Marx. Realiza esto al considerar “como esencial lo que en Marx tenía solamente una importancia accesoría” y “sepultando en el olvido” los estudios de Marx “dedicados a Kovalevski y la comunidad rural”, lo cual repercutirá en un empobrecimiento de la interpretación oficial marxista de la historia y de la sociedad en la II y III Internacional (Aricó, 1988: 161-162). Después de éstas la ortodoxia oficial marxista se encamina hacia el etapismo universal y resuelve “el problema de la historia” con una “teoría de la necesidad ineluctable de un proceso histórico único (que) desconoce la existencia de varias vías posibles de desarrollo y fija un esquema unilateral que todas las sociedades deben recorrer inexorablemente” (Del Barco, 1965: 96). Lo más grave de esta ortodoxia es que “impuso plenamente” una “corriente reaccionaria y proburguesa” que desvía la atención de la lucha anticapitalista y propone para los países dependientes del colonialismo como “tarea principal” en el campo el realizar “una revolución agraria que barrera las formas feudales y precapitalistas de explotación y diera paso a las transformaciones burguesas de la sociedad” lo cual implicaba dejar de lado “el impulso de las tendencias comunistas en la lucha proletaria y comunal-agraria en contra del capital” y proponer como etapa necesaria anterior a la dictadura del proletariado a la “revolución democrático burguesa”. Esto es, para García Linera (2008: 38), renegar del marxismo y hacer que “todos los Partidos Comunistas del mundo” emprendan “el camino de convertirse en nuevas fuerzas productivas teóricas, culturales y materiales del capitalismo mundial”. También en la socialdemocracia alemana habitaba una tendencia “histórico-filosófica” (Tarcus, 2008: 16)

y un “progresismo” que contenía “una concepción naturalista, en que la lección de Marx se combina con la de Darwin” (Balibar, 2006: 96).

En el otro extremo que provoca la tensión está la comprensión de la dialéctica marxiana como crítica, abierta y no eurocéntrica, y que incluye aquí una concepción del progreso en la que es captado el “lado siniestro de la modernidad capitalista” y al cual se ve como un proceso no predeterminado (Lowy, 2001). Dussel (2008: 38) acompaña este planteo afirmando que la teorización de Marx es, sobre todo, “un pensamiento histórico”, lejos de “una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente” y que por eso “queda absolutamente ‘abierta’ a posibles continuaciones de su discurso”. Lander (2006: 216) destaca como Marx deja problemas abiertos, a veces en forma de “exploraciones alternativas, no siempre coherentes entre sí”. García Linera (2008: 26), desde el análisis de Marx de la historia hindú y argelina, ve un rechazo a la visión evolucionista, mecánica y lineal de la historia, rechazo que impide la universalización de lo europeo-occidental y la imposición de esquemas abstractos en un pensamiento revolucionario que debe partir siempre del estudio de las “propias condiciones reales” para poder establecer similitudes y diferencias con otras realidades. Rescatando esta visión destaca Tarcus (2008: 16) a tres autores claves como Benjamin, Gramsci y Mariátegui en los que encuentra como elemento común la huella de Sorel como “enfático crítico de las filosofías del progreso”.

Así, visto desde América Latina, están presentes en esta “tensión” algunos elementos que explican –en parte– las dificultades y las fecundidades del marxismo en su relación al Movimiento Indígena. Pero también podemos ver que la versión “oficial” del marxismo estuvo generalmente más cerca del primer extremo y que no todos los elementos del segundo extremo han sido trabajados y difundidos en profundidad, lo cual nos da una pista de una potencialidad mayor en cuanto a sus fecundidades. Dussel (1990: 26) ve que por las mismas características de “pensamiento histórico” y de “teoría abierta” de la obra de Marx la tarea para los latinoamericanos es “historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente”.

Aquí hay que agregar dos temas que complementan esta visión.

Uno, el tema del conocimiento limitado de Marx sobre la problemática latinoamericana y, específicamente, sobre la indígena. Aún así García Linera (2008: 51) destaca en el último Marx la atención renovada temáticamente que pone en el continente.

El otro, el del acercamiento del último Marx a los narodniki cuya oposición a los “occidentalistas” en cuanto racionalistas liberales es comparada con la problemática latinoamericana por Dussel (1990: 249-250). Un acercamiento que tiene que ver con “su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista” (Hobsbawm, 1971: 36).

Lo fundamental para que el marxismo recupere su valor revolucionario es reencontrar su potencial de enfrentamiento con el capitalismo, por eso es importante lo que dice Tarcus (2008: 30): “recuperar el potencial creativo de la concepción materialista de la historia está estrechamente ligado a recuperar la dimensión emancipatoria del socialismo marxista” lo cual comprende “emanciparse de las filosofías productivistas/progresistas de la historia...” Recuperarlo como “ciencia de la revolución” (Shanin, 1990: 306).

Hay un aspecto de esta tensión que entiendo como clave, que es el epistemológico-científico. Es que Marx, realizando una crítica a la base epistemológica moderna de la ciencia, no termina de salir de esa jaula:

...interesa explorar las implicaciones de la tensión ya señalada entre el marxismo como crítica transformadora de la sociedad capitalista y el marxismo como ciencia positiva. La crítica a la sociedad capitalista pasa necesariamente por la crítica a sus formas de conocimiento. Se supone que la *Contribución a la crítica de la economía política* busca precisamente eso, la crítica al conocimiento de la sociedad burguesa en cuanto naturalizador y legitimador de las relaciones de dominación de dicha sociedad. Sin embargo, el propio Marx no logra superar –ni asumir plenamente en sus dimensiones epistemológicas– la tensión entre la crítica al conocimiento de la sociedad capitalista, como dimensión medular de la crítica al capitalismo, y la búsqueda de la construcción de un edificio científico a partir de los moldes epistemológicos y criterios de cientificidad propios de la sociedad capitalista, esto es, la ciencia positiva. (...) Esta búsqueda de legitimación de la crítica a partir de los propios criterios de validación del conocimiento de la sociedad que se critica y se busca superar radicalmente constituye un límite severo a la crítica marxista de la sociedad capitalista. (Lander, 2006: 222-223)

El pensamiento indígena también tiene aquí muchos elementos que pueden aportar a esa emancipación epistemológica que Marx realiza

parcialmente, y cuyo aprisionamiento fue profundizado por la tradición oficial marxista.

### **El potencial revolucionario de la comuna indígena en lo político y en lo económico**

Para parte de la visión de izquierda solo pudo realizarse la valorización del potencial revolucionario del mundo indígena desde lo que se llamó el proceso de “campesinización” que significó una parcialización de la mirada hacia él (viendo solamente el tema laboral dependiente) y una subordinación de su papel revolucionario al mundo obrero urbano o semi-urbano.

Describo lo que entiendo por este potencial en algunos elementos claves.

El *primer elemento* es que el Movimiento Indígena reivindica para sí mismo la práctica de *un socialismo propio y original*. Un socialismo realizado con cientos de años de experiencia y con la conciencia de que tiene mucho para dar a otras experiencias políticas. Humberto Cholango –hasta hace poco presidente de Ecuarrunari, la central indígena de la sierra ecuatoriana– sostiene que: “nosotros somos sociedades colectivas, naciones originarias que estamos presentes y que ahí practicamos democracia, que ahí practicamos por naturaleza; nuestro nacimiento es colectivo, que a eso le ponen socialismo, le ponen comunismo, pero somos eso” (Friggeri, 2009b).

Un *segundo elemento* es la elección certera de *un enemigo: el neoliberalismo*. Se trata de la exacerbación del capitalismo y de la forma política que lo sustenta. Haber enfocado su lucha allí le dio la posibilidad de apuntar al elemento clave que deforma el sistema político pretendidamente democrático, ya que es el capitalismo –y sobre todo en su versión neoliberal– el que desdemocratiza las sociedades y la política latinoamericana. Es la inadecuación entre un sistema político teóricamente igualitario y un planteo económico hegemónico profundamente desigualitario lo que provoca esto. Y esto hace que las instituciones “democráticas” no alcancen para canalizar la posibilidad de la búsqueda de un cambio profundo como el que reclama el Movimiento Indígena y que sea necesario recurrir a caminos fronterizos o directamente extra-institucionales. Una institucionalidad que dé cabida a esta búsqueda ya no podría basarse en el concepto liberal de libertad, modelado en base a la “libertad” de mercado y por tanto formalmente universal pero materialmente desuniversalizante y alejado de la igualdad, sino en el de “liberación” que tiene

un sentido antiimperialista y colectivo, sin lo cual no es posible la democracia. La emblemática dirigente indígena ecuatoriana Blanca Chancoso cuando se refería a “la democracia real, la verdadera democracia”, defendía: “Una democracia que signifique liberación y en el proceso solamente de liberación podemos vivir la democracia; si no hay la liberación la democracia no vamos a vivir, va a seguir siendo la misma” (Friggeri, 2009a). La superación del capitalismo tiene que ver con lo comunitario porque, como lo recuerda Tapia (2007: 60) hablando del mundo indígena y su organización económica: “donde hay comunidad no hay capitalismo”.

Un *tercer elemento* es el de apuntar a *una reestructuración profunda del Estado desde la politización de lo étnico*. Dos principios son claves aquí: el de la plurinacionalidad y el de la interculturalidad. Estos principios significan también la etnificación de lo político.

Un *cuarto elemento* es que *las relaciones económico-sociales que viven y que practican pueden ser uno de los pilares de la estructuración de un modo no capitalista de la economía y la base material de una autenticación de la democracia*. La visión sobre la economía comunal puede tender a ser vista como algo en proceso de desaparición o con una estructural debilidad frente al monumental aparato capitalista. No deja de ser cierto que las poderosas armas de la globalización la afectan y lastiman en muchos aspectos, pero su capacidad de supervivencia en el tiempo y en las más difíciles condiciones de opresión nos hablan de una potencialidad que no termina de ser reconocida plenamente.

Este reconocimiento reclamaba Blanca Chancoso:

...las oportunidades de nuestro pueblo a desarrollarse como tal y recoger nuestras propuestas desde nuestra sabiduría porque ya van más de quinientos años cuando todo nos quitaron, todo se llevaron y no nos han atendido los gobiernos. Sin embargo sobrevivimos. Ciertamente que no tenemos un capital igual que los empresarios (...) así acumulado y en los bancos, sin embargo hemos podido sobrevivir dentro de un sistema que no era el nuestro con una economía que no era de nosotros, pero hemos podido sobrevivir, y sostener, porque sin nosotros la economía de estos países como éstos de aquí, no habría, habría más pobreza. Habría que saber cómo, pues, cómo: ¿no tenemos capital acumulado pero hemos sobrevivido más de quinientos años! Entonces, con nuestro trabajo, con nuestras formas entonces, sí queremos cambiar el país ¿Por qué no conocer esta sabiduría y compartir? (Friggeri, 2009a).

Hay una experiencia económica propia que no solo reclama espacios para no ser ahogada sino que también se la percibe con capacidad de proyección frente a lo que significó y significa la imposición de los modos capitalistas. Al hablarme de “nuestra propia economía”, decía Julián Pucha, dirigente puruha del Chimborazo:

Una economía solidaria, una economía alternativa, una economía que nos permita la integración en la vida de todos, para nosotros es muy importante. Te doy un ejemplo: aquí cuando cosechas un fruto llamas a los familiares y por ese día de trabajo no le pagas en moneda, le das un saquito llamado ración y cuando vas a algún lado y haces alguna fiesta todos aportamos poquito a poquito no cierto (...). Cuando tenemos que hacer grandes trabajos no es que va la familia solita no cierto entonces le dices préstame la mano tú hermano, tus amigos, luego te presto mi mano (...). También así en los días en los feriados, semana santa, (...) y preparo la canasta y brindo también a mis vecinos, él también nos brinda, por ejemplo, ahí practicamos: se preparan las alojás. Toda esta parte de comercialización que se practica desde los de la zona baja llevan sus frutos de capuí, de pera, de manzana, y van con los de la parte alta que tienen papas y todo y se cambian. Intercambio de producto, esa es la comercialización justa: intercambio de productos. Entonces estos son algunos de los ejemplos que podemos dar y queremos recuperar también.

Por supuesto, nosotros no queremos quedar solo en abastecer solo para nosotros, hay otras necesidades, hay la necesidad de ampliar todo este sistema de la globalización pero bajo nuestro sistema y organización, en esto tiene que ver mucho lo de la economía pero respetando la pachamama, respetando la biodiversidad entonces para nosotros en ese conjunto es lo que queremos llegar al Allin Kawsay<sup>3</sup> (Friggeri, 2009c).

Un *quinto elemento* es que el proceso de articulación de las comunidades indígenas tiene un potencial de *transestatalidad* que puede servir a una integración latinoamericana contrahegemónica.

3 Sobre cómo “la propiedad común de la tierra, constituye la base natural para la producción y la apropiación colectiva” (Marx, 1990a: 147-148) y en qué sentido puede entenderse la consideración de la forma comunista como “superior” (Marx y Engels, 1990: 177) conviene tener en cuenta lo que sostiene Dussel (1990: 262) y estudiar la posible relación con lo que plantea Marx sobre la forma cooperativista del arte. El tema da para otro trabajo.

Así el planteo del Movimiento Indígena está reclamando otra forma de realizar la economía y de relacionar a ésta con la política. Pero cuando se habla de esto la pregunta inmediata –y justificada– es el cómo.

El planteo de superación del capitalismo no aparece como una búsqueda de una abolición abrupta de la propiedad privada, aparece más bien como un proceso gradual, relacionado con el fortalecimiento de la organización popular que permita una disminución paulatina del peso político de los poderes económicos concentrados y aliados al capital internacional, y deje espacios cada vez más amplios para la participación popular en la economía y en sus beneficios. Un proceso que se sustenta en la participación popular en lo institucional pero también en la movilización constante que lo desborda y en la consolidación primariamente política, pero también económica de la integración latinoamericana en una línea antiimperialista.

Pero tras el auge neoliberal en América Latina, los límites para la superación del capitalismo tienen una solidez que no pueden dejarse de tener en cuenta. Vilas (2005: 92) sostiene que entre las razones de la “moderación” de la izquierda latinoamericana están los “múltiples acotamientos de los escenarios” de las fuerzas políticas que asumen los gobiernos (deuda externa, internalización de los actores de la globalización financiera en las estructuras institucionales de división política, debilitamiento de la capacidad de gestión estatal, avanzados procesos de anomia, estructuras jurídicas supranacionales que traban las decisiones nacionales).

Expresión de esta moderación es, por ejemplo, la propuesta de García Linera (2006: 1) sobre el “capitalismo andino-amazónico” diciendo que se trata de: “la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de autoorganización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico”.

Él mismo destaca, entonces, este acento en la economía familiar que no es de tipo capitalista aunque se ha tenido que relacionar marginalmente con la economía de mercado capitalista:

En los siguientes cincuenta años predominará en Bolivia la economía familiar estructural, base de las últimas rebeliones sociales; el desafío es qué hacer con ella. El nacionalismo revolucionario de los años 50 pensaba que la comunidad desaparecería y que todos se volverían industriales, modernos, capitalistas y asalariados, pero eso no ocurrió y, en la actualidad, el mundo moderno representa

solo entre el 7 y el 15 % de nuestra economía y de la población económicamente activa (PEA). Hoy pensamos que, al menos, podemos idear un modelo para que lo comunitario deje de estar subsumido de manera brutal a la economía industrial, evitando que lo moderno exprima y quite todas sus energías a lo comunitario, potenciando su desarrollo autónomo. Para ello contamos con el Estado y con el excedente de los hidrocarburos nacionalizados. (García Linera, 2006: 1)

Pero destaca que a este capitalismo “lo concebimos como un mecanismo temporal y transitorio” como “la manera que (...) se adapta más a nuestra realidad para mejorar las posibilidades de las fuerzas de emancipación obrera y comunitaria a mediano plazo”.

Y le da una potencialidad superadora del capitalismo a este planteo cuando afirma que: “El potencial comunitario que vislumbraría la posibilidad de un régimen comunitarista socialista pasa, en todo caso, por potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas. Esto permitiría, en 20 ó 30 años, poder pensar en una utopía socialista” (García Linera, 2006: 1-2).

Borón sostiene que este es un proceso revolucionario –en la medida que apunta a la superación del capitalismo– pero compuesto de “reformas”, las cuales deben efectivizar paulatinamente un proceso en el cual se pueda “socavar la dictadura del capital, debilitar sus raíces materiales y sus aparatos de dominación” y “potenciar la organización autónoma de las clases y capas populares”. Estas reformas deben caracterizarse “por sus efectos acumulativos y multiplicadores” de manera que se cree una dinámica permanente “en donde la agenda de la emancipación social se expande vigorosamente y en consonancia con la visión y el proyecto del socialismo” (Borón, 2006).

No es mi intención exponer aquí una fórmula certera de superación del capitalismo, pero entiendo que pueden rescatarse algunos elementos que pueden ser base de un planteo de este tipo.

El camino de fortalecimiento de ese otro tipo de economía que viven las comunidades indígenas –con la posibilidad de articulación con otros sectores populares– entiendo que es uno de los temas más importantes. La liberación de trabas legales, su potenciación apoyada desde el Estado sin intromisiones que desvirtúen su identidad, tanto en la línea del autoabastecimiento como en el del intercambio, es un elemento clave para que se visualice una forma económica con otros supuestos y otros

criterios. Este objetivo estaría en consonancia y sería la contracara de un proceso político de fortalecimiento organizativo de los sectores populares y –aunque le agrega cierta complejidad y posibles dificultades– también le agrega capacidad de convocatoria al ampliarse a lo económico. Este tema tendría que ser fundamentalmente una política de Estado, aunque puede servir –siempre que las mismas comunidades lo pidan– la experiencia de las ONGs que han demostrado compromiso y respeto en estos trabajos. Además es, como lo decía Evo, un ámbito de trabajo para las instancias internacionales (MERCOSUR, ALBA, etc.) que puede ayudar a que estas mismas instancias se vayan definiendo en una línea auténticamente latinoamericana y popular.

Un segundo elemento es el de ir encontrando fórmulas de limitación a las ganancias que no se reinvierten en los países latinoamericanos que permitan reorientar el capital producido hacia una redistribución clara y concreta que beneficie sobre todo a los sectores más postergados, entre ellos a los pueblos indígenas. Este camino pasa desde la posibilidad de expropiaciones a la de forzar el manejo de las empresas –principalmente estratégicas– hacia una conformación mixta (que podría reconocer diferentes formas), pero donde se elimine el control absoluto del capital transnacionalizado y se asegure que la reinversión tenga esos caracteres redistributivos.

Un tercer elemento puede pasar por la recuperación de lo mejor del cooperativismo tras un proceso de desoccidentalización de sus contenidos. Aquí la referencia a los principios indígenas y las experiencias positivas y negativas del mundo indígena con la forma cooperativa, pueden dar una inspiración renovada y auténtica a esta forma, en principio, democrática de economía que hoy se ve totalmente desfigurada por la hegemonía que los criterios desiguales del capitalismo han tomado en ella.

Un cuarto elemento es que para todo esto el Estado debe recuperar su capacidad de iniciativa y conducción económica pero a la vez debe compartirla y articularla con las organizaciones sociales de los sectores más pobres. Esto le dará mayor transparencia y favorecerá que esta política pueda llegar a ser una política de Estado.

Un último elemento es la operativización de la dimensión ecológica en la economía. Que junto a la importancia de poder hacer un planteo coherente con la visión indígena y con las posibilidades reales de la actividad económica, también puede constituir un elemento extra de presión para limitar el salvajismo del capital desenfrenado.

García Linera (2008) sostiene que el tema pasa por una “lucha contra la imposición capitalista” desde la unión de los trabajadores comunitarios del campo y del “proletariado”. Esto da “la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas” que impulsa “un nuevo camino histórico: el comunismo”, el cual es “en parte, la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación”. Destaca el papel de Mariátegui en cuanto a comprender desde Marx el “papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina” aún desconociendo este material del último Marx que estamos analizando.

### La valoración de lo comunal en Marx y sus límites

La inmensa dedicación del último Marx al tema de la comuna rusa tiene dos elementos importantes a destacar en relación al tema indígena.

El primero es la afirmación de que su método de análisis no lleva a la conclusión de que todas las regiones deban pasar por una “fase burguesa” para llegar al socialismo y aclara expresamente que tal interpretación implicaba convertir un esbozo histórico sobre el origen del capitalismo en el Occidente europeo en una “teoría histórico-filosófica” de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo en cualquier circunstancia cuya característica fundamental es ser “supra-histórica” (Marx, 1990b: 174). En este sentido apunta Tarcus como valoración de este tema que “establece una ruptura definitiva con cualquier concepción histórica eurocentrista, con cualquier relato apologético que identifique la Historia como el producto de la civilización europea-occidental y la asimilación de otros pueblos y culturas a ‘la marcha de la Historia’, cuya ‘necesidad’ dichos pueblos deberían reconocer como su ‘libertad’” (Tarcus, 2008: 30).

El segundo es que la comuna rural tiene un potencial para la “regeneración social” de todo el país, como “punto de apoyo” para lograrla (Marx, 1990c: 162). Ésta es “la mejor oportunidad que jamás la historia haya ofrecido a un pueblo” y está relacionada con un paso al socialismo sin sufrir “todas las vicisitudes del régimen capitalista” (Marx, 1990b: 172-173).

Estas “vicisitudes” quedan más claras cuando Marx plantea como condición eliminar “las influencias dañinas que la asaltan por todos lados” y “garantizar las condiciones normales para su desarrollo espontáneo” (Marx, 1990c: 162). Las “influencias” tienen que ver con el desarrollo capitalista incipiente en Rusia. La idea de Marx era que la comuna pue-

da “incorporar los logros positivos desarrollados por el sistema capitalista, sin tener que pagarle su tributo”, así podría “convertirse en el punto de partida directo del sistema económico hacia el cual tiende la moderna sociedad; puede abrir un nuevo capítulo que no comienza con su propio suicidio” (Marx, 1990a: 157). Por eso sostiene Tarcus (2008: 38): “Paradójicamente, el carácter ‘ahistórico’ de la comuna rural rusa (esto es, su preservación ante la ‘historia’... de la penetración capitalista) la proyecta hacia el futuro: es lo que le permitiría constituirse en el punto de partida de su nueva organización social comunista”.

El hecho de hablar de un “garantizar... el desarrollo espontáneo”, el de pedir a la “intelligentsia” rusa que una a “todas las fuerzas vivas del país para asegurar el crecimiento sin obstáculos de la comuna rural” confirma la fe de Marx en su potencial revolucionario, la hace capaz, no solo de ser “elemento regenerador de la sociedad rusa”, sino también “un elemento de superioridad sobre los países esclavizados por el régimen capitalista” (Marx, 1990a: 152).

García Linera comenta esto diciendo que

La vigencia de relaciones comunitarias en formas transformadas a las originales, o en vías de disolución, en escala nacional, son entonces para Marx una nueva fuerza revolucionaria que no sólo da al proletariado industrial la posibilidad de contar con una fuerza revolucionaria en su lucha contra el capital, sino que también ella misma, la comunidad, les da ya de entrada una fuerza objetiva que, sumada a las que nacen agónicamente dentro del capitalismo, nos señalan, la proximidad y la posibilidad de la revolución comunista en nuestros países. (2008: 37-38)<sup>4</sup>

Se trata, entonces, de un camino “no occidental” hacia el socialismo (Aricó, 1988: 44).

Dussel (1990: 238-250) relaciona este tema con América Latina: “La ‘cuestión rusa’ tiene importancia esencial para un desarrollo creador del marxismo latinoamericano contemporáneo...” Un elemento en esta línea lo destaca en la relación con el tipo de pensamiento populista que había en Rusia: “los ‘populistas’ eran antipositivistas (fue pues un movimiento nacionalista que nació casi 50 años antes que en América Lati-

4 Allin Kawsay indicaría en el quechua ecuatoriano el “buen vivir”. Contiene un matiz distinto al Sumak Kawsay consagrado por la constitución de 2008 que apunta a un vivir en plenitud (Macas, 2010).

na) o que deberíamos buscar entre nuestros llamados ‘conservadores’ o ‘antiliberales’ a estos nacionalistas que afirmaban el federalismo, lo regional (los ‘caudillos’ como el Facundo negado por Sarmiento), lo vernáculo que tanto espanta al espíritu de la ‘Ilustración’ –que prevaleció en Engels o Plejánov<sup>5</sup>. Tarcus (2008: 22) señala la importancia que cobró esta relación entre Marx y los populistas, relación que fue silenciada por el marxismo que terminó siendo oficial en Rusia<sup>6</sup>.

En la potencialidad de este tema hay varios elementos que conviene, por lo menos, dejar sentados.

Primero, un cambio en Marx en la noción de “progreso”: “Del progreso como objetividad ineluctable pasamos al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso. (...) La técnica deviene política.” (Tarcus, 2008: 24)

Segundo, sus consecuencias epistemológicas. Lander (2008: 227-228) recuerda cómo el marxismo oficial ruso mantuvo una polémica con este populismo al que el último Marx se termina acercando y desde el concepto de una vanguardia que accede a “la verdad, objetiva y universal” impulsa un “proceso civilizatorio” frente al “‘atrasado’ pueblo ruso” y “en polémica con los populistas rusos que pretendían enraizar los procesos de cambio en las particularidades históricas y culturales”. Así “se legitima la colonización de la sociedad rusa por el modelo de sociedad industrial, de la misma forma en que las potencias coloniales en el resto del mundo están (...) llevando su civilización a los pueblos primitivos”.

Tercero, el cuestionamiento a la lectura feudalista, de gran proyección en el análisis del marxismo posterior en América Latina, que influyó en el detrimento de la adjudicación del “papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo”, en la no captación del “campesino comunario” como fuerza esencial de un “proletariado” propiamente latinoamericano y como dueña de un proyecto socialista propio, aporta al oscurecimiento de la problemática de la reforma agraria favoreciendo la legimitación del “carácter reaccionario de la parcelización de la tierra” y que queda

5 Dussel destaca la oposición de los narodniki –a quien Marx se acerca llamativamente en su última etapa– a los “occidentalistas” quienes eran racionalistas liberales parecidos a los positivistas latinoamericanos de aquella época. Entre los aspectos que destaca están el valor de *obschina* (comuna agraria) y del *mir* (asamblea de ancianos) en su capacidad de decisión política comunitaria y la oposición a la “modernización” desde la valoración de las tradiciones ancestrales (1990: 249-250).

6 ¿Terminó Marx siendo un “populista” en sus últimos años? Es un hermoso tema para analizar desde América Latina, pero lo dejaremos –también– para otro trabajo.

superada –como única por lo menos– en la valoración de las “relaciones comunitarias extendidas”, en su conciencia del poder “estrangulador” del capitalismo sobre las masas proletarias y en la ambigüedad de la afirmación de que la etapa capitalista terminará necesariamente en socialismo (García Linera, 2008: 37-38).

### Otros elementos complementarios de este enfoque

Hay otros elementos del pensamiento de Marx que pueden complementar esta valoración del potencial revolucionario de la comuna indígena. Solamente los enumero porque su análisis merece otros trabajos complementarios.

Un elemento es el del Modo de Producción Asiático (MPA) y la posibilidad de su relacionamiento con América Latina, tema que fue estudiado por una serie de autores. Este tema visto especialmente desde los Grundrisse en donde la relación entre esta tipología y la “peruana” –aplicable a México también– (Hobsbawm, 1971: 24) es expresa y está catalogada como “primera forma de propiedad de la tierra”. Su valoración está relacionado a: 1) la ruptura con una lectura histórica unilinear relacionada al occidente europeo; 2) el tratarse –en tanto “oriental”– de un modo no occidental de organización socio-económica que puede ayudar a la construcción de elementos significativos para el conjunto del “Tercer Mundo”, o sea para el conjunto de los países que vivieron –y viven– la realidad de la colonización, tema clave para la lectura de lo indígena; 3) el que sea considerada en relación directa con la evolución económico social de la “comunidad primitiva”; 4) el posibilitar una lectura distinta del Estado en relación a comunidades ancestrales que mantienen cierta autonomía productiva; 5) el análisis de la capacidad de perdurabilidad del sistemas de comunidades rurales –incluso por encima de las ciudades– basado en su cohesión y en la supervivencia de formas de propiedad colectiva; 6) el constituir una alternativa crítica a la consideración “feudal” de la estructura agraria impregnada por lo comunitario en América Latina que, en general, estuvo unida al desconocimiento del papel revolucionario de la comuna indígena, a la expectativa puesta en un desarrollo capitalista como previo al socialismo y a una lectura oscura del papel de muchas reformas agrarias individualizantes; 7) la unión íntima entre agricultura y artesanía; 8) la producción predominante de valores de uso que vuelve innecesaria la existencia de moneda; 8) la lectura que Marx realiza sobre la propiedad y las clases en el MPA, por el hecho de tratarse de un tipo de propiedad comunal-estatal; 9) el que la



dependencia en este MP es comunal y no individual lo cual posibilita un margen de adecuación de las comunidades sin dejar de subsistir o sea posibilita un margen de relaciones comunitarias propias que conservan la estructura productiva esencial (García Linera, 2008: 33-37); 10) la relación entre el abandono del concepto de MPA en Engels con su asunción de las categorías de la antropología evolucionista influenciada en Lewis Morgan (Del Barco, 1965: 86-87).

También hay que tener en cuenta la relación que se establece entre el Tawantinsuyo y el socialismo, tema que posee una tradición que abarca autores europeos (Marmontel, Cunow, Baudin) y latinoamericanos (Mariátegui, Valcárcel), quienes resaltan elementos como la igualdad universal, la no existencia de la propiedad privada y la predominancia del comunismo primitivo como nervio central de la agrupación de las comunas agrarias. Mariátegui es el que relaciona esto con un potencial revolucionario de las comunidades indígenas.

Otro tema es el de la valoración en Marx del comunismo primitivo, de cómo relaciona sus valores con los del comunismo moderno (Lowy, 2001), del tema de las causas de su disolución en su discusión con Kovalovsky, el del método de Marx para estudiar las formas de producción no capitalistas comunitarias (García Linera, 2008).

### Conclusión

Marx es, por un lado y al decir de Lander, “la crítica más radical a la sociedad capitalista”, pero, a la vez “no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos” (Lander, 2006: 216), el desafío es cómo los latinoamericanos empujamos el primer elemento de esta tensión. A esta reconocida radicalidad anticapitalista le faltó completar una crítica más profunda y acabada del segundo aspecto, nada mejor que hacerla desde fuera de aquellos saberes colonialistas, desde los colonizados, desde los pobres, desde lo latinoamericano. Y, podemos decir, desde lo raigal de lo latinoamericano que es lo indígena. Marx comenzó algo de ese trabajo en su etapa tardía, pero no lo completó. La historia del marxismo transcurrió en una tensión que muchísimas veces se inclinó hacia el lado “colonialista”. Los latinoamericanos desde la inspiración ancestral y aboriginal que nos da el Movimiento Indígena podemos hacer ese aporte enriquecedor y emancipador.

### Bibliografía

- ARICÓ, José (1988), *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Catálogos
- BALIBAR, Étienne (2006), *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión
- BORÓN, Atilio (2006), “La encrucijada boliviana”, en *Camino alternativo*. Año V, N° 105, Panamá
- DEL BARCO, Oscar (1965), “Las formaciones económicas precapitalistas de Karl Marx”, en *Pasado y Presente*. N° 9. Abril-setiembre. pp. 84-106
- DUSSEL, Enrique (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”*. México: Siglo XXI
- FRIGGERI, Félix Pablo (2009a), “Entrevista con Blanca Chancoso”. Enero, Quito
- (2009b), “Entrevista con Humberto Cholango”. Enero, Quito
- (2009c), “Entrevista con Julián Pucha”. Enero, Riobamba
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2006), “El ‘capitalismo andino-amazónico’”, en *Le Monde Diplomatique*. 9 de enero
- (2008), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO / Prometeo
- HOBBSAWM, Eric (1971), “Introducción”, en MARX, K.; HOSBAWM, E., *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente
- LANDER, Edgardo (2006), “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en BORÓN, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 209-243
- LÖWY, Michael (2001), “Historia abierta y dialéctica del progreso en Marx”, en Fundación Andreu Nin. <http://www.fundanin.org/lowy4.htm>
- MACAS, Luis (2010), “El Sumak Kawsay”, en *Yachaykuna*. N° 13. Quito: ICCI. junio. pp. 13-39
- MARX, Karl (1990a), “K. Marx: borradores de una respuesta”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 131-160
- (1990b), “Karl Marx: Carta al Consejo Editorial de Otechestvennye Zapiski”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 171-174

- (1990c), “Karl Marx: La respuesta a Zasulich”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 161-162
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1990), “Karl Marx y Friedrich Engels: Prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto Comunista”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 175-177
- SHANIN, Teodor (1990), “El último Marx: dioses y artesanos”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 13-58
- TAPIA, Luis (2007), “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, en *Revista OSAL*. CLACSO. Año VIII. N° 22. Buenos Aires, setiembre. pp. 47-63
- TARCUS, Horacio (2008). “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la Teoría del Progreso y la ‘Cuestión Rusa’”. *Andamios. Revista de Investigación Social*. 8: 7-32
- VILAS, Carlos (2005), “La izquierda latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares”, en *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebbert. N° 197. Mayo-Junio. pp. 84-99