



Fotografía: Nelson Vilca

MARXISMO E INDIANISMO

Algunas notas a propósito de *Comunidad, indigenismo y marxismo*, de Javo Ferreira.

JUAN LUIS HERNÁNDEZ

Historiador, docente UBA.

En las últimas décadas, al calor de la resistencia contra los gobiernos neoliberales, los movimientos indígenas pasaron a ocupar un lugar destacado en la región andina. En este contexto cobró fuerza una corriente intelectual indianista, cuyos representantes interpelan a los sujetos étnicos emergentes. En polémica con esta corriente política-ideológica, la editorial Palabra Obrera de Bolivia publicó en el año 2010 (reeditado en 2014) el libro *Comunidad, indigenismo y marxismo*, escrito por Javo Ferreira, conocido referente de la Liga Obrera Revolucionaria (LOR-CI) del país hermano. El libro está centrado en el análisis de la comunidad indígena, su relación con el entramado rural boliviano y las tendencias que se verifican en la actualidad al interior de la misma, poniendo en discusión, además, las principales ideas de los intelectuales

indianistas y de la corriente decolonial. Tratándose de temas muy importantes para los interesados en el estudio de la realidad actual de América Latina, es nuestra intención polemizar con algunas de las ideas volcadas en esta obra, adelantando desde ya nuestra opinión de que el libro constituye un excelente aporte, desde la perspectiva de la tradición marxista, para la comprensión de los problemas de las formaciones sociales de la región andina.

Marco teórico

Desde el punto de vista teórico, Javo Ferreira logra amalgamar un ajustado rescate del legado del marxista peruano José Carlos Mariátegui, las elaboraciones de Carlos Marx en sus últimos años sobre la comunidad rural rusa (*obschina* o *mir*) y la teoría del desarrollo desigual y combinado formulada

por León Trotsky en *Historia de la Revolución rusa* (1930). En lo que concierne a Mariátegui, rescata la idea central del peruano, según la cual “el problema del indio es el problema de la tierra”, con la que zanjaba las discusiones sobre las vías para “elear” a los indios mediante la educación, la moral, etc., poniendo en primer plano las causas que perpetuaban su opresión: el acaparamiento de la mayor parte de las tierras por los *gamonales* (terratenientes). Pero Mariátegui reconocía que el “problema indígena” también tenía dimensiones étnicas y culturales: el desprecio, la discriminación que sufría la población de la sierra, formaba parte del sistema de dominación y sometimiento de los indígenas. Advertía también sobre los problemas que acarrearía una reforma agraria burguesa, parcelaria e individualista, opuesta a un proyecto de socialización de la tierra. Mariátegui entendía

que, si bien las tierras de las comunidades indígenas habían sido en su mayoría apropiadas por las haciendas, se mantenía en la población rural el carácter comunitario del trabajo, expresado en las actividades laborales colectivas realizadas por sus integrantes. A pesar de siglos de colonialismo y capitalismo, la prédica del individualismo no había tenido éxito en la población rural, lo que significaba, para Mariátegui, la supervivencia de elementos “socialistas prácticos” que podrían ser utilizados provechosamente en el tránsito al socialismo en el agro. Mariátegui de esta manera convergía con los análisis de Marx sobre la comuna rural rusa, aunque lo más probable es que los mismos no fueran de su conocimiento. Marx pensaba que si la *obshchina* lograba sobrevivir hasta que estallara la revolución obrera, podría constituirse en un punto de regeneración del conjunto de la sociedad rusa, la cual no debería pasar, necesariamente, por todas las fases que recorrieron los países capitalistas de Europa Occidental. Estas formulaciones de Marx se complementan con la ley del desarrollo desigual y combinado, explicitada por primera vez en forma completa por León Trotsky en la *Historia de la Revolución rusa (1930)*, sobre la cual nos referiremos en la segunda parte de este artículo.

El entramado rural andino: la comunidad a debate

En la primera parte del libro el autor se interna en el análisis del denso entramado rural andino. Por sus dimensiones y formas de explotación, en Bolivia existen grandes propiedades, grandes y medianas explotaciones agrarias y pequeños productores campesinos, en tanto que, desde el punto de vista jurídico, se reconocen seis formas de propiedad del suelo: Solar campesino, Pequeña propiedad, Mediana propiedad, Empresa agropecuaria, Tierras comunitarias de origen (TCO) y Tierras comunitarias.

El agro boliviano se caracteriza por la persistencia de dos problemas que no fueron resueltos por las sucesivas leyes agrarias: la subsistencia del latifundio y del minifundio, y la superposición de jurisdicciones. En ellos reside el origen de constantes conflictos entre campesinos, comunidades, empresas mineras y petroleras y grandes latifundistas. Las comunidades indígenas constituyen en los Andes un actor fundamental para entender esta conflictividad. Sobre ellas existe un extenso e intenso debate, acerca de si tienen o no continuidad con el antiguo *ayllu* prehispánico. En los Andes se denomina *ayllu* a un grupo de hombres y

mujeres vinculados entre sí por relaciones de parentesco ampliado, cuyos miembros se consideran hermanos y se deben ayuda mutua, en el marco de una unidad económica y religiosa ubicada en un territorio común, cuya característica más relevante es la *discontinuidad*, esto es, la posesión y control de espacios ubicados a distinta altura, donde se realizan diferentes actividades agropecuarias (*control vertical de distintos pisos ecológicos*). Esta forma de territorialidad permite sostener densas poblaciones humanas en el duro ecosistema altiplánico, obligando a un manejo coordinado de los recursos naturales. Hoy, la mayoría de los estudiosos acuerdan en que las comunidades actuales son el resultado de las medidas impuestas por la administración colonial, que reorganizó la localización geográfica de los preexistentes *ayllus* imponiendo nuevos asentamientos, en función de la explotación de la mano de obra indígena. Además, los recursos colectivos del *ayllu* fueron progresivamente absorbidos por los conquistadores y sus descendientes, en un proceso de expoliación que continuó en los tiempos republicanos. Pero también hay acuerdo de que en ellas subsisten los ancestrales usos y costumbres andinos: las relaciones de reciprocidad y complementariedad y la obligatoriedad y rotación en los cargos, principios que rigen la vida cotidiana de las comunidades, como así también parte del mundo simbólico prehispánico.

El autor intenta aprehender este complejo cuadro con el concepto de *hibridación*, prestando atención a las tendencias centrífugas y centrípetas existentes al interior de las comunidades. Para Ferreira, la reforma agraria de 1953 habría profundizado la diferenciación social al interior de las mismas, los comunarios que poseen tierras y ganados son los que hoy quieren la continuidad de la comunidad, mientras los desposeídos prefieren variantes más modernas que tienden a romperla, en tanto los migrantes urbanos que mantienen lazos con las comunidades apuestan a su mantenimiento para seguir teniendo acceso a la tierra. Ferreira se apoya fundamentalmente en las investigaciones de Silvia Rivera Cusicanqui, para quien la reforma agraria de 1953 estaría en línea con las medidas adoptadas durante el siglo XIX para suprimir las comunidades. El problema con esta perspectiva de investigación es que pone el énfasis en el rol del Estado más que en las luchas del movimiento campesino. Conviene problematizar sus conclusiones con los resultados de estudios

más recientes basados en las experiencias de los campesinos (José Gordillo, María Lagos, Roberto Choque Canqui, entre otros).

No hay duda que la reforma agraria de 1953 fue concebida y ejecutada con el objetivo de impulsar relaciones sociales capitalistas en el campo, una política que terminó siendo la madre de los problemas actuales del agro boliviano. Pero las respuestas a los problemas sociales no tienen que ver únicamente con una concepción teórica determinada sino con las relaciones de fuerza en una coyuntura dada. En 1953 había en Bolivia una demanda de tierra por parte de amplios sectores del campesinado en forma de reparto parcelario, mientras que el reclamo de restitución de tierras a las comunidades tenía mucha menor intensidad. La movilización activa del campesinado hace muy difícil colocar en la misma línea la reforma del 1953 con las expropiaciones del siglo XIX: no es lo mismo que la oligarquía acapare la tierra a partir del aplastamiento de los levantamientos indígenas-campesinos, a que sea el campesinado quien, a través de su movilización, se apodere de la misma, liquidando a la vieja oligarquía hacendal del altiplano. Aún cuando no se restituyó tierras a las comunidades, el objetivo de la reforma de crear un campesinado parcelario homogéneo no se logró, las comunidades no se extinguieron y su resignificación, en términos materiales, simbólicos, de organización y de lucha, sigue siendo una arena en disputa en el denso entramado rural andino.

Sobre la colonialidad del poder

El autor propone un interesante debate sobre la categoría *colonialidad del poder*, formulada por el intelectual peruano Aníbal Quijano. Esta categoría remite a la subsistencia de las formulaciones coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista como patrón de dominación y mecanismo de poder en los países latinoamericanos, en los cuales se mantiene una relación de dominación por parte de la cultura occidental con respecto a las “otras culturas”. No debe confundirse el colonialismo, resultado del proceso de expansión colonial de Europa, con la *colonialidad del poder*, que son las relaciones de poder construidas a partir de aquel, y en cuya estructuración las categorías de *raza y/o etnicidad* fueron y son fundamentales, funcionando como instrumento de clasificación y dominación de la población a escala »

mundial. La noción de *raza* implica la existencia de una supuesta estructura biológica diferenciada, que ubica a unos en situación natural de inferioridad con respecto a otros, biológicamente superiores. Quijano sostiene que la asociación entre el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal hizo posible el *eurocentrismo*, por el cual se pretende comprender la historia de las sociedades no europeas de acuerdo a la trayectoria particular de la historia de Europa, convertida en un modelo de interpretación de alcance y validez universal. *Eurocentrismo* y *colonialidad del poder* son los componentes centrales del proceso constitutivo de un sistema mundial de poder capitalista. Ferreira sostiene que el uso de esta categoría permite reconocer los resabios del racismo y de prácticas de la época colonial subsistentes en las formaciones latinoamericanas actuales. Pero lamentablemente estos conceptos son absolutizados por los intelectuales de la corriente decolonial, produciéndose dos efectos negativos: uno, el desplazamiento del foco de análisis a los mecanismos internos de dominación, perdiendo de vista la intervención y el rol del imperialismo en la dominación de nuestros pueblos; el otro, la absolutización de los aspectos culturales de la dominación, omitiendo la crítica a las relaciones sociales de producción capitalistas, que constituyen las bases de la explotación y la reproducción de las condiciones que permiten la constante gestación de contenidos culturales e ideológicos de dominación.

La discusión con Reinaga y el indianismo

La polémica con las corrientes indigenistas e indianistas ocupan una parte central del libro, destacándose la discusión de las ideas de Fausto Reinaga, uno de los fundadores del moderno *indianismo* en Bolivia. Suele utilizarse en forma indistinta los términos *indigenismo/indianismo*, sin embargo ambos vocablos remiten a fenómenos políticos diferentes. *Indigenismo* es el nombre de una corriente del pensamiento crítico que en la región andina se inició hacia fines del siglo XIX, integrada por sectores sociales intermedios urbanos (básicamente mestizos), cuya preocupación fundamental era la dificultad para la construcción de la nación en los países andinos, como consecuencia de la exclusión

de la población indígena de la vida política, social y económica. Este movimiento se inició en Perú, con ensayistas como Manuel González Prada o José Carlos Mariátegui y literatos como José María Arguedas, Ciro Alegría o Manuel Scorza. El *indigenismo*, criticado por pretender ser una literatura sobre los indios hecha por no-indios, acompañó con sus denuncias sobre la explotación y la opresión que sufrían las masas rurales las luchas campesinas-indígenas. Su ciclo se agotó a partir de los años '60 del siglo pasado, cuando comienza el ascenso del *indianismo*, como exteriorización de una subjetividad indígena-originaria emergente en el contexto del fracaso de los intentos de integración social, política y cultural de las masas indígenas. La prédica de Fausto Reinaga en Bolivia constituyó un primer hito del *indianismo*, siendo sus obras principales *La revolución india* (1970) y *Tesis india* (1971). Reinaga postulaba una revolución india contra la civilización occidental, para restablecer el "socialismo" del Tawantinsuyu. Negaba la validez del análisis clasista del marxismo, impugnando la oposición burguesía-proletariado; para él quienes trabajaban y sufrían en los socavones, las fábricas y los campos eran simplemente indios, explotados por una élite "blancoide". En su proyecto político los indígenas eran interpelados como sujeto revolucionario.

Ferreira desarrolla un análisis profundo de la obra de Reinaga, mostrando sus contradicciones, inconsistencias teóricas y divagues metafísicos. Encuentra sus fuentes en las filosofías más rancias y decadentes de occidente, como la filosofía de la historia de Oswald Spengler, de quien recoge un profundo espiritualismo. La producción de Reinaga está atravesada por una concepción idealista y mística, plagada de afirmaciones etnocéntricas y racistas, y en la que apela constantemente a un *volkgeist* (espíritu del pueblo) de inspiración germana. Concluye afirmando que el idioma y la civilización aymara son superiores a todos los demás, una clara posición etnocéntrica y racista. El derrotero político de Reinaga estuvo signado por el oportunismo y el aventurerismo: intentó negociar con todos los gobiernos de turno, civiles o militares. A nuestro entender todas estas críticas son correctas, pero el *katarismo* (nombre adoptado por el indianismo aymara

en Bolivia) es algo más que la obra de un intelectual, aún cuando ese intelectual sea el iniciador del movimiento. El *indianismo katarista* se presentó en la historia reciente de Bolivia como una ideología contestataria, de resistencia al orden cultural, político y socioeconómico de corte occidental, rescatando las raíces culturales de los pueblos originarios de los Andes, constituyéndose en el soporte teórico de la emergencia del movimiento indígena-originario que confrontó con el neoliberalismo. Criticar al *indianismo* a partir de los desvaríos y el oportunismo político de Reinaga implica correr el riesgo de caer en la falacia de asimilar el todo a una de sus partes, que aún siendo importante, no habilita a homologarla como totalidad. Es posible que las enseñanzas de Reinaga no sirvan para la liberación de ninguna persona, como afirma en forma contundente Ferreira, pero también es cierto que el *katarismo* ha operado una verdadera inversión del sentido común: si antes los indios no servían para nada y eran estigmatizados, ahora han recuperado su orgullo y autoestima y la "indianidad" es fuente de legitimidad política. Por eso pensamos que desde el marxismo es necesario discutir y reflexionar con el *indianismo katarista*, cuyos seguidores integran y dirigen las organizaciones de masas más formidables del país. Los ejes de estos debates son, a nuestro entender, el sujeto y el poder. No existe, y nunca existió, una nacionalidad originaria aymara homogénea, sin estratificación social ni relaciones de explotación y opresión al interior de las comunidades, afirmar lo contrario es falso. El etnocentrismo aymara limita la posibilidad de construcción de un proyecto societal alternativo, que abarque al conjunto de la población pobre, en tanto la absolutización de los indígenas como único sujeto emancipador pretende sustituir a los trabajadores. Quienes durante años criticaron la "visión obrerista" de la izquierda marxista, acusándola de subestimar al campesinado indígena como potencial sujeto revolucionario, hoy, desde el *indianismo*, transitan el mismo camino, solo que en sentido inverso.

Abordaremos el debate sobre la cuestión agraria al interior de la izquierda boliviana y las discusiones sobre el Estado Plurinacional en un próximo artículo, en el cual intentaremos una evaluación de conjunto de la obra de Javo Ferreira. ●