

“CAMPELINOS”: SUBJETIVIDAD ENDEMONIADA Y FRÍVOLA “CLASE” COMO UN CONCEPTO MÁS ALLÁ DE LO ANALÍTICO*

Francisco Javier Gómez Carpinteiro

RESUMEN

Propongo un concepto de clase sustentado en la lucha, contrario a conceptos identificadores que sociologías realistas o enfoques esencialistas formulan sobre el sujeto. Reparo en el pesimismo de la imposibilidad de un cambio, y pondero lo subjetivo contra la universalización y la uniformidad de la lógica del capital. Mi planteamiento no sólo gira en torno a la crítica de distintas epistemologías con respecto al campesinado. También doy cuenta de un conocimiento que gente común, como los zapatistas de Chiapas y pueblos del altiplano boliviano, construyen sobre la clase para vislumbrar un futuro esperanzador ante la fragmentación y violencia.

Palabras clave: sujeto, lucha, negación, zapatismo, Bolivia.

SUMMARY

I suggest a class concept based in the struggle, in opposition to words used by realist sociologies or esencialist approaches about subject. I notice in the impossibility about change, and weigh up the subjective against the universalization and uniformity of the capital logic. My approach turns around not only the critics to many epistemologies about peaseantry. I also show a knowledge that common people, as the zapatistas in Chiapas and villages in the high plateaus in Bolivia, construct about class to glimpse a future of hope against violence and fragmentation.

Key words: subject, fight, negation, zapatism, Bolivia.

Contra el tratamiento de lo que en el argot de las ciencias sociales se clasifica o se des-clasifica como “campesino” y con ello los sujetos se reducen a un concepto analítico, planteo otra conceptualización sustentada en una

interpretación que hago de la teoría crítica de Marx. Justifico esto ante la permanente reorganización de formas de dominación globalizadas que, sustentadas en visiones renovadas de progreso, aprecian en imágenes o símbolos, asociados a gente relacionada con lo rural, componentes efectivos de sus proyectos hegemónicos. En tanto, posibilidades de construir un mundo basado en relaciones horizontales y formas comunitarias son presas de ideologizaciones u ocultadas por modelos científicos que reducen a tales sujetos a cosa estudiada, los dejan sin sus historias, los uniforman cuando los particularizan y los resitúan en dimensiones actualizadas para su control, pese al carácter crítico y político que pudieran presumir tales modos de análisis.

El concepto que establezco descansa en la premisa de la negación. Se trata de un concepto que destaca el componente de lucha, el antagonismo que la clase contiene, e igualmente indica que la fragmentación de los sujetos es la manifestación de lo que el capital busca históricamente. Sin embargo, no parto de explorar la manifestación y consistencia de la lucha del trabajo contra el capital, sino de reconocer la lucha entre el capital y el trabajo a través de la violencia diaria. Por consiguiente, aquello que se piensa como la fragmentación del sujeto refiere al resultado de una lógica para reorganizar toda la vida que supone cambios trascendentales, pues sus impactos son violentos. Como dice Holloway (2011: 95), tratemos de pensar menos en una lucha del capital contra el trabajo y más en una lucha entre el capital y el hacer, lo cual nos puede revelar que el sujeto que se niega, que frecuentemente se mira como residual, siempre existe en sus luchas y esperanzas por dejar de “crear al capitalismo y crear un mundo diferente”.

La base para mi reflexión es la misma de pensadores que intentan hacer inteligible lo que significa el dolor de la constitución de la clase en el Sur y las posibilidades cerradas o abiertas como fuente de movilización. Sin embargo, tiene una lectura diferente que se construye sobre lo que implica negarse a ser reducido a objeto de conocimiento y control. Ese sustrato toma en serio experiencias de gente que ha desplegado sentidos de dignidad y autonomía. Sus luchas no intentan ser el modelo para otras, acaso sí un recordatorio de la existencia del antagonismo. Intento llegar

a lo que esa gente común pudiera decirnos para hablar de un concepto de clase explícitamente político, en virtud de que existe en ella una ética crítica, más allá de imágenes idealizadas del campo o lo natural.

Sustento mi argumento en la exploración de dos aspectos. Por un lado, discutir lo que el zapatismo de Chiapas significa para construir un tipo de conocimiento sobre un mundo desigual; por otro, reparar en el cuestionamiento de estudiosos y activistas de la experiencia colectiva de Bolivia en torno a la imaginación política de un proyecto contrahegemónico para socavar visiones de mundos más equitativos y no jerárquicos. Tomar como referencias estos casos puede tener sentido frente a la fragmentación lograda por el capital. Para ir a contracorriente de ese panorama, lo único que queda, como dice Shanin (1983: 259), son las frívolas y endemoniadas subjetividades de la gente común (como los “campesinos”); es decir, aquella creatividad humana en la que Marx toda su vida creyó encontraría su propia emancipación.

Argumento que en las experiencias de lucha de mujeres y hombres, como los de las selvas de Chiapas o los del área andina de Bolivia, podrá verse que aún existe posibilidad de construir, desde lo contradictorio y residual, visiones de cambio justas tanto para personas como para colectividades, derivadas de un concepto de clase centrado en la lucha como negación. Como los revolucionarios populistas rusos, inspirados fuertemente en los componentes de la comuna campesina, que Marx leyó, luego de aprender su idioma cuando tenía más de 60 años, hay que ver más allá del capital y más allá del Estado. Como dice Shanin (1983: 275), la fuerza de las aseveraciones de éstos hizo que Marx apuntalara el principio epistemológico que guió siempre su espíritu crítico.

El ensayo se compone de tres partes. En la primera muestro dos modos contrapuestos de análisis. Uno de ellos busca sustentar un enfoque realista que dé cuenta de la complejidad actual de la clase rural y sus problemas para convertirse en una colectividad; el otro plantea recuperar aquello que las experiencias y subjetividades diversas nos pueden enseñar para reactualizar la idea de cambio revolucionario, a través de la relación que Shanin establece entre las tradiciones socialistas de los populistas rusos del siglo XIX y la ética de Marx. La segunda ofrece una discusión

en torno a lo que los campesinos y la proletarización representan en la constitución del mundo moderno. El punto aquí no es sólo destacar la especificidad histórica de un sujeto colectivo frente a la formación desigual del capitalismo en su expansión global. Se trata, sobre todo, de subrayar su componente problemático para constituirse como un objeto apropiado para la lógica del poder estructural del capital. Como una superación de sociologías realistas sobre la clase, en la tercera parte esbozo los alcances del zapatismo y la política de lo común, surgida ésta contra la estandarización y formas históricas de Estado, particularmente sustentadas en procesos contrahegemónicos.

FRENTE A LA SOCIOLOGÍA POLÍTICA “REALISTA” DE LA CLASE

Bernstein (2009, 2010) discute a la luz del renacimiento del debate de la cuestión agraria, es decir, la polémica que particularmente se suscitó entre ideas de Lenin y Chayanov sobre el futuro del campesinado en las primeras décadas del siglo XX, las dificultades para reutilizar los planteamientos de ambos autores. Bernstein cuestiona la intención de ciertos movimientos “contra la globalización”, con un carácter heterogéneo y transnacional (Vía campesina, Movimientos de los Sin Tierra de Brasil) y de los intelectuales que los encabezan. También critica que nociones propias del mundo rural, y por extensión de un pasado indígena, sirvan como sustrato para visiones de desarrollo nacional basadas, por ejemplo, en “Vida Buena” o “Vivir Bien”.

Bernstein piensa que las vías para la estructuración de la clase que Lenin observó para Rusia, lo que abrió el proceso de proletarización y construcción de una voluntad colectiva revolucionaria, se encuentran canceladas. Las condiciones actuales, la alta dependencia de la agricultura al mercado financiero son las barreras para la creación de una estructura de clases “purista”. Tampoco la situación ideal *à la Chayanov* de existencia de familias campesinas medias se puede cumplir. En estos momentos, los agricultores locales están envueltos en enormes contradicciones entre sí, fundamentalmente por la competencia de la mano de obra y obtención de mayor éxito en el mercado.

Ante este escenario define un concepto de clase (*classes of labour*). Esta noción hace referencia a la heterogeneidad y fragmentación de los trabajadores, quienes, aunque aún poseen pequeñas cantidades de tierra, no logran cubrir con ellas su total reproducción (Bernstein, 2009: 73). De tal modo, tienen que insertarse a un mercado laboral inestable, opresivo e inseguro (frecuentemente la economía informal), lo cual crea una condición estructural en la que está sumergida totalmente la clase trabajadora del Sur global.

Bernstein entonces sugiere (2009: 77-78) desarrollar un concepto de clase con rigor analítico para entender las fuentes de las contradicciones y los impulsos de las luchas contemporáneas –con un carácter típicamente multclasista– sobre la tierra y formas alternativas de agricultura. En el análisis, las subjetividades pudieran proporcionarnos una base “realista y políticamente responsable” de tales luchas, ¿sólo eso queda por hacer?

Uno no debe acusar al mensajero de las malas noticias, sostiene Roseberry (1989: 178), cuando a través de la lectura de Shanin nos recuerda que Marx en su interlocución con los populistas rusos sostuvo que la amenaza de la vida de la comunidad agraria rusa, en las últimas décadas del siglo XIX, no era ni la inevitabilidad histórica ni una teoría, sino que fue una situación de opresión y explotación por la intrusión de capitalistas, a quienes el Estado hizo poderosos a expensas de los campesinos. Ciertamente, las reflexiones de Bernstein son desafíos para replantear la naturaleza analítica de las posibilidades o imposibilidades del cambio social. Para él, lo analítico supone un entendimiento estructural para situar hoy las experiencias de una clase compleja y heterogénea. Sin embargo, en el análisis de las subjetividades de esas personas, clasificadas por otros o nombradas a sí mismas como campesinas, como conocimiento no importan. Parecería esto parte de irracionalidades y “tradiciones”, pérdidas o suprimidas por las olas modernizadoras, que no adquieren el estatus reflexivo como crítica social de las condiciones actuales y tampoco son un parámetro para un mejor futuro de esos sujetos residuales.

Un punto de vista contrastante sería el de Shanin, surgido por la lectura que realiza de Marx. Shanin repara en la importancia de lo que llamó tradiciones socialistas vernáculas, las cuales fueron anuladas por

la reducida interpretación que hicieron de *El capital* de Marx sus albaceas para el sustento de un “socialismo científico” (Shanin 1983: 244).¹ Recuperar estas ideas puede ser útil para entender la centralidad que han tenido imágenes, símbolos e ideas del pasado campesino como una versión de la economía natural en la construcción de proyectos hegemónicos y contrahegemónicos, o definitivamente para pensar en otras opciones sustentadas en relaciones no jerárquicas y horizontales.

En ese tenor, la pretendida universalidad perseguida por las consecutivas Internacionales comunistas de aspirar a un futuro teleológico, que no reparara en la particularidad de movimientos locales o indígenas de emancipación, fue también clave en las pretensiones de borrar la especificidad y adecuarla a los marcos estandarizados de la contabilidad estatal. En el marco de esta totalización: hacer legible, legal y legítimo todo dentro de la esfera estatal, lo vernáculo cayó en una antinomia que, frente a la mecanización, la uniformidad de la civilización, se vio como atraso, por lo que la “impureza” de lo que representaba el amalgamamiento con otras visiones de cambio significó la pérdida de una oportunidad para un pensamiento analítico potente en términos revolucionarios (Shanin 1983: 249).

Sin embargo, contra lo que hoy se presenta como uniforme y clasificable, mediante lo que llamo conceptos identificadores, “indígenas”, “defensores de derechos universales”, “ecologistas”, “mujeres empoderadas por el género”, “minorías sexuales”, etc., ¿cómo reintroducir lo subjetivo? Es decir, eso que Walter Benjamin refería como lo opuesto a la unilineal, inevitabilidad del progreso y el determinismo de la base material. Un camino para eso es la posibilidad de un concepto de clase basado en la lucha como antagonismo.

Entiendo la clase como un concepto abierto, en el sentido de reconocer sus contradicciones internas propias de la “plasticidad humana”, que posibilita la interacción entre personas para crear un sujeto que haga estallar tanto objetivismos como esencialismos. Lejos del relato posmoderno, sustentado en una idea de polifonía, de tales interacciones surge un diálogo crítico. Se trata de un intercambio de experiencias y voces. En términos concretos, el concepto de clase que propongo es el de un mundo de mujeres y hombres, es un lugar que cuestiona la subordinación de

jerarquías institucionales y una práctica que articula lo individual a una idea donde se construye lo común. Es la historia de lo negado u oculto. Es la historia que no es todavía (Bloch: 2007: 369), es la historia de nuestra memoria frente a los peligros del olvido.

Para Shanin (1983: 262), esto refiere a reparar en lo subjetivo como lo “específicamente humano”, aquello que niega las pretensiones totalizadoras. Al respecto, pone un ejemplo sobre lo que fue muy pernicioso en pensadores marxistas. Ilustra cómo Lasalle, una mente imbuida de esa pretensión científica, opinó que la derrota en 1525 de los rebeldes en la Guerra Campesina en Alemania, quienes anhelaban recrear sus vidas comunitarias contra la opresión señorial, fue una “cosa buena”, al pensar que esto se inscribía en el relato modernizante de la civilización estatal (Shanin 1983: 262).²

Shanin parece entonces preocuparse en la pregunta de cómo minar la ficción de una científicidad basada en una manera eficiente de obtener resultados, para predecirlos y propiciar la estandarización, la burocratización y la producción en masa. Una respuesta más concreta la encuentra en John Berger. “Todo aquello que existe llega a ser cuantificable –no simplemente debido a que esto puede ser reducido a un hecho estadístico, sino porque esto ha sido reducido también a una mercancía.” En este tiempo, donde el tiempo abstracto del capital, la subjetividad es tratada como privada y única; sólo está socialmente permitida la del sueño del consumidor individual. En esa supresión de subjetividades se encuentra también la supresión de un significado diferente de democracia, conciencia social e historia, así como de la más social y subjetivas de todas las energías: la esperanza (citado en Shanin, 1983: 263).

De acuerdo con Shanin, los populistas rusos introdujeron un análisis de clase distinto, el cual aprendió de las experiencias de derrota de las masas populares (pensaban en Francia de 1848 y 1871). Para esos revolucionarios, las principales fuerzas con las que había que confrontarse eran el Estado y los terratenientes en el campo, nutridos por éste y los capitalistas. Ellos vislumbraban un antagonismo de estas fuerzas contra la “clase trabajadora”, pero donde ésta constituía en realidad un “frente plebeyo” de campesinos, trabajadores e intelectuales, también aliado

con soldados radicales (Shanin, 1983: 270). Con base en lo aprendido, el reconocimiento de una política no institucional y de las contradicciones desatadas por la condición humana, el suyo, entonces, fue un proyecto con carácter anticapitalista y antiestatal.

Shanin discurre en lo que conceptualmente significa la desaparición del campesinado, no sólo en el socialismo real, con sus prácticas estatales de colectivismo, sino en nuestro mundo actual sin aparentes estructuras que condicionen su permanencia. El entendimiento sobre la revolución que los populistas rusos tuvieron estuvo asentado en la base de experiencias de campesinos cuyo mundo había sido subordinado a condiciones estructurales muy desiguales. Tal idea tiene el carácter de un conocimiento acumulado, pero diferente al de la historiografía académica de los movimientos sociales. Aunque los hombres y mujeres campesinas desaparezcan, o se aferren a seguir siéndolo en cualquier lado en una combinación de múltiples trabajos, la utilidad teórica y política de sus experiencias se incrementa cada vez más.

LOS “PROBLEMAS” DE LA CLASE Y LAS COMUNIDADES POLÍTICAS

En las primeras décadas del siglo XX, los campesinos se convirtieron en los referentes de la antropología sociocultural para representar la otredad, en el sentido que constituían lo “exótico” que las tribus, como objetos de estudio y administración, encarnaron para una ciencia surgida durante el colonialismo. Pronto, como sinónimos de la tradición, las comunidades rurales fueron colocadas en dicotomías para medir su progreso, lo que propició formas de esencialismo, fundamentalmente a-históricas. Otra perspectiva analítica resaltó, empero, desde los años cincuenta, la necesidad de conectar las poblaciones rurales al mundo global. Sobre esa base se constituyó un enfoque, la economía política antropológica, que entendió al campesinado como un precipitado de fuerzas históricas y materiales (ver Roseberry, 1989).

Para Roseberry la base de la economía política es opuesta a visiones desprendidas de la dicotomía campo y ciudad, la cual ha generado idealizaciones sobre el progreso y atraso, así como sobre la dislocación que

genera el mundo moderno en lo bucólico que se recrea en el campo (véase Williams, 2001 [1973]). Entonces, un elemento central en esta perspectiva es no ver a los campesinos en términos simples o dicotómicos. Tenemos que explorar la formación del campesinado en complejos campos sociales de fuerza con un carácter histórico y espacial, lo que, dicho en otros términos, representa la conexión entre lo global y los mundos locales.

Establecer este tipo de análisis descansa en plantear los términos que la dominación y lo “contencioso” (como muchos de los intérpretes de Roseberry prefieren decir) se dan en un mundo estructurado fundamentalmente en clases sociales. Roseberry (1989: 215) puso en el centro de sus preocupaciones los “problemas” de la constitución del trabajador como clase en virtud de que el capitalismo en términos globales aparecía como un proceso desigual, es decir, no homogéneo. Entonces, ¿cómo podrían crearse comunidades políticas que inspiraran un sentimiento de homogeneidad cuando existían débiles imágenes y tradiciones culturales para eso?

Las comunidades políticas eran el corolario para la fundación de órdenes sociales de dominación, apuntalados en proyectos hegemónicos o contrahegemónicos conducidos por las élites. De tal modo, en la acepción propia de Gramsci o Poulantzas, el escenario para la realización de la comunidad política era el Estado, por lo tanto representó el único ámbito para la lucha. De hecho, la historia de las clases subalternas, también, según el entendimiento de Gramsci, tenía que hacerse en relación con el Estado y la sociedad. No obstante, Roseberry dejó abierta la posibilidad de observar la constitución de una política diferente. Ésta se apuntalaba en la formación de una comunidad horizontal e igualitaria (Roseberry, 1989: 229).

Considero que la discusión de Roseberry al respecto sigue dos derroteros. En uno hace una crítica con detalle a las nociones idealizadas del campo, el pasado o la tradición como recreación de una “economía natural” que dota de símbolos y significados a distintos proyectos de comunidad estatal. En el otro vislumbra la manera en que Marx entendió la disolución de la comunidad (por ejemplo, en los cercamientos de áreas colectivas comenzados en Inglaterra en el siglo xv) como una pérdida de libertad.

Si bien Marx dio cuenta del proceso de creación de un trabajador “libre” en la disolución de la comunidad antigua feudal, lo cual lo libraba de la sujeción propia del siervo, también con el reparo en los cercamientos notó la disolución de la comunidad de productores, la pérdida de libertad y la creación de un trabajador “libre” de sus medios de producción –la tierra– para integrarse a la sociedad capitalista. Es decir, dio cuenta del desbaratamiento de una forma comunal de vida, la cual quedó oculta en la potencialidad libertaria del valor de uso, cuestiones abordadas particularmente en los *Grundrisse*.³

El primer punto de discusión de Roseberry subraya las condiciones de posibilidades de formación de un Estado a través de un proceso hegemónico. Las élites usan el pasado para seleccionar o inventar tradiciones (como lo afirmaron analistas culturales o historiadores marxistas como Williams, Hobsbawm y Ranger). Tal producción de la historia, sustentada en imágenes y valores de lo rural, puede apuntalar visiones patriotas o nacionales para imaginar una comunidad política. La lucha en este plano es por la disputa de significados de símbolos de poder. Entonces, la lucha de los subalternos se encuentra anclada a un marco discursivo común, no a una ideología en el sentido conferido por Althusser, sino se experimentan la dominación y se “lucha” contra ella (Roseberry, 2002 [1994: 225-226]).

En el segundo punto de su reflexión es donde Roseberry anota algunos elementos sobre la posibilidad de una política no estatal y no capitalista. Pero se debe tener en cuenta que su propuesta gira en torno a una doble crítica. Por un extremo, el cuestionamiento a una política con contenidos morales, que no ve los problemas de construcción de la clase (campesinos o primeras generaciones de proletarios), particularmente en su desplazamiento producido por la expansión del capitalismo y el Estado.⁴ Por el otro, reprocha una visión estructural/funcionalista, principalmente de corte leninista, que ve en la posición objetiva de las personas la construcción o no de una conciencia de clase.

Aquello que distingo en Roseberry como la interpretación de una comunidad política no estatal y no capitalista, reitero, sólo está en ciernes. El marco discursivo común –la hegemonía– se rompe cuando los subalternos no siguen el mensaje dominante, y le dan otros significados a las

palabras para convertirse en opositores y no seguidores de una autoridad legitimada. Roseberry sustenta este argumento con información etnográfica de experiencias comunitarias que recrean relaciones horizontales de poblaciones envueltas directamente en lucha contra fuerzas externas dominantes. De cualquier forma, su propósito fundamental está en sostener que el campesinado surge en configuraciones históricas específicas, una cuestión que el propio Marx vislumbró. Por lo tanto, el campesinado no es un ser atávico, es un sujeto histórico. Sus políticas, aún en el presente, en la búsqueda de la libertad siempre anhelada y algunas veces acariciada, pueden ser iluminadoras para construir un mundo diferente.

Las reflexiones de Roseberry ayudan a entender lo que la antropología y la sociología rurales mexicanas hicieron con la recreación de su propio debate sobre la cuestión agraria. Es decir, sus estudiosos trataron de resituar las ideas de Lenin y Chayanov en el contexto mexicano, azotado por la crisis de su modelo de desarrollo estatal surgido de la Revolución de 1910.

Tal debate se generó entre los años sesenta y ochenta. Reconstruir esa discusión saldría de los propósitos de este ensayo (ver Hewitt, 1988). Baste decir que diferentes autores han cuestionado su utilidad (ver Roseberry, 1989; Edelman, 2005; Otero, 2004). En referencia al futuro de los campesinos, ni las predicciones de su desaparición y conversión en proletarios para participar en una lucha contra la clase burguesa se cumplieron, subestimando con esto su capacidad a través de variados recursos (por ejemplo, migración y economía informal) para impedir su total proletarización. Ni tampoco las “estrategias adaptativas” de los campesinos, inspiradas en las ideas de Chayanov, resultaron aptas para calificar a sus familias como unidades autosuficientes.

Los inicios de la década de los noventa reeditaron el debate. En el contexto de la globalización, los ajustes estructurales que el endeudado Estado mexicano se vio obligado a hacer, por recomendación de organismos de financiamiento internacional (lo que recrudeció la crisis de economía agrícola a pequeña escala) llevó a los estudiosos a establecer nuevas predicciones sobre la continuidad de las comunidades campesinas.

Después de varias décadas de reformas y nuevas políticas institucionales –fundamentalmente el cambio del Artículo 27 constitucional, que

permitió la creación de una nueva Ley Agraria (1992) y la posibilidad de disolver el ejido o colocar su tierras en el mercado capitalista a través de su compra o renta, la cancelación de subsidios y de los créditos a productores de temporal— el agro vive su peor momento. Al respecto, dos autoras influenciadas por las ideas del Bernstein establecen que “los campesinos y el campo son concebidos como factores residuales de una economía global, competitiva, de alta tecnología, en la cual los pequeños productores rurales ya no tienen cabida, siendo calificados como ineficientes y no competitivos” (Appendini y Torres-Mazuera, 2008: 13-14). Ciertamente, la polémica podría tener ahí su fin con aseveraciones como ésta. Sin embargo, otra vez, como en el pasado reciente, “la negativa vergonzosamente insistente del campesino a desaparecer” (Esteve, citado por Edelman, 2005: 185) merece una reflexión final sobre una epistemología de la lucha contra la universalidad y estandarización.

En efecto, parece poco apropiado repetir un debate sobre la cuestión agraria suscitado en un país como Rusia, que aunque con una revolución de por medio, generó conceptos poco adecuados para su aplicación al contexto mexicano. Sin embargo, el punto de contraste no es tanto la pertinencia teórica de las ideas de Lenin o Chayanov, sino aquello que significa el conocimiento de la clase trabajadora para entender su propia complejidad y heterogeneidad.

RECONSTITUCIÓN DE LO COMÚN

EXPERIENCIA Y ANTAGONISMO EN UN MUNDO FRAGMENTADO

Las experiencias contra la globalización de campesinos e indígenas que han retomado imágenes e ideas del pasado pudieran ofrecer un concepto de clase que, pese a estar marcado por la fragmentación, heterogeneidad y contradicción, busca formas de vida distintas y esperanzadoras. Empezó con lo que para los zapatistas de Chiapas significa “autonomía” en un mundo donde lo particular es celebrado. Finalizo con aquello que la disputa entre lo nacional y popular representa en un lugar como Bolivia en la generación de conocimiento, tanto para fundamentar proyectos

hegemónicos como para rebasarlos y resituar, con ello, un horizonte de posibilidades más allá del Estado y el capital.

Justo cuando se puso en marcha el TLCAN emergió, el 1 de enero de 1994, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, una zona del sur de México y un lugar destacado para el análisis de las ciencias antropológicas de sus indígenas. Luego de que la aparición del EZLN fue violenta e implicó ataques a poblados importantes de esa entidad, los zapatistas se retiraron a sus cañadas y selvas. En esos momentos sus demandas generales buscaron oponerse a lo que la globalización significaría, en el sentido de cerrar posibilidades para la gente, en especial aquella ligada al campo (literalmente demandaron echar abajo las reformas al Artículo 27). Después de los ríspidos días de enero de ese año, los zapatistas no volvieron a disparar un arma. Su política, desde entonces, ha seguido un derrotero sobre lo que debe significar la autonomía, opuesta a la lógica del capital y la racionalidad de mando asociada a la forma histórica del Estado dentro de la globalización.

El pensamiento de Shanin tendría concordancia con lo que la crítica zapatista significa contra la globalización. A pesar de sus contradicciones internas (como mantener una estructura militar para la defensa de sus pueblos, paralela a otra comunitaria que busca eliminar jerarquías sociales; recrear diferencias de género que se buscan diariamente dirimir; discurrir entre construir un nuevo sentido de comunidad y salir la gente de su lugar para enrolarse a la nueva clase global de trabajadores), los zapatistas imaginan un mundo distinto, ciertamente basado en la esperanza. Por ello, la autocrítica y la crítica zapatistas implican un conocimiento distinto, pero emancipador.

Por una parte, se han opuesto a volver a ser un objeto de estudio y, con ello, negar la categoría cultural de “indígenas” impuesta verticalmente. En la racionalidad neoliberal que sustenta la creación de un mundo multicultural, para los zapatistas la identidad étnica determinaría formas de control que reducirían sus aspiraciones a las posibilidades de insertarse con éxito al mercado como mercancías a través de la venta de su exotividad como seres marcados por su propia diversidad (por ejemplo, desarrollando de manera particular o simultáneamente proyectos ecoturísticos, protección

a la biodiversidad, producción y venta de artesanías). Por otra parte, al negarse a ser reducido su movimiento a uno “indígena”, se oponen abiertamente a la teoría de la democracia liberal, donde el reconocimiento de derechos culturales se asegura, aunque las desigualdades permanezcan.

Los zapatistas siguieron varias experiencias fallidas de lograr autonomía en los marcos del Estado nacional, por ejemplo, en el año 2001, el rechazo de los representantes de la clase política institucional a los Acuerdos de San Andrés (firmados en 1996) que les concedía autonomía territorial de facto –al ser reconocidos todos los indígenas como “pueblos” (Hernández y Vera, 2004: 9)–. Después, su búsqueda se ha dirigido a fortalecer un conocimiento sobre qué significa luchar contra lo que parece difícil. Es posible que la metáfora “preguntando caminamos” resuma lo que para ellos signifique hacer otro conocimiento, uno que se erija como una ética crítica frente a lo que parece normal e inevitable.

Es factible, también, que en esta dimensión analítica que han creado se parezcan a los revolucionarios populistas rusos que, según consideró Shanin, fueron tanto fuente de confirmación como de reexamen para Marx sobre la trascendencia de la voluntad de la gente común. A partir de la 6ª Declaración de la Selva Lacandona, los zapatistas han propuesto una lucha desde abajo y desde la izquierda para establecer su antagonismo frente al capital y el Estado. Dicha declaración propuso “La otra campaña”, un recorrido que los zapatistas hicieron en el año 2006 por gran parte del país, justo cuando iniciaba un nuevo ciclo electoral de la democracia mexicana, aparentemente en camino de fortalecerse luego de etapas autoritarias del régimen político surgido de la Revolución de 1910.

“La otra campaña” significó un acto dialógico, al menos en los términos políticos sugeridos por Bajtín (Tischler, 2008: 74). Los zapatistas en sus recorridos nunca pretendieron adoctrinar, ni crear una conciencia o erigirse como intelectuales de un cambio cultural. Simplemente contaron sus experiencias y escucharon las de los Otros: “campesinos” (tan diversos y contradictorios como los que describen la sociología rural contemporánea), amas de casa, indígenas nombrados desde arriba o autonombrándose así, trabajadoras sexuales, jóvenes desempleados, estudiantes, profesores, empleados de la economía informal y un largo etcétera. Las experiencias

no implicaron sólo un recuento de daños que convirtiera a los expositores en víctimas de la globalización neoliberal, sino en contar y registrar las experiencias del hacer como crítica a lo que se consideraba injusto. En efecto, eso se volvió un diálogo. Un diálogo en el que frecuentemente se recurrió tanto a la historia larga de recuento de sumisión a formas de mando estatal como a la historia de la vida nuestra, la vida propia, la de uno y los que se parecen a uno, la que envuelve finalmente las experiencias diarias de cómo la gente común se gana la vida.

En los días que corren es factible que, para muchos, los zapatistas de Chiapas no tengan el matiz tan espectacular que alcanzaron en años anteriores, sobre todo porque pareciera que su relevancia disminuyó con respecto a las expectativas que diversos analistas tuvieron en ellos como un movimiento multicultural y ajustable al ciclo democrático. Sin embargo, el eco de sus formas de hacer política y gestar simultáneamente conocimiento para la lucha es invaluable. No sólo sigue su impacto, como particularmente lo tuvo en el año 2001, en lugares de Argentina, donde muchas de las prácticas asamblearias y relaciones horizontales para discutir problemas fueron retomadas de las experiencias zapatistas. Más recientemente, movimientos, como el de los "ocupas" de Wall Street, surgido con una fuerte espontaneidad contra la inmoralidad de los capitalistas financieros, han retomado enseñanzas del zapatismo para negarse a la opresión (por ejemplo, ver Sitrin, 2011: 9).

En el año 2005, con el ascenso a la Presidencia de Bolivia de Evo Morales, líder de una organización de cocaleros o sembradores de la hoja de coca, las discusiones sobre lo que ha significado el arribo de un personaje vinculado a un sector campesino que tendió nexos con organizaciones autonombradas "indígenas" han sido significativas para replantear la naturaleza compleja de la política en el contexto de una clase trabajadora fragmentada, con fuertes vínculos con el pasado. Las interpretaciones han generado argumentos explícitos sobre el significado del cambio social y han puesto en el centro de la discusión dos tipos de articulaciones; por un lado, la vinculación entre el marxismo occidental y tradiciones de pensamiento indígenas (llamadas particularmente por intelectuales y

activistas bolivianos “indianismo”); mientras que por el otro, la articulación problemática entre lo nacional y lo popular.

García Linera (2007) traza el difícil amalgamamiento entre el pensamiento marxista y una “ideología” indianista que ha sido marcado por la construcción excluyente de un Estado nacional con fuertes tintes racistas a lo largo de su historia moderna. Destaca la construcción de una narrativa sobre el progreso, la modernización y ciudadanía en la que no caben indios ni campesinos. En los últimos años, sin embargo, con una generación de profesionales de origen indígena, percibe una mayor sensibilidad para integrar visiones populares, relativas a formas de organización comunitaria, a la construcción de un Estado democrático y más participativo.

En el centro de su análisis, García Linera coloca la interpretación gramsciana del paso de la concepción del mundo de un grupo subalterno a una ideología que pueda librarse de esa condición de subordinación para dar forma a un proyecto hegemónico de refundación del Estado. En este sentido, lo indígena y campesino no debe verse como subalternidad, ni tampoco como una esencia identitaria en un mundo cultural, sino integrada en una amplia alianza de clases de carácter nacional (ciertamente similar al bloque histórico de Gramsci). La interpretación de García Linera, antiguo activista, académico y actual vicepresidente de Bolivia, contrasta con otras voces críticas que tienen un entendimiento diferente de lo que la memoria puede proporcionar para un mundo distinto en el presente.

Por ejemplo, Luis Tapia (2011) hace una lectura también gramsciana de la historia política de Bolivia, pero con acento en la crisis de mando que atraviesa en este momento el Estado boliviano, por lo que cuestiona la emergencia de una hegemonía nacional/popular que no mina formas de desigualdad y exclusión sociales y, en cambio, ataca, la diversidad social. Su crítica es una reivindicación de las luchas que a lo largo del tiempo han desarrollado pueblos indígenas, campesinos y sectores sindicales por formas de democracia menos ajustadas a estructuras de explotación. Según Tapia, una noción de cambio hacia una sociedad más justa debe pasar por el reconocimiento de la territorialidad, cultura y poder de decisión de los pueblos indígenas o campesinos. Las visiones y los conocimientos de ellos

cuentan; sin sus experiencias no puede haber cambio verdadero, pues sólo se estaría ante la sustitución de una hegemonía por otra.

Raquel Gutiérrez (2009) tiene una visión más concreta e histórica de lo que representa la construcción de lo nacional popular, la cual deja de lado un horizonte de emancipación centrado en lo que ella llama "el núcleo de lo común". En un trabajo sociológico, con alta carga subjetiva y esperanzadora que hace patente, ofrece un análisis pormenorizado de lo que significa la construcción de una noción de colectividad pese a la gran heterogeneidad que constituye a la clase trabajadora.

Para Gutiérrez, la reconstitución de lo común tiene asiento en una temporalidad y espacialidad distinta que pudiera observarse simbólica y ritualmente desplegadas en pueblos indígenas y campesinos de Los Andes. Gutiérrez exploró (2000-2005) la Guerra del Agua en Cochabamba, la cual representó una acción popular contra iniciativas privatizadoras y desató, además, una serie de transformaciones que incluyeron la llegada de Evo Morales a la Presidencia. En ese proceso se encuentra, sin embargo, también el acotamiento que vivió esa fuerza sustentada en lo común por proyectos contrahegemónicos que buscaban sustituir una forma de mando por otra, ahora basada en un Estado corporativo, extractivista, y ajustado tanto a los intereses de la burguesía nacional como a los de la transnacional.

Entre los días de la llegada a la Presidencia de Evo Morales y los que corren parece chocar entre sí, invariablemente, un planteamiento de desarrollo estatal y una crítica a éste sustentada en lo comunal.⁵ En este contexto de discusión y ante los choques constantes entre políticas modernizadoras para fortalecer la soberanía del Estado y las áreas protegidas por la legislación boliviana a favor de poblaciones nativas, ¿cómo vislumbrar esos atisbos de una política horizontal y autónoma a la que brevemente hizo referencia Roseberry?

No pretendo en lo mínimo resolver esta discusión aquí, ni siquiera tengo ahora posibilidades de plantearla en términos claros. Me parece, empero, importante sugerir, ante la complejidad de las relaciones de poder actuales que tienen fuertes contenidos del pasado, rastrear aquellas experiencias en la manera en que las políticas de campesinos e indígenas

superan idealizaciones y van más allá también de conceptualizaciones que los atan a la teleología del progreso. Esas experiencias pueden tener mucho de contradictorio, pero en ellas es posible encontrar el sustento para librarse de esas ontologías y observar el autoconocimiento generado por un sujeto crítico. Por eso, tal vez aún tenga relevancia la premisa zapatista del “preguntando caminamos”. Es también como volver a esas ideas de los populistas rusos sobre qué aspectos nos hacen, al mismo tiempo, diferentes y comunes, así como qué podemos aprender de las derrotas de nuestras luchas.

Me animo a reiterar lo que tanto zapatistas en Chiapas como campesinos en la Rusia del siglo XIX plantean y plantearon con respecto a una subjetividad desafiante, por lo que significa en estos momentos difíciles, para casi todos, encontrar indicios para una vida autónoma, no estatal y anticapitalista.

Al final de cuentas, pienso que las reflexiones de García Linera, Tapia y Gutiérrez tienen mucho de interés para lo que significa hoy pensar en la naturaleza del análisis social y el rigor que debe apuntalar un concepto de clase sustentado en la negación y la lucha. Sus reflexiones son explícitamente políticas. Los autores y la autora que cito no esconden sus moralidades y éticas. Tapia se ve como un intelectual comprometido, crítico de visiones hegemónicas que desean recrear una nueva forma de dominación basada en el Estado, bajo el ocultamiento de las estructuras de desigualdad que permanecen. García Linera y Gutiérrez sustentan sus reflexiones en la experiencia de su militancia política en una expresión de la indianidad (katarismo).⁶ Pero en el paso de ambos por la cárcel y luego de salir de ella, su contacto con diferente gente, intelectuales y sectores políticos bolivianos, los llevó a tomar caminos distintos. Después cada quien, por su cuenta, reflexionó si era necesario o no la desmitificación para no reproducir, como señaló Shanin (1983: 253-257), esas idolatrías sobre el progreso, la ciencia, la modernización y el Estado que justifican la inevitabilidad, estandarización y desigualdad.

PALABRAS FINALES: "CLASE" COMO NEGACIÓN Y LUCHA

Todas estas cuestiones sobre conocimiento y lucha que destaco tienen sentido en dos dimensiones. La primera, nos habla de cómo entender la política bajo la cuestión de lo que es coherente como objeto de conocimiento y control. La segunda hace énfasis en los asuntos de la subjetividad humana, o una forma de disolver tales relaciones que sustentan un poder estructural. Trataré de explicar esto con un poco de detalle.

El análisis dominante de la ciencia social contemporánea persigue la universalización para adquirir resultados generalizables. Sin embargo, ha hecho también resaltar lo relativamente "particular". De hecho, esto se ha revitalizado con el posmodernismo académico mediante la celebración del fragmento y el cuestionamiento a las narrativas totalizantes. Todo esto es parte de una lógica uniformadora que opera a través de la clasificación, o de los conceptos clasificadores a los que me he referido. La dimensión humana de la creatividad del trabajo concreto, que genera valor de uso, es abstraída por el valor de cambio; entonces, el valor general universaliza al sujeto y ficticiamente lo torna en un ser "libre" para abrazar los postulados siempre reactualizados de libertad e igualdad de la sociedad burguesa.

¿En dónde reside el optimismo de Marx en su interlocución con los populistas rusos y en dónde reside nuestro optimismo respecto a los deseos emancipadores de gente común y rebelde? Para responder a esto, uno debe pensar que Marx se sustentó en su teoría crítica del capital. El capital nos niega y fragmenta. Nos constituye en seres estandarizados y objetivamente definibles, hace normales nuestros días de sufrimiento. Sin embargo, la dimensión que esconde la mercancía como forma histórica del capitalismo es la negación de los sujetos a ser reducidos a objetos, es la negación a una historia estandarizada donde no quepa la singularidad histórica y la esperanza. En los días que corren, esa negación también es construida contra idealizaciones y modelos positivistas para definir seres fragmentados, víctimas y potenciales aspirantes a ocupar un lugar en el mundo multicultural, en el cual ambiguamente pueden negociar de manera permanente por ser legibles o legítimos a las sombras de la forma estatal,

pero vacíos de derechos en una comunidad política que niega espacios para que el sujeto se constituya a sí mismo “en” este mundo histórico y concreto.

El ejemplo de lo que el zapatismo significa esperanzadoramente como la necesidad de construir un tipo de conocimiento crítico sobre un mundo catastrófico y desigual, así como el cuestionamiento de diversos analistas de la experiencia colectiva de Bolivia en torno a lo que esconde la imaginación de proyectos hegemónicos para oponer la imaginación de mundos más equitativos y no jerárquicos que se recrean en imágenes del pasado de poblaciones indígenas y campesinas refuerzan el argumento de que ante la fragmentación lograda por el capital, lo único que queda es la voluntad terca de la gente ordinaria.

Bernstein no es culpable del mensaje pesimista, simplemente no da cuenta de que también hay buenas noticias. Si repara con detalle y profundidad en las experiencias complejas de lucha de personas como las de las selvas de Chiapas o el altiplano andino podrá ver que aún hay posibilidad de construir, desde lo contradictorio y residual, visiones de cambio más justas tanto para personas como para colectividades, derivadas de un concepto de clase centrado en la lucha como negación. Entonces vería que ese concepto de clase es abierto, que las personas re-conocen las contradicciones entre hombres y mujeres, entre intereses particulares y anhelos colectivos y que siempre se busca resituar lo oculto, lo común, la historia de lo que no es todavía. Así, aunque suene paradójico, frente a esa poderosa ficción de separar el campo y la ciudad, en ese concepto de clase aparecemos todos como sujetos, en tanto que somos parte del antagonismo, de la lucha.

BIBLIOGRAFÍA

- Appendini, Kirsten y Gabriela Torres-Mazuera (2008), “Perspectivas multidisciplina-
narias de una realidad fragmentada”, en *¿Ruralidad sin agricultura? Perspectivas
multidisciplina-
rias de una realidad fragmentada*, editado por Kirsten Appendini y
Gabriela Torres-Mazuera, El Colegio de México, México: 13-26.
- Bernstein, Henry (2009), “VI. Lenin and A.V. Chayanov: looking back, looking
forward”, *Journal of Peasant Studies*, 36 (1): 55-81.

- _____ (2010), *Class Dynamics of Agrarian Change*, Fernwood Publishing, Kumarian Press, Halifax and Winnipeg, Sterling, VA.
- Bloch, Ernst (2002), *Tomas Müntzer, teólogo de la Revolución, La balsa de la medusa*, Madrid.
- _____ (2007), *El principio esperanza [1]*, Editorial Trotta, Madrid.
- Edelman, Marc (2005), *Campesinos contra la globalización. Movimientos sociales rurales en Costa Rica*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- García Linera, Álvaro (2007), "Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias", en *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*, Maristella Svampa y Pablo Stefanoni (comps.), Editorial El colectivo/CLACSO/OSAL, Buenos Aires: 147-170
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009), *Los ritmos del pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, ICSyH-BUAP/Bajo Tierra Ediciones/ Sísifo Ediciones, México.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera (comps.) (2004), *Acuerdos de San Andrés, Era, México*.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia, *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. El Colegio de México, México: 193-249.
- Holloway, John (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Ediciones Herramienta, Argentina.
- Illich, Iván (1978), *La convivencialidad*. Ocotepc, Morelos, México: <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/aiill.html>
- Marx, Karl (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI Editores, México.
- Otero, Gerardo (2004), *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial/ Universidad Autónoma de Zacatecas/ Simon Fraser University, México.
- Roseberry, William (1989), "The Construction of Natural Economy", en *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*, Rutgers University press, New Brunswick y Londres: 197-232.
- _____ (2002), "Hegemonía y Lenguaje Contencioso", en *Aspectos Cotidianos de la Formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), Era, México: 213-226.

- Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven y Londres: 13-34.
- Shanin, Teodor (1983), "Marxism and the Vernacular Revolutionary Traditions", en *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Teodor Shanin (ed.), Routledge and Keegan Paul, Londres.
- Sitrin, Mariana (2011), "One No, Many Yeses", en *Occupy! Scenes from Occupied America*, editado por Astra Taylor, Keith Gessen y editores de n más 1, Verso, Londres, Nueva York: 7-11.
- Tapia, Luis (2011), *El estado de derecho como una tiranía*, CIDES/UMSA, La Paz, Bolivia.
- Taussig, Michael (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Tischler Visquerra, Sergio (2008), *Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*, F&G Editores, Guatemala.
- Williams, Raymond, 2002[1973], *El campo y la ciudad*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México.

NOTAS

¹ Por supuesto, la obra de Illich (por ejemplo, ver 1978) es un terreno fértil para profundizar en la re-discusión de lo que significa "vernáculo" en estos momentos. Por la importancia que él otorga a esta noción, es imposible tratarla en este modesto trabajo con la profundidad debida.

² "Lasalle, en su condición de panlogista histórico y partidario –aunque no del todo incondicional– de la idea hegeliana de Estado, absoluta y en último término 'socialista', aprueba este proceso, entendiéndolo como un sino ineluctable, que se desenvuelve por sí mismo, y a la vez como fatalidad constitutivamente preñada de valores, conducente hacia ellos y gobernada por ellos" (Bloch, 2002: 110).

³ Marx en los *Grundrisse* desarrolla la idea de la creación histórica de la comunidad de productores, lo que implica una ambigüedad. Pone al individuo, libre de esos lazos comunales y lo considera en sí mismo como un producto histórico (Marx, 2007: 433-434). Se refiere entonces a la constitución de una comunidad política constitutiva de un orden jerárquico, como "Estado", por ejemplo, o a las asambleas colectivas de los antiguos pueblos germánicos. La cuestión principal es que el tra-

bajo libre, cuyas condiciones objetivas para su surgimiento crea el capital a través del despojo y la disolución, esconde o niega la relación de eso que históricamente es disuelto y, por lo tanto, indica la lucha para restablecerse (Marx, 2007: 460).

⁴ Roseberry se refiere principalmente al trabajo de Taussig (1980), inspirado en el libro de James C. Scott (1976) sobre la existencia de principios morales para observar la constitución de una conciencia social entre los campesinos.

⁵ Tal polémica se refiere en estos días al plan del Estado boliviano de construir una carretera en un área protegida, el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS). Intelectuales, políticos, partidos, fuerzas y categorías políticas con posiciones a favor o en contra de tal iniciativa se encuentran enfrentados.

⁶ Katarismo hace referencia a Tupaj Katari, líder de la más importante rebelión indígena contra el imperio español.

Fecha de recepción: 18 de junio de 2012
Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2012

