

El ángel de la historia frente al huracán del paraíso. El campesinado y la producción de ausencias en la historia latinoamericana

The angel of history against the hurricane of paradise. Peasantry and the production of absences in Latin American history

RESUMEN

La disputa por la tenencia y la renta de la tierra ha sido la contradicción capitalista fundamental en América Latina, y enfrentó al trabajo con el capital en la forma del antagonismo campesinado/ burguesía agro-exportadora. La actuación central del campesinado como clase en un continente signado por su inserción en la economía mundial como productor de materias primas, no ha sido tomada en cuenta por la mayor parte de los enfoques historiográficos, en los que primaron criterios etnocéntricos, vinculados con el predominio del paradigma epistemológico moderno. En este trabajo hemos intentado comprender por qué se desecha al campesinado como un sujeto de cambio social radical dentro del materialismo histórico y de los partidos políticos orientados a la revolución, aún en América Latina donde la contradicción fundamental del capitalismo se da en torno a la tenencia y la renta de la tierra.

PALABRAS CLAVE: campesinado, modernidad, materialismo histórico.

ABSTRACT

The essential contradiction of capitalism in Latin America has been about possession of land and its income, and it put work and capital together in the form of antagonism peasantry/ agro-export bourgeoisie. The central performance of peasantry as a social class in a continent sealed by its insertion in the global market as a raw materials producer, has not been taken into account in most of historiographical approaches, in which prevailed ethnocentric standards linked to the epistemological paradigm of modernity. In this article we have intended to understand why within historical materialism and political parties oriented to revolution, peasantry is rejected as a valid subject for radical social change, even in Latin America, where the essential capitalism contradiction is about land.

KEYWORDS: peasantry, modernity, historical materialism.

Fecha de recepción: 9 de marzo de 2016

Fecha de aceptación: 21 de julio de 2016

El ángel de la historia frente al huracán del paraíso.* El campesinado y la producción de ausencias en la historia latinoamericana

Carla Debenedetti**

Introducción

Durante el siglo veinte el desarrollo teórico del materialismo histórico quedó aprisionado dentro de la línea política impuesta por el leninismo a partir del triunfo de la revolución rusa y del desarrollo del “socialismo en un solo país” desde 1921. El derrumbe del bloque soviético a fines de los años ochenta, lejos de afirmar la idea hegeliana del fin de la Historia, eliminó el corsé de las coordenadas del marxismo-leninismo, permitiendo una mirada crítica de la experiencia “real” del socialismo, y promoviendo una ampliación de las lecturas de Marx y otros intelectuales marxistas, que habían sido dejados fuera del panteón de teóricos oficiales del comunismo.

En América Latina, este proceso de diversificación teórica dentro del materialismo histórico se produce en el marco del ascenso del conflicto marcado por intensificación del antagonismo social y la irrupción en la escena política de movimientos sociales que se presentan como una alternativa contra-hegemónica al neoliberalismo. En este contexto, los movimientos sociales de origen campesino, como el MST de Brasil o el Zapatismo en México, parecen reflejar con más precisión los rumbos asumidos por la Nueva Izquierda intelectual, y marcar con más firmeza el camino hacia nuevos horizontes para un cambio social radical. El reconocimiento de este protagonismo conlleva la puesta en tensión de algunos de los conceptos más esenciales del marxismo clásico, y especialmente del canon teórico-político leninista, lo cual implica la necesidad de asumir un enfoque crítico dentro del materialismo histórico.

En este sentido, consideramos que el campesinado como sujeto histórico de cambio social ha sido el gran ausente del pensamiento revolucionario hasta finales del siglo veinte, y que esa ausencia no se debe a su pasividad en la lucha de clases sino a la hegemonía de la modernidad capitalista como matriz política y epistemológica, que coloca a la gestión no capitalista de la tierra en la lista de las cuestiones que deben ser superadas por el progreso, en lugar de reconocer que las diversas formas de resistencia y lucha del campesinado reflejan el rechazo a las relaciones sociales capitalistas y constituyen formas alternativas de organización social. En función de su supuesto “atraso” e “ignorancia”, el campesinado no fue considerado un interlocutor válido por las clases dominantes, ni un sujeto político autónomo por la intelectualidad marxista. La concepción predominante de campesino refirió a otras realidades no sólo geográficas sino socio-económicas, como el campesinado ruso de fines del siglo XIX. En nuestra perspectiva, el campesinado latinoamericano tiene la particularidad de la doble explotación, en el marco de un capitalismo periférico y dependiente, a partir de una relación

* El título alude al noveno texto en “Sobre el concepto de historia” de Benjamin.

** Licenciada en Historia. Becaria de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). Ayudante Graduado en Historia Americana III del Departamento de Historia, Facultad de Humanidades (UNMDP). E-mail: carladebenedetti@gmail.com

compleja y contradictoria con la burguesía agroexportadora en tanto combina la producción directa de sus medios de vida con la venta de su fuerza de trabajo y, en algunos casos, también con el trabajo gratuito. Como señala José de Souza Martins:

El problema no se resuelve por el procedimiento clasificatorio y positivista de segmentar la relación concreta en varias relaciones abstractas según la modalidad de pago, con el objeto de identificar dentro de una relación pura inexistente (como la remuneración en dinero), el carácter salarial del trabajo y de las relaciones de producción en las haciendas. Tal procedimiento atropella el vínculo real que hace de la producción directa de los medios de vida una mediación (y, por tanto, determinación) del pago en dinero (De Souza Martins, 1985: 12-13).

La corriente leninista del marxismo asumió las coordenadas de progreso configuradas dentro de la modernidad capitalista, de la mano del socialismo en un solo país, la colectivización forzosa y el capitalismo de Estado en la Unión Soviética y el resto del bloque soviético que, considerando al campesinado como uno de los obstáculos para el desarrollo de las fuerzas productivas, no sólo modernizó las técnicas de producción sino que arrasó con cualquier vestigio de relaciones de producción e intercambio no-capitalistas. En términos teóricos y políticos, este desarrollo del marxismo-leninismo deja claramente fuera de escena al campesinado como sujeto revolucionario, y esta descalificación abarca al campesinado en términos universales.

En América Latina, salvo excepciones como José Carlos Mariátegui,¹ durante gran parte del siglo XX predominaron las visiones eurocéntricas y mecanicistas que consideraban al campesinado como un sujeto pre-político incapaz de articular un proceso de lucha política propia, mientras que una gran cantidad de interpretaciones lo tildaron directamente de contrarrevolucionario. La mayoría de los análisis sobre los movimientos campesinos se centraron en cuestiones culturales y religiosas para atribuirles un cariz mesiánico o de bandolerismo social. No será hasta el último cuarto del siglo XX, que parte de la intelectualidad de izquierda irá revirtiendo esta visión, a partir de la irrupción de movimientos sociales con una fuerte impronta rural y contra-hegemónica (México, Brasil, Bolivia, Ecuador), en un contexto que obligó a repensar algunos conceptos teóricos que permitieran entender la realidad latinoamericana en lugar de forzarla dentro de categorías analíticas.

En este trabajo abordamos el análisis la modernidad capitalista, en particular de la concepción del tiempo lineal y la idea de progreso, y su influencia sobre el pensamiento marxista, en busca de las razones teóricas de la negación del campesinado como sujeto de cambio social capaz de promover alternativas válidas de organización y reproducción social. A estos fines, en la primera sección del artículo tratamos la constitución de la modernidad capitalista como paradigma hegemónico, con sus ideas de tiempo y progreso, que colocan al campesino latinoamericano en un pasado que debe ser superado, a lo cual contraponemos la

¹ A pesar de ser un marxista-leninista convencido, Mariátegui no dejaba de considerar las especificidades de la historia peruana y latinoamericana al sostener que “el marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades” (*Amauta*, 1927), y se esforzó por llevar adelante esta premisa que quedó plasmada en sus *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. En este sentido, introdujo el problema indígena como una cuestión de la estructura socioeconómica y no como un problema ético, relacionándolo directamente con el régimen de la tierra: “el problema indígena, en la mayoría de los casos se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son sino la consecuencia de su servidumbre” (*El problema indígena de las razas en América Latina*, 1929). Ambos textos en Löwy (1982).

idea de tiempo como constelación y la validez de las experiencias despreciadas por el paradigma hegemónico. En el apartado siguiente, nos enfocamos en detectar de qué manera el marxismo-leninismo quedó anclado al paradigma epistemológico de la modernidad capitalista asumiendo para sí un modelo científico y una idea de progreso que supone el menosprecio del campesinado como sujeto revolucionario. En la tercera sección, abordamos algunas de las líneas de análisis del pensamiento crítico que consideramos de importancia para comenzar a pensar categorías adecuadas al proceso histórico que transita el campesinado latinoamericano de acuerdo con sus propias pautas culturales.

La modernidad capitalista y el tiempo

Gran parte de los autores que se posicionan en el enfoque crítico coinciden en señalar la articulación del paradigma moderno como un proceso que se desarrolla de la mano de la consolidación del capitalismo y su expansión por el mundo en la forma de imperialismo, pero siendo una alternativa de modernidad entre otras y no un proceso histórico de carácter necesario o unitario.

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolla su crítica a la modernidad capitalista partiendo de la premisa de que es solo una de las alternativas posibles en el proceso histórico que deja atrás las estructuras sociales, económicas y políticas medievales, y que tiene su fundamento en el cambio tecnológico que permite la posibilidad real de que la abundancia sustituya a la escasez como situación originaria de la existencia humana.

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede 'inventar'- unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales- con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura [...] las distintas modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera (Echeverría, 2011: 116).

De modo similar proceden Hardt y Negri cuando plantean la modernidad como en crisis permanente debido al conflicto entre las fuerzas constitutivas de la multitud y las fuerzas reaccionarias que proponen un nuevo poder trascendente constituido, tras la superación del paradigma trascendente medieval, cuyo correlato es la construcción del Estado moderno. (Hardt y Negri, 2012). O cuando Boaventura de Souza Santos parte del análisis del paradigma moderno como una respuesta de Occidente para diferenciarse cultural y filosóficamente de Oriente en el marco de la expansión capitalista, que reduce y simplifica la matriz cultural oriental que incluye mundos múltiples y tiempos múltiples a un mundo único, terreno, y un tiempo único, lineal y progresivo de la historia hegeliana con su punto culminante en la modernidad capitalista occidental (De Souza Santos, 2009).

Para unos y otros, el tránsito hacia la posición hegemónica de la modernidad capitalista se asentó en dos planos distintos pero complementarios e indiferenciables en el proceso histórico concreto: el material, centrado en la reproducción y acumulación capitalista de la riqueza, y el político-cultural centrado en la secularización y la laicización promovida por la Ilustración, el liberalismo y el positivismo, con el Estado-nación como corolario indispensable.

La expansión geográfica de la modernidad capitalista, que tiene como correlato la instauración de instituciones y estructuras estatales y administrativas occidentales, representa la posibilidad de unificar los mundos múltiples en uno solo, terreno y moderno, al servicio de la acumulación de capital, y aparece con una evidencia violenta de la mano de la lenta pero persistente colonización de América, África y Asia. El proceso de unificación del tiempo, íntimamente ligado a la secularización del mundo, tiene un recorrido más sutil, pero de mayor profundidad y duración, sobreviviendo a los procesos de descolonización y tiñéndolo todo con sus ideas de progreso y linealidad temporal, incluyendo a algunos de los proyectos alternativos que de este modo se vieron imposibilitados de romper con la lógica de la modernidad capitalista, para terminar en callejones sin salida.

Ambos procesos encuentran sustento en la ciencia moderna como manifestación de la evolución humana encabezada por los países europeos industrializados y constituidos en Estados-nación unificados. Ciencia que tiene sus fundamentos en el humanismo, que pone a los Hombres por encima de la naturaleza supeditándola a sus propias necesidades y convirtiéndola en objeto; en el racionalismo, que coloca la razón como superación de la magia y la religión; y en el progresismo, que experimenta el tiempo como una línea ascendente que conduce inevitablemente a la humanidad en una única dirección y sentido conocidos: de lo atrasado a lo adelantado, donde la historia toca su fin con la consolidación de los Estados soberanos.²

Esta concepción del tiempo tiene dos derivaciones estrechamente ligadas entre sí que nos parece importante señalar, ya que nos invitan a pensar en la producción activa de ciertas ausencias. La primera, se relaciona con la cuestión espacial y conlleva la dicotomía ciudad/campo, colocando en el ámbito urbano lo moderno, lo desarrollado, lo capitalista, dejando para el ámbito rural lo arcaico, tradicional, feudal o semi-feudal. En esta se inscriben los trabajos teóricos sobre el desarrollo de América Latina en la línea de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), que proponen teorías como el Dualismo Estructural. La segunda, se relaciona con la generación de situaciones de no contemporaneidad de lo contemporáneo:

Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado. Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de los contemporáneos (De Souza Santos, 2009: 110).

En este sentido, Boaventura De Souza Santos concluye que la experiencia social en el mundo excede lo que es considerado válido y relevante por el paradigma científico y filosófico moderno, de manera tal que existe una gran riqueza social que está siendo *desperdiciada*. Este desperdicio no es accidental, sino que las experiencias que no son reconocidas o son desacreditadas como retrasadas en la *única* línea posible de desarrollo, son producidas activamente como no existentes,³ ya que en ellas es posible encontrar propuestas alternativas a la racionalidad hegemónica occidental, la modernidad capitalista.

² “La historia tiene una finalidad, en ella se realiza el despliegue de la autoconciencia, la historia a través de sus sucesivos momentos, a través de sus sucesivas totalizaciones, se dirige hacia la totalización final, aquella en la que la conciencia advierte que ella y la realidad son uno, que el ser y el pensar se identifican [...] la autoconciencia del espíritu dentro del ámbito del Estado marca la culminación del ser y el pensar, es decir la culminación de la filosofía” (Feinmann, 2011: 125).

³ La noción de producción activa de no existencia la tomamos de Boaventura De Souza Santos (2009).

La explotación comunitaria de la tierra, por ejemplo, ha sido combatida en nombre del desarrollo y el progreso en amplias zonas de América Latina. Sistemas de reproducción social altamente estables y sustentables, que funcionaron durante largos períodos de tiempo, fueron alterados en pos de la “modernización” de la agricultura en términos capitalistas, que garantizaba la integración de los Estados latinoamericanos al mercado mundial como productores de materias primas. El ataque a la vida comunitaria no solo significa el ejercicio de la violencia hacia sociedades con culturas diferentes, sino también el desprecio por la sustentabilidad en aras de la productividad, generando enormes daños al medio ambiente. En esta dirección, la producción comunitaria respetuosa de la *Pachamama*, enfocada a la producción de bienes de uso, constituye el pasado y no representa una posibilidad válida dentro de la modernidad capitalista, que entiende a la naturaleza como instrumento al servicio de la acumulación de capital y se concentra en la producción de bienes de cambio o mercancías.

Por otro lado, en nuestra perspectiva la realidad es devenir, es lucha, es movimiento permanente que, en un sentido, habilita las experiencias alternativas que pueden no concretarse pero que existen en su forma potencial. Es la idea del todavía-no de Ernst Bloch, que se basa en la existencia de la posibilidad en la forma de su propia negación presente, lo cual le da entidad, pero no la determina:

Solo con el abandono del concepto concluso-estático del *ser* aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza. El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, en una latencia hacia algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada (Bloch, 2004: 42).

La idea de constelación se contrapone a la idea de tiempo lineal ya que rompe con la duración homogénea derivada de la anulación de la existencia de las posibilidades diferentes de lo que *resultó ser* y de lo que *es* pero no tiene validez por *pertenecer a otro tiempo*. Como señala Sergio Tischler refiriéndose a quienes critican la idea de constelación:

Estas críticas entienden por perspectiva histórica el canon burgués de la misma, una linealidad que suprime la multiplicidad de contenidos en una constelación histórica. A partir de lo cual la historia es lo-que-resultó-ser en términos pragmáticos y de poder, suprimiendo lo-que-pudo-ser en el sentido de la lucha del sujeto contra el poder (Tischler, 2004).

El tiempo moderno es homogéneo porque al eliminar la potencialidad de lo que no se concreta no puede más que repetir lo que *es* como forma actual, en lo que Benjamin llamó el *continuum* de la historia. Con la idea de constelación, la crítica introduce la noción de *tiempo actual*⁴ como forma de hacer “saltar” el *continuum* de la historia para dejar el tiempo en un estado de suspensión que le permite recuperar lo que *pudo-haber-sido* y lo *todavía-no* e

⁴ En la nota XVI “Sobre el concepto de historia” se lee: “el materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, en el cual el tiempo se detiene y queda en estado de suspensión. Pues este concepto define *aquel* presente en el cual el materialista escribe la historia por cuenta propia” (Benjamin, 2009: 149).

incorporarlos en un tiempo presente que se dilata, pero no se detiene sino que se expande a otras temporalidades (Benjamin, 2009: 146-149).

El tiempo actual se puede identificar con lo que algunos autores llaman *momentos constitutivos* (Zavaleta, 1986) o con la noción aymará de *espacio-tiempo de Pachakuti* (Gutiérrez Aguilar, 2008). Ambos conceptos refieren a un momento histórico de desafío a las relaciones de dominación, de apertura de posibilidades de transformación social. La concreción de esa transformación no es un resultado mecánico de su apertura pero, en cualquier caso, actualiza las posibilidades de cambio como potencia. Según señala Salazar Lohman para el caso boliviano:

Este proceso histórico puede verse como un largo, lento y profundo intento por producir futuros desde cada uno de los presentes, pero siempre con la experiencia acumulada del pasado [...] explicar cómo, después de medio milenio de dominación colonial y republicana, las formas de producción y reproducción de la vida desde concepciones originarias- obviamente transformadas por su propia dinámica histórica- siguen gozando de gran vitalidad en Bolivia (Salazar Lohman, 2013: 71).

El tiempo como constelación, por tanto, permite rastrear y volver reales las luchas perdidas en el pasado para actualizarlas en el presente, o “¿acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron?” (Benjamin, 2009: 132). Nos permite también romper con la dicotomía atraso/progreso tan cara a la modernidad capitalista, dando validez y entidad a prácticas sociales, políticas y económicas concretas, como algunas formas de organización social y de la producción que resisten en los ámbitos agrarios de América Latina, pero que son “desperdiciadas” por ser consideradas anacrónicas e ineficientes.

Desde nuestra perspectiva, estas experiencias pueden representar formas a la vez antiguas y novedosas de organización y construcción de alternativas. El caso de Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, las formas en que se estructura y funciona el Movimiento de Trabajadores Sin Tierra de Brasil, la conformación y accionar de la Coordinadora de defensa del Agua y de la Vida en Bolivia durante los sucesos del 2001, son buenos ejemplos de experiencias en que se pone en juego el tiempo como constelación, incluyendo espacios y tradiciones diversas que dan como resultado organizaciones en las que lo horizontal, lo dialógico, las formas democráticas participativas y de gestión comunitaria de los recursos se imponen sobre las verdades absolutas, el predominio del valor de cambio y las formas verticales o representativas de gestión.

Modernidad capitalista y marxismo

La ciencia moderna, surgida de la combinación del Humanismo, el Racionalismo y el Progresismo, se centró en la formulación de leyes objetivas y en la predictibilidad de los acontecimientos a partir de iguales condiciones iniciales. Esta idea fundamental de la ciencia moderna, el mecanicismo, a pesar de su connotación de repetición e inmutabilidad, se convirtió en pilar de la idea de progreso, como pre-condición para el avance tecnológico. Tal estabilidad permitía soñar no sólo con la posibilidad de dominar y transformar el mundo material, sino de reproducir indefinidamente las relaciones sociales que permitían a la burguesía la continua acumulación de capital. La repetición elimina la dimensión temporal de la sociedad, naturalizando los supuestos de los cuales parten las ciencias sociales y dándoles

un carácter trascendente legitimado en las leyes naturales que les otorga a su vez un halo de divinidad:

De esta forma la historia existió durante un tiempo, pero ya no existe. Existió la historia puesto que existieron las instituciones feudales, y porque en esas instituciones feudales encontramos unas relaciones de producción completamente diferentes de las de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas (Marx, 2009: 221).

La separación del sujeto y el objeto, esencial al nuevo modelo científico y condición para su pretendida neutralidad y objetividad, significó, no obstante, un problema y la razón del “atraso” de las ciencias sociales, cuyo “objeto” parecía resistirse a adaptarse al esquema según el cual en las mismas condiciones iniciales se producirían determinados efectos ante ciertos estímulos.

En el marco del materialismo histórico, la marca de la modernidad capitalista y la ciencia moderna se dejó sentir primariamente a partir de la concepción, atribuida a Engels, del marxismo como socialismo científico (Holloway, 2012; Thompson, 2002). Esto suponía la existencia de un movimiento objetivo e inevitable de la historia, independiente de los sujetos, cuyas leyes era posible conocer, lo cual marcó una tendencia al determinismo que sería acentuada a partir de la revolución rusa y, mucho más, tras el triunfo de la visión del socialismo en un solo país y la burocratización del socialismo desde finales de la década del veinte.

La separación del sujeto y el objeto tuvo consecuencias teórico-políticas que marcaron el accionar de las vertientes dominantes de la izquierda en dos sentidos: por un lado, la creencia en el desarrollo objetivo de la historia brindó un marco teórico coherente y un sustento moral que proponía que no importaba cuántas veces fracasáramos en el intento de llevar adelante la revolución socialista, el desarrollo objetivo de la historia conduciría inevitablemente hacia esa meta. Por otro lado, de la cuestión del conocimiento objetivo de ese desarrollo se derivaba la necesidad de la vanguardia revolucionaria leninista, que es ajena al proletariado en tanto ese conocimiento sólo estaría disponible para los intelectuales burgueses y para un pequeño grupo de proletarios destacados por su desarrollo intelectual:

La ciencia, consecuentemente, sólo puede llegar al proletariado desde afuera [...] el socialismo científico es la teoría de la emancipación del proletariado pero, ciertamente, no de su auto-emancipación. La lucha de clases se entiende instrumentalmente, no como un proceso de auto-emancipación, sino como la lucha para crear una sociedad en la que el proletariado sería emancipado: he aquí el papel central de conquistar el poder [...] la clase trabajadora es un ellos distinto de un nosotros que somos conscientes de la necesidad de la revolución (Holloway, 2002: 192).

Sin embargo, ya desde mediados de los años veinte, algunas voces ponían sobre el tapete el desplazamiento de la escena teórica del concepto de fetichismo, que Marx había logrado desvelar a través de la crítica, y reclamaban su centralidad en el desarrollo del materialismo histórico. Señalaba Marx en el primer tomo de *El Capital*:

En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se

gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (Marx, 1999: 37).

Las formas fetichizadas (mercancía, dinero, etc.), de las cuales la mercancía es la más simple, aparecen en la sociedad burguesa como formas naturales e inmutables, autónomas de las relaciones sociales que las *constituyen*, y no como formas históricas. Sin embargo, dice Marx:

Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales. Así, esas ideas, esas categorías, son tan escasamente eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios* (Marx, 2009: 206).

La categoría de fetichismo resulta esencial porque señala claramente el proceso de separación entre sujeto y objeto y explica el interrogante básico sobre cómo y por qué el trabajador se somete voluntariamente a su propia explotación. Al convertir al trabajo en una mercancía que posee el trabajador como un objeto que le pertenece en calidad de propietario privado, la relación de explotación aparece como un intercambio libre de mercancías entre propietarios iguales:

La cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo –una relación de explotación disfrazada de intercambio de equivalentes (salario por fuerza de trabajo)– que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra (Echeverría, 2011: 120).

De esta manera, la relación de explotación aparece mediada por la mercancía, la dominación no se manifiesta de manera explícita sobre el productor sino sobre el producto, y se esconde tras la protección de la propiedad privada, declarada un derecho natural del hombre. Y esa protección no se ejerce de manera individual, sino a través de instituciones políticas supuestamente autónomas escindidas de la sociedad civil, en donde se realizan los intercambios económicos. En el plano político, el fetichismo de la mercancía y la objetivación de los sujetos se traducen entonces en la individualización de los hombres como propietarios privados (a través de la ruptura entre el trabajo individual y el trabajo colectivo de la sociedad), que supone la separación de lo económico y lo político y la consagración de esta ruptura con la constitución del Estado.

La escisión entre sujeto y objeto, fue interiorizada por el marxismo-leninismo a partir de una idea de la fetichización y de la objetivación de los sujetos como un hecho concreto cristalizado en algún momento de la historia, en lugar de entenderlo como un proceso de constitución y lucha constante entre el poder que objetiva a los sujetos y la resistencia de estos a ser objetivados.⁵ Esta versión fetichizada del fetichismo, tuvo como consecuencia la *definición* objetiva de las categorías de *clase*, de *Estado* y de *lucha de clases*, entre otras, eliminando el movimiento y provocando la conformación de *identidades* como concepto positivo, lo que *es*, dejando de lado *lo que podría ser* y descartando todo lo que no se ajustara exactamente a esas definiciones. Este enfoque derivó en un desarrollo teórico cerrado, en el que las categorías perdieron su carácter histórico, y en una praxis política jerárquica, en la que la clase con existencia objetiva se definía por su relación de subordinación al capital como una categoría estática y autónoma de los sujetos.

Tal definición de clase tuvo consecuencias inmediatas en la definición de la lucha de clases. En este sentido, los sujetos objetivados, carentes de conciencia de clase, serían incapaces de auto-emanciparse, siendo necesario que la emancipación la lleven adelante otros sujetos con el conocimiento de la objetivación operada sobre los explotados y de las leyes del desarrollo objetivo de la historia. De allí la necesidad del partido de vanguardia, cuyos integrantes poseerían tal el conocimiento y estarían destinados a conducir al proletariado, hacia la toma del poder del Estado, mediante el cual la dictadura de clase produciría el pasaje al comunismo. El rol del campesinado queda reducido, en este escenario, a aceptar el liderazgo del partido proletario, única clase revolucionaria capaz de superar al capitalismo.

Los cambios producidos por el capitalismo en poco más de un siglo presentan para este enfoque dos problemas adicionales: por un lado, dados los cambios en la estructura del trabajo asalariado que define al proletariado, y la evidencia de que cada vez menos personas entran en esa clasificación lleva a desechar la lucha de clases como medio para el cambio social; por otro, la incapacidad de incorporar otras formas de lucha a la idea de lucha de clases en el marco del modo de producción capitalista, como pueden ser las organizaciones campesinas, el feminismo, el ecologismo, los movimientos estudiantiles, movimientos homosexuales, etc., que representan diferentes formas de resistencia y lucha contra las pautas sociales y culturales que legitiman al capitalismo.

Heterodoxia, o la centralidad del concepto de fetichización

Como antes Lukacs o Benjamin, otros intelectuales como Raymond Williams, Benedict Anderson o E. P. Thompson retomaron la crítica en los años sesenta cuestionando esta visión estática de la sociedad. En el campo de la historia, el quiebre fundamental lo produce Thompson con la publicación de su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra* en 1963, y se relaciona directamente con el tipo de categorías y conceptos que resultan adecuados para explicar los procesos históricos, y en especial dentro del materialismo histórico con las categorías *clase* y *conciencia de clase*. Los conceptos del materialismo histórico, dado que el objeto de estudio de la historia son procesos en movimiento y no estructuras inmóviles, no pueden ser estáticos, sino que se construyen como categorías históricas. Según Thompson, el marxismo quedó marcado por las categorías de la economía

⁵ Lucha que atraviesa al sujeto de manera permanente como una contradicción que se manifiesta “en que, en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 1995: 108-109).

política (un aspecto del proceso histórico), sin embargo, la formación de la clase y la conciencia de clase es un hecho de historia política y cultural, tanto como económica:

Las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico [...] Las clases son formaciones históricas y no aparecen sólo en los modos prescritos como teóricamente adecuados (Thompson, 1984: 37).

La interpretación de la clase como una *cosa* con existencia real conduce a la presunción de que cierta clase debe tener determinada conciencia de clase si fuera consciente de sus verdaderos intereses, por lo que cuando adolece de falsa conciencia:

Es fácil pasar desde ésta a alguna teoría de la sustitución: el partido, la secta o el teórico que desvela la conciencia de clase no tal como es, sino como debería ser [...] Si recordamos que la clase es una relación, y no una cosa, no podemos pensar de este modo. 'Ella' no existe para tener un interés o una conciencia ideal (Thompson, 2002: 14-15).

Hacia fines de la década de 1970, Thompson continuó el debate con la ortodoxia intelectual marxista haciendo hincapié en la especificidad del materialismo histórico y marcando la distancia que lo separaba del estructuralismo que pretendía la existencia de una teoría marxista científica, encabezada por Louis Althusser. Siguiendo la argumentación de Thompson, la historiografía marxista, en tanto práctica de la disciplina histórica, no está subordinada a un corpus teórico mayor, de dudosa existencia:

Lo que discuto es que se trate de una Teoría que tiene un Hogar independiente de tales prácticas: un Hogar textual que se valida a sí mismo, o un Hogar radicado en la sabiduría de algún partido marxista, o un Hogar en una práctica teórica purificada [...] Pero si dejamos que la filosofía trate de abstraer los conceptos respecto de las prácticas y construya a partir de ellos un Hogar para la Teoría independientemente de éstas, y además lejos de todo diálogo con el objeto de la teoría, entonces tendremos ¡el teatro de Althusser! (Thompson, 2002: 517).

Los planteos de Thompson representaron un quiebre en la hegemonía del Partido Comunista sobre la teoría y la práctica política de los movimientos de la izquierda mundial, cuestionando los conceptos más elementales que justificaban las prácticas autoritarias y las rígidas estructuras del comunismo realmente existente derivadas de la fetichización de categorías, que habían sido replicadas en todos los partidos comunistas y por casi todos los gobiernos del bloque soviético.

En esta línea de pensamiento se van a inscribir los intelectuales que valiéndose de un enfoque crítico serán capaces de articular un análisis coherente tras el fracaso evidente del marxismo ortodoxo a fines de los ochenta. En esta perspectiva el discurso crítico está orientado a atravesar la realidad para descubrir su esencia tras las configuraciones capitalistas de la modernidad y develar su estado de indefinición y ambivalencia, o en otras palabras, perder el respeto a lo fáctico como única realidad posible (Echeverría, 2011: 117). Por esta

razón van a devolver al centro del debate el problema del fetichismo, para poner en tensión toda la teoría revolucionaria que contiene a la forma Estado como lugar central de la disputa sobre el poder y al proletariado como única clase revolucionaria y al partido como su vanguardia indispensable.⁶

En la perspectiva de John Holloway, la clase, el capital y el Estado son concebidos como procesos en permanente constitución:

La lucha de clases, entonces, es la lucha por clasificar y en contra de ser clasificados [...] La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones sociales capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases (Holloway, 2002: 209).

La comprensión las clases como formaciones históricas en permanente constitución a partir del proceso de lucha de clases, y de la multiplicidad de formas que este antagonismo puede adoptar de acuerdo a la configuración específica de la modernidad capitalista en diversas realidades geográficas, políticas y sociales, habilita la consideración del campesinado latinoamericano como el sujeto principal en la lucha contra el capitalismo periférico y dependiente que caracteriza a nuestra región, donde la disputa se produce históricamente en torno a la tenencia y la renta de la tierra. Y dado que, siguiendo a Thompson, la clase y la conciencia de clase derivan de la lucha y no al revés, esta última puede aparecer en versiones diversas, que responden a las condiciones materiales, pero también políticas, sociales y culturales particulares, diferentes a las prescritas teóricamente por los intelectuales o los políticos.

Bolívar Echeverría utiliza la noción de *Ethos Barroco* para conceptualizar algunas de las formas diversas y heterodoxas en que la resistencia al capitalismo se hace presente en América Latina. Sostiene que el fundamento de la modernidad se encuentra en la posibilidad real de que la abundancia sustituya a la escasez como situación originaria de la existencia humana. La modernidad capitalista parte de la negación de ese fundamento a partir de la recreación permanente de una escasez artificial que es a la vez su condición de existencia. Esta ambivalencia entre las posibilidades y la negación de las mismas es constitutiva del capitalismo y se traduce en “la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido social-natural), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido social-enajenado), por otro” (Echeverría: 2011: 128). En esta contradicción, el sentido social-natural (valor de uso) es vencido repetidamente por el sentido social-enajenado (valor de cambio), y esto constituye lo que Echeverría llama *el hecho capitalista*. El hombre moderno vive dentro de esta contradicción que lo desgarr permanentemente, lo que lo lleva a desarrollar diferentes estrategias para integrar el hecho capitalista como aceptable en su vida cotidiana. El *Ethos Barroco*, a diferencia de las otras tres formas de ethos que de alguna manera asumen el hecho capitalista como irreversible, implica la resistencia en la forma de defensa de la forma natural de vida frente a la forma del valor de cambio.

⁶ Existen dentro del enfoque crítico distintas vertientes bien diferenciadas, pero no totalmente incompatibles. En este trabajo nos valemos fundamentalmente del enfoque desarrollado por John Holloway, Sergio Tischler y Fernando Matamoros, que trabajan en Puebla en estrecha relación con el zapatismo, pero hemos tomado también los importantes aportes de Bolívar Echeverría en cuanto a la centralidad del fetichismo y de Boaventura de Souza Santos en cuanto a la crítica de la modernidad.

El ethos realista, por ejemplo, es un ethos que afirma que esa contradicción simplemente no existe. El ethos barroco la reconoce, pero se inventa mundos imaginarios para afirmar el valor de uso en medio del reino del valor de cambio. En este sentido, un proceso revolucionario que pudiera darse en América Latina tendría un poco la marca de este antecedente, es decir, de sociedades que han aprendido de alguna manera a defender el valor de uso, que tienen una tradición de defensa de la forma natural [...] El mundo moderno en su forma más pura o realista es el que dice que el mundo es tal como es, esto es: capitalista, o simplemente no es. En cambio, el ethos barroco dice: el mundo puede ser completamente diferente, puede ser rico cualitativamente, y esa riqueza la podemos rescatar incluso de la basura a la que nos ha condenado el capitalismo (Singüenza, 2011).

Toda práctica social se enmarca entonces en este antagonismo entre la práctica social creativa (componente esencial de la humanidad) y su negación. Ese antagonismo forma parte de cada uno de nosotros, nos atraviesa. Esto hace imposible la existencia de una vanguardia capaz de iluminar a las masas.

Desde esta perspectiva, la toma del poder del Estado como medio para lograr el cambio social, también deja de tener sentido. El Estado moderno es parte de la red de relaciones sociales centrada en la forma capitalista de organización de la producción. La naturaleza capitalista del Estado siempre ha sido reconocida por la izquierda, sin embargo, se lo ha entendido desde un punto de vista instrumental en el cual el Estado es un instrumento de dominación de la burguesía que se relaciona con ella desde el exterior, y no como parte de las relaciones sociales. El marxismo ortodoxo y otros movimientos de izquierda asumen así la versión moderna del Estado fetichizado según la cual éste adquiere una existencia autónoma, separada de la sociedad. Este enfoque, ha llevado según Holloway a la canalización de la revuelta, en el sentido de que se instrumentaliza la lucha en pos del objetivo de tomar el poder. Esto tiene dos consecuencias negativas: por un lado, la construcción de instituciones orientadas a lograr la toma del poder del Estado (partido, ejército), lo que se traduce en construcción de poder, en lucha por el poder en lugar de lucha contra el poder; por otro lado, la jerarquización de las luchas, en donde aquellos elementos que no contribuyen de manera directa a la consecución del objetivo son relegados e incluso suprimidos (expresiones artísticas, cuestiones de género, medio ambiente, etc.). Entonces, la lucha por el poder se convierte en disciplinamiento de la lucha.

El caso de la guerrilla guatemalteca en los sesenta es un ejemplo de esto último. Como señala Tischler para diferenciarlo de la experiencia zapatista:

Uno de los rasgos de la relación entre lo indígena y las organizaciones político-militares fue la subordinación de las organizaciones indígenas a la lógica de la guerra. Y esta lógica de la guerra no era el lenguaje ni la tradición de la resistencia indígena. En el fondo, fue una gran imposición. La lógica del tiempo lineal militar, frente a la lógica discontinua de la comunidad indígena [...] en el zapatismo existe la idea de nosotros que es un proceso, no una sustancia, es un campo y una temporalidad de producción de algo nuevo que la organización no sabe exactamente qué es. Lo nuevo, es lo nuevo aún no revelado. Pero la organización es un momento de eso nuevo, un momento necesario en el despliegue de lo nuevo como horizontalidad y constelación. Se realiza en ese

despliegue, no en su síntesis o culminación (Holloway, Matamoros y Tischler, 2008: 41-47).

A modo de conclusión

A lo largo de este trabajo hemos intentado comprender las razones que llevaron a desechar al campesinado como un sujeto de cambio social radical, especialmente dentro de los partidos políticos orientados a la revolución, aún en América Latina, donde la contradicción fundamental del capitalismo se da en torno a la tenencia y la renta de la tierra, y enfrenta históricamente al campesinado con la burguesía agroexportadora.

Para esto, rastreamos dentro del marxismo ortodoxo las marcas de la modernidad capitalista que combinadas con un contexto histórico particular determinaron el desarrollo teórico de la línea hegemónica del materialismo histórico. En este sentido, las ideas modernas del tiempo lineal y el progreso proveyeron una parte de la explicación, mientras que la categoría de fetichismo, central para crítica del capitalismo desarrollada por Marx, nos condujo a una comprensión más acabada del proceso de rigidización teórica operada dentro de la intelectualidad oficial del socialismo realmente existente.

La categoría de fetichismo de Marx es esencial a la crítica del capitalismo porque devela las formas aparentes y estáticas en que se manifiestan las relaciones sociales siempre dinámicas e históricamente determinadas en la sociedad capitalista. La versión científica del materialismo histórico asumida por el leninismo, tuvo como consecuencia la internalización de la idea moderna de tiempo lineal, por un lado, y la de separación del sujeto y el objeto, por otro, y de esta internalización se derivó un tipo de pensamiento y de praxis política dogmática y vertical que fetichizó sus propias categorías. El resultado de este proceso fue una *teoría revolucionaria*, basada en la comprensión de las *leyes objetivas* de la sociedad capitalista y de la historia, que suponía objetivamente demostrado que el comunismo sólo podría llevarse adelante por medio de la toma del poder del Estado a cargo del *partido de vanguardia* portador de la *conciencia de clase*, para liberar a la sociedad de la explotación capitalista mediante la dictadura del *proletariado*, clase históricamente encargada de derrotar al capital.

En esta perspectiva, el campesinado, al pertenecer al *pasado* en cuanto fuerza productiva, sólo podía aspirar, en el mejor de los casos, a subordinarse a la guía del proletariado, y a dejar atrás sus estructuras sociales, económicas, culturales y políticas para convertirse en trabajadores rurales asalariados, lo cual lo acercaba a la categoría de proletariado y lo incorporaba a la senda de la historia. En América Latina, al igual que en la Unión Soviética o en China, las reformas agrarias impulsadas tanto desde gobiernos revolucionarios como reformistas estuvieron orientadas en dirección a la mecanización y modernización capitalista de la producción agraria. En este contexto, los movimientos campesinos que reclamaban la recuperación de las tierras comunales, del trabajo comunitario, de las tradiciones culturales ancestrales y de la autodeterminación política, fueron considerados evidencia del atraso de la población del campo, en lugar de ser entendidos como diferentes manifestaciones de resistencia o rebelión frente al despojo y la explotación capitalista, “porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación” (Marx, 1995: 117).

El resurgimiento de la lucha por un cambio social radical de la mano de movimientos sociales de carácter agrario en América Latina hacia fines de los años ochenta, puso allí el

foco de aquellos intelectuales que sostenían la vigencia del materialismo histórico como matriz explicativa y asumían un enfoque crítico de la realidad y del marxismo-leninismo. El cambio de perspectiva fue acompañado por la comprensión de la persistencia de la lucha de los campesinos (más allá de su visibilización por parte de las clases dominantes y de la importancia o el desprecio de que fueron objeto en el pasado tanto dentro como fuera del materialismo histórico) como resistencia a la modernidad capitalista, que tiene una relación directa con la estabilidad del conflicto que caracteriza al capitalismo periférico y dependiente de nuestra región: campesinos/burguesía agro-exportadora.

La crítica de la modernidad como totalidad civilizatoria, de la historia y el tiempo lineal, del progreso y de las categorías estáticas y cerradas permite pensar las luchas de los pobres del campo como formas diferentes de la lucha de clases, y entender a los nuevos movimientos sociales campesinos como sujetos que luchan por su auto-determinación.

Bibliografía

Benjamin, Walter (2009): *Estética y Política*, Las Cuarenta, Buenos Aires.

Bloch, Ernst (2004): *El principio esperanza*, Ed. Trotta, Madrid.

De Souza-Martins, José (1985): “Los campesinos y la política en el Brasil”, en González Casanova, Pablo, (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Tomo 4, Siglo XXI Editores, México, pp. 9-83.

De Souza Santos, Boaventura (2009): *Una epistemología del Sur*, Clacso-Siglo XXI, Buenos Aires.

Echeverría, Bolívar (2011): “Modernidad y capitalismo, 15 tesis”, en Echeverría, Bolívar, *Ensayos políticos*, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Quito, pp. 109-158.

Feinmann, José Pablo (2011): *La filosofía y el barro de la historia*, Planeta, Buenos Aires.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008): *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2012): *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.

Holloway, John (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta editores, Buenos Aires.

_____ (2012): *Acerca de la Revolución*. Capital Intelectual, Buenos Aires.

Holloway John; Matamoros Fernando y Tischler, Sergio, (2008): *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta editores, Buenos Aires.

Löwy, Michael (1982): *El Marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología, Ed. Nueva Era, México.

Marx, Karl (1999): *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1995): *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.

_____ (2009): *Miseria de la Filosofía*, Ed. Edaf, Madrid. Salazar Lohman, Huascar (2013): *La formación del movimiento indígena campesino boliviano*, CLACSO, Buenos Aires.

Singüenza, Javier (2011): “Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* N° 44, CLACSO, publicado en *La Jornada* de México, Página 12 de Argentina y *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Chile y España.

Thompson, Edward P. (2002): *Obra Esencial*, Crítica, Barcelona.

_____ (1984): *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*, Crítica, Barcelona.

Tischler, Sergio (2004): “La forma clase y los movimientos sociales en América Latina”, *Revista OSAL*, Año V, N° 13, pp. 77-85.

Zabaleta, René (1986): *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI Editores, México.