

EL PENSAMIENTO SOCIALISTA EN EL SIGLO XXI

Balance latinoamericano
y nuevas propuestas



Julio Diego Zendejas Maximo
(coordinador)



EL PENSAMIENTO
SOCIALISTA EN
EL SIGLO XXI

*Balance latinoamericano y
nuevas propuestas*

Julio Diego Zendejas Maximo
(coordinador)

EL PENSAMIENTO SOCIALISTA EN EL SIGLO XXI

*Balance latinoamericano y
nuevas propuestas*



El pensamiento socialista en en siglo XXI.
Balance latinoamericano y nuevas propuestas
Julio Diego Zendejas Maximo (coordinador)

Santiago de Chile, marzo 2026

Primera edición

ISBN: 978-956-6276-82-1

Ariadna Ediciones

ariadnaediciones.cl/

<https://doi.org/10.26448/ae9789566276821.163>

Portada, diseño y diagramación: Pavel Martínez Pérez.

Obra bajo licencia Creative Commons



Ariadna Ediciones postula y/o indexa su producción en Repositorio ANID (solo proyectos con folios FONDECYT u otras agencias de financiamiento chilenas), Book Citation Index (sólo en inglés), ProQuest, OAPEN, ZENODO, HAL Archives Ouvertes, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) Catalogue du Système Universitaire de Documentation (SUDOC, Francia); UBL (Universidad de Leipzig).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Balance y propuestas para continuar
pensando el socialismo

Julio Diego Zendejas Maximo 9

¿Qué hace socialista una revolución?

Wilder Pérez Varona 27

De 1999 a 2024... Un balance de la
Venezuela bolivariana: revolución
socialista o híperrentismo populista

Manuel Sutherland 59

Un destino incierto:
el socialismo boliviano del siglo XXI

Jaime Ortega 93

La lucha anticapitalista en el siglo XXI.
Apuntes en torno a la experiencia zapatista

Raúl Romero 111

Fundamentos éticos y perfil del Ecomunitarismo

Sirio López Velasco 145

Las formas del Ayllu en los Andes:
re-emergencia, persistencia y complejidad

Salvador Schavelzon 193

¿Qué es el Decrecimiento?

Adrián Almazán 267

Cooperativas e incentivo material.
Debatir y contextualizar al Che Guevara

Luis Emilio Aybar Toledo 299

NOTA PRELIMINAR

Los capítulos que integran este libro tienen su origen en un encuentro académico dedicado al análisis del llamado “socialismo del siglo XXI” en América Latina, realizado en febrero de 2024. En aquel momento, investigadores de distintos países discutieron los procesos políticos desarrollados en la región con el propósito de evaluar sus trayectorias históricas, sus fundamentos ideológicos y sus transformaciones institucionales a lo largo de las primeras décadas del siglo XXI.

Como suele ocurrir con los trabajos académicos colectivos, el proceso editorial de elaboración, revisión y publicación del volumen requirió un tiempo considerable. Entre la celebración de aquel encuentro y la aparición de este libro, prevista para marzo de 2026, la coyuntura política latinoamericana experimentó cambios que inciden en algunos de los temas aquí analizados. Entre ellos destacan la derrota electoral de la izquierda socialista en Bolivia en las elecciones de 2025 —que puso fin a cerca de dos décadas de predominio del Movimiento al Socialismo en la política boliviana—, la captura del presidente venezolano Nicolás Maduro tras la intervención militar estadounidense de enero de 2026, y las crecientes presiones políticas, económicas y diplomáticas ejercidas por Estados Unidos sobre el gobierno de Cuba, que han abierto escenarios de gran incertidumbre sobre la continuidad de su sistema político.

Debido a los tiempos propios de la investigación académica y de los procesos editoriales, estos acontecimientos recientes no pudieron ser incorporados ni discutidos en los capítulos que componen el presente volumen. Los textos fueron concebidos y elaborados a partir de los debates y reflexiones generados en el encuentro de 2024, y por lo tanto reflejan el estado de las discusiones historiográficas y políticas en ese momento específico.

Esta circunstancia no disminuye, sin embargo, el valor analítico de los estudios reunidos en este libro. Por el con-

trario, permite observar con mayor claridad los procesos políticos que dieron forma al ciclo del socialismo del siglo XXI en América Latina, así como las interpretaciones que dicho fenómeno suscitó en un momento determinado de su desarrollo histórico. En contextos políticos caracterizados por cambios acelerados y coyunturas inestables, la investigación académica difícilmente puede —ni pretende— seguir el mismo ritmo de los acontecimientos. Su función es más bien ofrecer marcos interpretativos y reflexiones críticas que permitan comprender fenómenos políticos complejos más allá de la inmediatez de la coyuntura.

En este sentido, los trabajos reunidos en el presente volumen conservan plenamente su pertinencia para el estudio histórico y político del socialismo latinoamericano contemporáneo, al proporcionar claves interpretativas indispensables para entender los procesos, debates y tensiones que marcaron una etapa fundamental de la historia reciente de América Latina.

INTRODUCCIÓN

BALANCE Y PROPUESTAS PARA CONTINUAR PENSANDO EL SOCIALISMO

Julio Diego Zendejas Maximo

El presente libro es resultado del Coloquio internacional “El pensamiento socialista en el siglo XXI. Balance latinoamericano y nuevas propuestas” que fue realizado de manera virtual los días 19 y 20 de febrero del año 2024 como parte de los trabajos de mi investigación posdoctoral en el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). El objetivo del evento era realizar un acercamiento a la situación práctica y teórica de la propuesta socialista en estas primeras décadas del nuevo siglo. Para ello se propuso trabajar las reflexiones sobre dos ejes: a) un balance de las experiencias de gobierno latinoamericanas que reivindican al socialismo como el horizonte de su acción: la Revolución Cubana, la Revolución Bolivariana en Venezuela y la Revolución Cultural y Democrática en Bolivia, más el de la praxis del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México que aunque sin aquella definición plantea también su accionar como anticapitalista, y, b) un acercamiento a las propuestas contemporáneas del Decrecimiento, el Ecomunitarismo y el Buen Vivir para analizar sus planteamientos y aportes a la búsqueda de un futuro poscapitalista. En este segundo eje se incluyó el pensamiento económico de Ernesto “Che” Guevara pues si bien su práctica y su elaboración teórica se desarrollaron durante el siglo pasado, sus planteamientos heterodoxos respecto a la experiencia soviética pueden ser rescatados para renovar la discusión contemporánea sobre las formas y los objetivos que podría asumir la transición al socialismo.

Con las miradas de especialistas sobre los casos y paradigmas propuestos buscaba ampliar y contrastar las reflexiones y estudios que respecto a los mismos vengo desarrollando en tanto son el eje de mi propio trabajo de investigación. ¿Cuál es la situación de esas experiencias que se plantearon la superación del capitalismo, en qué ha derivado su práctica concreta?, ¿cuáles son las formulaciones teóricas con que explican su actuar?, ¿qué dejan para la historia de la lucha y el pensamiento socialistas?, y en este sentido, ¿cómo se vinculan con otras propuestas teóricas y políticas cuya aspiración también es la superación de la sociedad del capital?, ¿qué diferencias hay entre esas propuestas actuales y el paradigma socialista y/o con el marxismo? Sin pretender tener unanimidad en las inquietudes ni encontrar respuestas definitivas a ellas, la intención era poder establecer un intercambio con los participantes buscando los hilos comunes de los análisis y propuestas y los puntos de discrepancia que separan a una y otra mirada. En este sentido pretendía promover también el acercamiento entre perspectivas teóricas y políticas que, a pesar de los nexos comunes, pocas veces encuentran espacios de intercambio para de esta manera contribuir a la renovación del debate sobre las alternativas posibles para construir la sociedad del futuro.

De tal manera que en los trabajos aquí reunidos se encuentran acercamientos diversos a dichas preguntas, desde análisis críticos de cuál ha sido el devenir de las propuestas de transformación latinoamericanas hasta planteamientos originales que buscan renovar la teoría sobre una sociedad más justa e igualitaria. Análisis que, desde el conocimiento profundo de las realidades reseñadas, exponen las contradicciones y límites de aquellas experiencias y, por tanto, la necesidad de repensar y cuestionar su accionar como base de una praxis emancipadora. Justamente esta necesidad es la que une los análisis de los casos de estudio con los planteamientos del segundo eje: ¿Qué nos dicen el Decrecimiento y el Ecomunitarismo o la

forma del Ayllu y el pensamiento del Che al momento de valorar los alcances transformadores de aquellas realidades?, ¿cómo pueden contribuir estas, y otras propuestas, a renovar el horizonte emancipador y superar los límites de las experiencias latinoamericanas?

Tratando de mantener ese hilo dialectico de la reflexión, el libro reproduce el orden de los ejes del coloquio, presenta primero los análisis de los casos de Cuba, Venezuela, Bolivia y el del EZLN, y en su segunda parte integra las propuestas del Buen Vivir -que aquí se aborda de manera más amplia dentro de la historia del Ayllu-, el Ecomunitarismo, el Decrecimiento y la mirada de Ernesto Guevara. La situación de la Revolución Cubana es analizada por el conocimiento de primera mano de Wilder Pérez que abre su texto preguntándose sobre lo que define a una revolución socialista para revisar enseguida la evolución de esta en la isla caribeña. Explica que el elemento crítico de la institucionalización del socialismo cubano fue su “déficit democrático” pues los niveles y formas de participación de la primera época no encontraron formas de perdurar y, en cambio, se produjeron la centralización y estatización de las decisiones económicas y políticas. Tal carencia histórica se ha acentuado durante el “largo declive” acaecido desde la desaparición de la Unión Soviética dado que la distancia entre la sociedad y el Estado se ha ensanchado ante la incapacidad del ente estatal para mantener la política económica igualitaria y el consenso ideológico. Considera entonces que la resolución del rumbo definitivo de las reformas en curso dependerá en gran medida de la capacidad para lograr una representación política que exprese las crecientes diferenciaciones de la sociedad, una descentralización que impulsé la participación política y económica desde lo local, y de crear una “cultura de la ley” donde esta se convierta en instrumento de la lucha para garantizar la acción democrática ciudadana. Ante el “estrechamiento del consenso” en torno al horizonte socialista su revitalización pasa por construir un modelo “cuyo centro sea la sociedad en lugar del Estado”.

El derrotero que ha tenido la práctica de la llamada Revolución Bolivariana es presentado por Manuel Sutherland que como guía de su análisis se interroga cómo fue posible que Venezuela pasara de ser uno de los países más ricos de América Latina a la situación de crisis económica y política que ha vivido en la última década. Nos muestra que esta situación se explica dado que el proceso bolivariano exacerbó todos los elementos que han caracterizado históricamente al capitalismo rentístico venezolano. Con múltiples datos y estadísticas da cuenta de que fenómenos inherentes a esa forma particular de capitalismo, como la desindustrialización y la sobrevaluación, se potenciaron durante dicho proceso y se expresan en su convulsa configuración social y política. El “país ficticio” que creaba el enorme flujo de divisas proveniente de la renta petrolera permitió aumentar el consumo pero destruyó la base productiva nacional que era sustituida por importaciones baratas al tiempo que reproducía y reconfiguraba una burguesía parasitaria que, en alianza con la burocracia estatal, acumulaba y fugaba millones de dólares del país. Tal “destrucción económica” ha impactado en los derechos sociales y laborales de las clases trabajadoras y tiene consecuencias políticas en la persecución y criminalización a las organizaciones y sujetos populares que buscan defender aquellas conquistas y en general en la configuración de un Estado que persigue la disidencia crítica. A pesar de declarar una intención socialista, el proyecto bolivariano ha afectado negativamente a quién, según la formulación clásica, debería ser su sujeto privilegiado. Por eso el análisis concluye que no hubo una práctica que pudiera sentar las bases de una transición socialista, que a nivel teórico tampoco hubo desarrollo, y que lo que se ha generado es un “gobierno populista, de índole militarista y autoritario” que se ha convertido en una referencia negativa para los proyectos emancipadores.

Respecto a las preguntas señaladas Jaime Ortega también es contundente en cuanto al caso boliviano: “ha dejado de expresar, hace tiempo, la avanzada de un proyecto socialista del

presente siglo” y por eso centra su exposición en las “enseñanzas” que su historia aporta. Enumera en primer lugar la plurinacionalidad; logró, sin encerrarse en sí misma, “politizar la etnicidad” y avanzar así, con matices y contradicciones, en la construcción de hegemonía nacional. En segundo lugar señala que el proyecto encabezado por Evo Morales mostró los límites de una política soberana en el actual momento del sistema global, puso de relieve las dificultades concretas que encontrará cualquier proyecto que quiera romper con el modelo primario exportador. Evidenció que es más difícil la descolonización en el terreno de las relaciones socioeconómicas que en el cultural o ideológico, que no hay política descolonizadora efectiva sin transformación estructural. Sin lugar a dudas, el potencial del “momento constitutivo” se fue diluyendo. La socialización de su producción intelectual es un tercer aporte. La última lección apunta al problema del liderazgo. La disputa entre Morales y Luis Arce da cuenta tanto de las complicaciones prácticas para lograr su renovación como de la escasa teorización al respecto, fenómenos ambos que han acompañado a casi todos los llamados progresismos. En este sentido el vínculo entre los límites del modelo económico y tal entrapamiento político es resaltado al señalar que aquella disputa se ha reducido a una lucha por la gestión de lo que queda, a una pugna por los residuos de lo logrado en el momento de irrupción y efervescencia popular sin que aparezcan en el horizonte perspectivas más amplias debido al estancamiento del intento transformador. Tal disputa por el liderazgo muestra el camino que pueden seguir tales tipos de proyectos, y de hecho otros ya lo han seguido, dado que comparten la poca o nula vida política interna de sus partidos devenidos en meros instrumentos electorales. Si bien estas enseñanzas se centran en lo que nos deja la experiencia boliviana en tanto proceso fundamentalmente progresista, más que socialista, por ello mismo apuntan importantes lecciones para que un posible proyecto de este último signo no quede en mero anhelo.

Considerando la problemática de que desde su aparición pública el EZLN nunca asumió la definición socialista, el trabajo de Raúl Romero se centra en lo que considera los aportes del zapatismo a las luchas anticapitalistas del siglo XXI o mejor dicho en cómo su práctica, y la elaboración teórica que la ha acompañado, ha contribuido a impulsarlas y definirlas. Primeramente apunta que los rebeldes chiapanecos han dado lugar a un nuevo “internacionalismo crítico” en el cual se han encontrado múltiples y diversos sujetos colectivos que en distintas partes del planeta están en lucha contra el capital. Dentro de este internacionalismo, y he aquí la segunda contribución, los pueblos originarios tomaron un lugar primordial al potenciarse su organización y los alcances de su voz. Entre otras cuestiones esto posibilitó replantear la lucha por la tierra por la de territorio, noción que incluye, pero supera, la reivindicación económica; lo que han puesto de relieve los pueblos indígenas es que la lucha anticapitalista no es solo por la reproducción material sino también por la cultural y, en este sentido, que la lucha es contra la explotación pero también contra todas las dimensiones (étnicas, sexuales, etc.) de la dominación. El tercer aporte que sugiere es que el “zapatismo ha territorializado, actualizado e historizado conceptos y tesis marxistas” y por ello más que tratar de encasillar o forzar su definición ideológica deberíamos comprenderlo como un aporte específico a la praxis emancipadora. Y es que su práctica, nos explica el autor, apunta al corazón capitalista de la propiedad privada y en concreto a la de la tierra pues, sobre la base de la que fue recuperada tras el alzamiento de 1994, se impulsan formas de trabajo y ganancia colectiva que han ido creando una economía comunitaria y solidaria. Estas formas alternativas de organización social son la cuarta aportación y su importancia profunda radica en que junto a la relación capital-trabajo han cuestionado también la de capital-naturaleza reivindicando la necesidad de establecer otras formas de relacionarse con la Tierra. Dado que los pueblos indígenas son las principales víctimas del sistema de muerte que es el capital,

dado que sus territorios se encuentran en el centro de sus necesidades de expansión y acumulación, son ellos quienes han rescatado y potenciado la crítica a las ideas de progreso y desarrollo que aquel promueve para seguir su infinita sed de ganancia.

Y es precisamente en el intento por superar esas ideas, tan caras para la izquierda en general, y más para la Unión Soviética cuyo eterno intento de “alcanzar” a Occidente reprodujo la lógica productivista del capital, donde encuentran un punto de convergencia las propuestas que apuntan a renovar el paradigma de la teoría y la práctica anticapitalista que fueron presentadas en el coloquio. Las ideas del Ecomunitarismo, del Decrecimiento y la recuperación del Ayllu articulan sus planteamientos a partir de la cada vez más evidente necesidad de que el ser humano, de que la sociedad, construya una nueva relación con la naturaleza pues la insaciable necesidad de producción-consumo, de ganancia, del metabolismo capitalista está acabando con las condiciones para la vida en el planeta.

Al respecto la propuesta ecomunitarista del profesor Sirio López Velasco parte del reconocimiento y formulación de “tres normas éticas fundamentales” que son necesarias para la convivencia social pero que son incompatibles con la sociedad burguesa en tanto que ellas requieren: “luchar para garantizar nuestra libertad de decisión, realizar esa libertad en la búsqueda de consensos con l@s demás, y preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana”. De ahí que el principio rector de su proposición se formule retomando el que Marx había señalado para la sociedad comunista pero añadiendo la dimensión ecológica: “de cada un@ según su capacidad y a cada una según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”. Si bien plantea que el ecomunitarismo es imposible de realizarse plenamente, aclara que este sirve de guía para la praxis anticapitalista al esbozar las características del horizonte que se persigue. En primer término busca avanzar una economía

ecológica y sin patrones que con “una conducta de frugalidad ecológica libremente asumida” implicaría reorganizar la producción-distribución-consumo de acuerdo con las necesidades (consensuadas socialmente) para que no requiera del dinero, ni del salario y permita orientarse a reducir el tiempo de trabajo para dar mayor espacio al ocio. La actividad productiva deber ser rotativa y tendiente a disminuir como parte del tiempo vital, el “No-Trabajo” sería posible en parte por la propia reorganización socioeconómica y por la automatización. La segunda dimensión ecomunitarista es la de una “política de tod@s”. Política que sin renunciar, cuando las circunstancias las requieran, a las democracias participativa y representativa, plantea como eje fundamental la democracia directa; la permanente discusión y participación del conjunto de la sociedad en todos los aspectos de interés colectivo desde lo local hasta lo mundial. Esto implicaría la “capacitación universal” y la rotación permanente en los puestos administrativos y sería posible en gran medida por la era digital, en particular por el internet: “usando esos medios, cada ciudadan@ se informa, pregunta, interactúa en libres debates haciendo oír su opinión, y, finalmente, cuando se juzgue prudente el tiempo invertido, se proceda a decidir”. Tal participación permanente convertirá a todos los ciudadanos en legisladores, ejecutores e incluso sancionadores de las decisiones por lo que se avanzaría en la anulación de la división de poderes, en la superación de la figura de los partidos políticos, dificultaría la formación de una burocracia, de la corrupción y del culto a la personalidad. Haría viable abolir la separación entre gobernantes y gobernados, ese otro gran pendiente de las experiencias socialistas. Otras dimensiones de la propuesta son la educación ambiental, una “estética de la liberación”, y una “comunicación simétrica”. A este respecto hace énfasis en la necesidad de la expropiación de todos los medios de comunicación para ponerlos en manos de las comunidades y que sean entonces reales canales de información y no instrumentos de manipulación como

en la actualidad. Ello evitaría también que sirvan a la imposición de un pensamiento único como en experiencias revolucionarias del pasado. Después de profundizar en estas dimensiones, el texto cierra con una importante reflexión de las convergencias y diferencias ecomunitaristas con el pensamiento de David Choquehuanca en tanto promotor del Buen Vivir.

Pensando también sobre el potencial emancipador de las formas de organización indígena, la aportación de Salvador Schavelzon se pregunta por el “lugar político del Ayllu”. A través de una profusa revisión de las investigaciones que han estudiado esta forma comunitaria andina, nos expone cual ha sido su devenir desde los ataques que buscaban su aniquilación en tiempos de la colonia y durante la república oligárquica hasta su reapropiación política y simbólica en las últimas décadas del siglo XX e inicios del nuevo milenio. Repasando su relación con el liberalismo, el nacionalismo y la izquierda, se muestra como las políticas agrarias contra el Ayllu pueden coexistir incluso con su reconocimiento simbólico, como esas tres corrientes ideológicas buscaron su destrucción en nombre de la modernidad, el progreso o la realización nacional. El recuento evidencia también que su revaloración cultural y política fue producto en gran medida de aquellas investigaciones y de su asimilación por el movimiento indianista y que, paradójicamente, el Ayllu boliviano empezó a ser estudiado y reivindicado políticamente cuando más había avanzado su desaparición. Esta tardía recuperación muestra las dificultades ideológicas que la izquierda tuvo para relacionarse con los pueblos indígenas y sus formas de vida, dificultades ejemplificadas entre otros fenómenos por el intento de imponer como expresión popular la figura sindical ahí donde existía organización comunitaria. Estudios antropológicos han expuesto la difícil relación entre ambas formas; casos en que aquella solo ocultaba la permanencia de las formas comunitarias pero también otros en que se convertía en extensión de

los mecanismos de dominación colonial bajo el manto de discursos revolucionarios. Así, y llegando al análisis del proceso de refundación de Bolivia encabezado por Evo Morales, se explica como los indígenas que recuperaron la figura del líder indio Túpac Katari, y llevaron las banderas de la comunidad y la plurinacionalidad a la nueva Constitución, eran sindicatos agrarios productos en sí mismos de un proyecto que buscaba la desaparición de las formas comunitarias en pro de las relaciones capitalistas de producción y de la forma política del Estado nación.

La revisión histórica nos muestra entonces que la recuperación del Ayllu fue posible por la crisis de la izquierda clásica, incapaz de comprenderlo y relacionarse con él, pero también que su recuperación política se dio sobre una debilidad acumulada por siglos de hostigamiento. Tras la crisis del Estado nacional, en su versión neoliberal multiculturalista, no hubo un fortalecimiento o recuperación de las formas comunitarias que pudieran imponer su lógica, en cambio nos encontramos ante un proceso en que el reconfigurado Estado plurinacional ha vuelto con el proyecto desarrollista-nacionalista-modernizador contra ellas, como explica Schavelzon: “nos encontramos en un punto similar al que, en la década del ‘70, investigadores y movimiento campesino hacían de la revolución nacionalista”. Desde la perspectiva comunitaria se hace evidente que ese proceso “se ha cerrado” para cambios de mayor alcance, la trayectoria descrita muestra que el Ayllu expresa formas de organización social que son diferentes e irreductibles a las del mercado y las instituciones políticas de la nación moderna y que por tanto “la revolución debería venir por otro lugar”. No obstante, y he aquí quizá la principal aportación, se muestra con claridad que cuando se habla del Ayllu y su potencial transformador más que recuperar una comunidad inalterada por el paso del tiempo, se plantea una doble recuperación concreta e ideológica: “como utopía, como mito, como fuerza política que alienta formas existentes o las

recrea”, se rescata y reivindica un pasado y presente comunitario pero no como retroceso histórico sino para pensar otras formas posibles de existir como sociedad.

La propuesta decrecentista justamente trata de dar contenido a esa posibilidad y para explicarla recuperamos un texto de Adrián Almazán que sintetiza su exposición durante el coloquio. Almazán nos aclara primero que esta no es una idea reciente sino que data por lo menos de los años 70 del siglo pasado con la emergencia de la crítica a la sociedad industrial (incluyendo a los capitalismo de Estado de los llamados países socialistas) y que entre sus precursores se encuentran Nicholas Georgescu-Roegen e Iván Illich. Aunque existen variadas interpretaciones, su núcleo común es “la necesidad de poner en cuestión la lógica del crecimiento económico como guía y organizadora de toda vida social”. Enseguida expone las razones que han llevado a su formulación, siendo la fundamental el que vivimos una época de crisis múltiples producidas por el modo de vida capitalista, este “Capitaloceno” está superando los límites ecológicos con los cuales es compatible la vida en el planeta. Su lógica de producción y consumo se encuentra agotando todos los bienes naturales, aumentando constantemente la contaminación y la extinción de especies y en conjunto generando el desequilibrio ecosistémico, desequilibrio que en el caso del calentamiento global muy probablemente sea ya irreversible.

Para afrontar tal situación de “colapso” Almazán señala seis “ideas fuerza” con las que esbozar una forma de organización social decrecentista: 1) contracción de la producción, que implicaría una profunda reorganización del trabajo y no obstante la cual es posible que algunas áreas, como la de alimentos, crezcan, 2) relocalización de la producción, economías basadas en sus recursos y necesidades, 3) integrar la dinámica social dentro del “metabolismo ecosistémico”, 4) revalorar los trabajos reproductivos, dándoles incluso un lugar privilegiado frente a los productivos, 5) redistribución nacio-

nal y global de la riqueza, esto demandaría, por ejemplo, reformas tributarias progresivas sustanciales, y 6) aumento de la autonomía de las personas mediante la reapropiación de su subsistencia, ello implica “desalarización, desmercantilización y desestatalización”. Por último, y ante la urgencia que demanda la situación, sugiere también tres líneas de acción para empezar a hacer concreta la propuesta: a) enfrentar la destrucción socioecológica mediante acciones contra el mercado y el Estado que permitan obstruir o detener los procesos de extracción de plusvalía y de acumulación; b) “articular marcos culturales ecosociales” promoviendo nuevas prácticas consecuentes con los valores necesarios para una forma de organización social más solidaria y ecológica. Reconociendo la larga temporalidad que requieren esos cambios, señala no obstante que los “shocks” que producirá la profundización de la crisis del sistema harán posible que broten nuevas relaciones sociales e ideas y la labor será lograr su persistencia frente a otras que también disputarán el sentido de la humanidad; c) “Comunalizar” todos los aspectos posibles de la vida e ir avanzando en su expansión e interrelación. Se trata de superar la centralidad de las relaciones mercantiles y de la forma estatal para lograr la mayor “autonomía económica y social” posible. En la construcción de estas relaciones y espacios comunitarios se enfrenta en los hechos la degradación ambiental y humana y se generan los marcos culturales de la emancipación.

Por último, y en representación de su exposición sobre la praxis socialista de Ernesto Guevara, presentamos un artículo de Luis Emilio Aybar Toledo en el cual problematiza las consideraciones que el Che tenía sobre el papel de las cooperativas y la empresa estatal en la construcción del socialismo. En diálogo con otras lecturas sobre su obra, Aybar explica por qué Guevara cuestionaba el carácter socialista de las cooperativas pero no el de la empresa estatal. Estos posicionamientos se dieron en un momento en que el Estado se encuentra siendo reconstruido a través de la participación popular en la resolución de todas las tareas que plantea la revolución y en el

que las demandas de los trabajadores están siendo consideradas y mayormente resueltas, en un momento donde la nueva figura estatal se identifica con los intereses de las mayorías; en ese momento se entendió que “para que «todo fuera de todos», expresión síntesis de la propiedad social, debía ser del Estado”. A diferencia de esta relación las cooperativas podían constituirse en espacios particulares en los cuales sus miembros actuaran en función de su beneficio y no necesariamente del de la sociedad; en este sentido las formas de hacer crecer la productividad del trabajo no pueden darse solamente a través de estímulos materiales so pena de reproducir el individualismo y los valores del capital, en cambio se deben buscar y privilegiar incentivos que alienten la conciencia social. La cuestión fundamental es que, resumimos nosotros, Guevara considera que la producción y la organización socialistas deben expresar y funcionar como un todo unificado y ser coherentes con el objetivo que se persigue.

Pero sus consideraciones sobre la empresa estatal como forma más cercana, y en ese momento casi real, a la propiedad social no significan que diera por sentado que con ella se había construido la nueva sociedad. Por el contrario, como nos explica el artículo, Che buscó crear mecanismos para que dicha forma económica sirviera realmente a las necesidades sociales, medios para garantizar que los funcionarios públicos actuaran de acuerdo con el bien colectivo y no del individual, que actuarán en función del socialismo. Así en su gestión al frente del Ministerio de Industrias diseñó y ensayó formas de incentivar la participación obrera en la gestión empresarial. A través de esta buscaba avanzar en el control directo de los trabajadores sobre los procesos productivos y evitar la desviación de los grupos administrativos y directivos hacia la reproducción de las viejas relaciones de explotación y dominio. La práctica mostró la dificultad de llevar adelante tal democratización y el Che llegó a considerarla el gran pendiente de su gestión. El deterioro y abandono de esos mecanismos han alejado la gestión de gobierno del horizonte soñado, como señala el autor:

“no basta con compartir la riqueza: también es necesario compartir el poder” y en esa dirección, como en la de la necesidad de que el socialismo construya una “nueva cultura del trabajo”, la obra teórica y práctica del “guerrillero heroico” tiene todavía mucho que enseñar para aquellos que quieran llevar adelante una política económica superadora del capitalismo en este siglo XXI.

Como se desprende de estas breves líneas introductorias, las respuestas y los abordajes a los ejes problemáticos del coloquio fueron muy variados pero definitivamente nos acercaron al objetivo perseguido. Los análisis de caso nos permiten señalar que, desgraciadamente para la perspectiva teórica y política emancipadora, existe un estancamiento y retroceso de la intención de construir el socialismo en la América Latina del presente. En realidad solo Cuba considera socialista, aunque en perfeccionamiento, a su modelo, Venezuela no afirma estar en el socialismo sino tratando de construirlo y Bolivia lo señaló como un lejano futuro, pero los estudios aquí presentados convergen en señalar que de tales intenciones prácticamente queda poco o nada y, consecuentemente, poco se ha hecho en cuanto a elaboración teórica. Venezuela profundizó drásticamente el capitalismo rentístico recreando su configuración de clases y sus impactos negativos sobre la vida de las mayorías trabajadoras, Bolivia se estancó en el molde estatal-nacionalista y así el Ayllu no solo no ha podido ser parte de un proceso de reorganización comunitaria de la vida económica y política que pudiera apuntar a superar las formas del capital -el Buen Vivir- sino que se encuentra en la misma situación de destrucción que ha padecido desde los tiempos de la colonia. En la patria de Fidel el ímpetu revolucionario de los primeros años no se consolidó en formas de organización democráticas de la administración de lo común y hoy, a pesar de esfuerzos como los del Che y tras largos años de crisis económica, dicha ausencia parece dificultar la renovación de su proyecto en dirección de persistir y avanzar en la superación del capitalismo.

Este último señalamiento pone sobre la mesa un tema central del pensamiento socialista histórico: la necesidad de la extinción del Estado, la necesidad de construir formas de organización y administración de lo común democráticas que sustituyan la forma estatal. Mientras en dichas experiencias latinoamericanas la perspectiva de la superación de la forma estatal fue desapareciendo por la lógica conservadora del poder, tanto el zapatismo como las propuestas decrecentista, ecomunitarista y la de recuperación del Ayllu llaman a su necesaria superación. La historia de estos procesos confirma la tesis de Marx de que un proyecto orientado a ir más allá del capitalismo no puede limitarse a tomar el aparato estatal, debe destruirlo. Como apunta en su texto Wilder Pérez, “pensar el socialismo implica subvertir el ordenamiento del pensamiento establecido”, implica romper sus marcos limitados de entender la sociedad para imaginar nuevas formas de organizar las relaciones sociales, de construir nuevas formas económicas, nuevas formas políticas realmente distintas a las de la sociedad del capital. Hace mucho se ha planteado la caducidad de sus instituciones pero, y a pesar de sus intenciones, proyectos pretendidamente revolucionarios, como los casos estudiados, se han limitado a recrearlas.

Lo que pasa con la forma Estado sucede también con la idea de desarrollo. Atrapados en única forma de concebir el éxito económico, como aumento de bienes, inversiones, crecimiento de infraestructura, etc., estos procesos latinoamericanos no fueron capaces de reorganizar las relaciones de producción, distribución y consumo sobre otra racionalidad que no fuera la del crecimiento material. Por ello eran incapaces de incorporar dinámicas socioeconómicas como las comunitarias andinas que les son contradictorias. Igual que sucedió en el modelo soviético, redujeron la transformación económica a incremento de las fuerzas productivas sin modificar las relaciones de producción. No afirmamos que estos países debieran haber renunciado a la creación de una base material más amplia, sino que la forma en que se entiende su

creación, sus objetivos y la forma misma de dicha base recrean la racionalidad capitalista. Se busca alcanzar la satisfacción social a través de más bienes o servicios y no, por ejemplo, a través de la disposición de mayor tiempo libre, como propone Sirio López, o se pretende conquistar el bienestar profundizando las industrias que atan las estructuras productivas a las necesidades de acumulación del sistema económico mundial, reproduciendo su condición de dependencia y por supuesto la propia lógica del plusvalor, y no reorientando la producción de acuerdo con las necesidades y potencialidades locales. ¿Debe un proyecto orientado a la superación del capitalismo producir cientos, miles de autos para la exportación o redistribuir y organizar los vehículos existentes para cubrir colectivamente la necesidad interna de transporte? La respuesta anticapitalista no siempre puede ser producir más sino que debe implicar la reorganización de las fuerzas productivas actuales bajo nuevos principios y parámetros sociales. Tal es lo que se encuentra, considero, en el fondo del Decrecimiento, el Ecomunitarismo y la reivindicación del Ayllu: la necesidad de organizar la vida humana bajo otra racionalidad.

En contraste con la persistencia de la centralidad de la figura del Estado en las experiencias latinoamericanas, estas propuestas plantean formas democráticas de gestión de lo común para su superación. Más y más democracia, toda la participación posible de la sociedad en la toma de decisiones, hoy viable por las tecnologías de la información y la comunicación disponibles, es un camino posible para su extinción. Desgraciadamente para el pensamiento emancipador el concepto y la propuesta de la “dictadura del proletariado” fue asociado a la experiencia autoritaria del Estado soviético y no a la Comuna de París que es en la que Marx vio su realización, pero estas propuestas vuelven sobre la idea de que la propuesta socialista-anticapitalista tiene que ser democrática o no será. Coincidiendo con la praxis zapatista, apuntan a que la política

se vuelva cotidianidad para dejar de ser un espacio para la reproducción de un grupo social capaz de establecer, administrar, o recrear la explotación y la dominación.

Contra el crecimiento y el consumo infinitos que requiere el metabolismo del capital, y su consecuente devastación ecosistémica, neozapatismo, decrecentismo, propuesta ecomunitarista y reivindicación de la vida precolonial andina, apuntan a una reorganización productiva que respete los ritmos de la naturaleza entendiendo que el hombre es parte integrante de ella y no exterioridad destinada a dominarla para su beneficio. Tal reconocimiento implica objetivos y un funcionamiento de la economía que no pueden ser los de la producción de cosas innecesarias que desperdicien energía, bienes naturales y trabajo; supone, como quería Marx, reorganizar la dinámica socioproductiva, y toda la vida social, en función del ser humano, desalienarlo de la visión desarrollista del capitalismo que asocia realización social a acumulación de bienes, que asimila bienestar con crecimiento material.

Desafortunadamente para la causa de las mayorías el balance de los casos latinoamericanos revisados no es alentador, no obstante las propuestas contemporáneas que se empeñan en pensar una sociedad mejor a la actual apuntan elementos que pueden contribuir a que la praxis de nuevas experiencias que busquen emancipar al ser humano del capitalismo avance por senderos más seguros, aunque su destino final siempre será incierto. Una propuesta que busque llevar a cabo una política consecuentemente anticapitalista y no repetir los equívocos de las experiencias aquí analizadas debe incorporar plenamente la crítica al Estado y al desarrollo; debe buscar los medios de realizar la democracia y de crear un nuevo metabolismo socioeconómico.

Desde luego este breve balance introductorio no agota los alcances de las aportaciones ni cierra el debate sobre los casos estudiados o los contenidos de un posible proyecto socialista sino apenas busca contribuir a continuar su discusión. Espero pues que estos apuntes sobre los textos aquí reunidos y las

reflexiones que provocan incentiven su lectura y sobre todo a seguir pensando en la posibilidad de otras formas de ser en sociedad no explotadoras del ser humano ni de la naturaleza. La hegemonía dominante señalará de utópica esta aspiración, pero lo que realmente es utópico es pensar que se puede detener la devastación del planeta o el hambre y la pobreza con los mismos mecanismos que los provocan, y aún más utópico es pensar que hay tiempo para hacerlo. La *realpolitik* es bastante surreal.

Finalmente quiero agradecer a todos los compañeros que aceptaron participar y compartir sus conocimientos, conocer sus perspectivas y poder intercambiar con ellos ha sido bastante enriquecedor, espero que este esfuerzo editorial logre conservar y transmitir algo de esta experiencia. También deseo agradecer al Dr. Horacio Crespo, a la Dra. Victoria Crespo y al Dr. Irving Reinoso del grupo de trabajo Procesos regionales y Transformaciones socioculturales del CICSER y al Dr. Carlos Barreto, entonces su director, que apoyaron y acompañaron la organización y realización del coloquio.

¿QUÉ HACE SOCIALISTA A UNA REVOLUCIÓN?

Wilder Pérez Varona*

Más que procurar una respuesta a algo tan complejo, me propongo delinear algunas dimensiones de esta interrogante, de cara a la propuesta de este coloquio, acerca de los aportes y limitaciones de la Revolución cubana. Por supuesto, a la luz de hoy.

Sabemos que en la actualidad el abismo capitalista ha destrozado la plausibilidad del evento revolucionario, pese a que su necesidad es cada vez más imperiosa. La revolución anticapitalista no sólo es denunciada por inviable, sino que ha devenido, en buena medida, impensable.

Como señalara Wallerstein hace unas décadas, las disciplinas sociales surgieron en el siglo XIX europeo para procurar la inteligibilidad del ordenamiento social, para pensar, representar ese orden.¹ Su principio constitutivo no solo analiza o categoriza, sino que “valora” el orden de la sociedad, en lugar del cambio. Conformadas como reacción a las conmociones que dieron al traste con el *Ancien Régime*, desde entonces pensar la revolución ha supuesto intervenir mediante un aparato conceptual poco adecuado para representar y orientar el cambio social.

Ninguna revolución ha hallado una teoría ya lista de la cual echar mano para orientar su proceso subversivo. Más bien,

* Es doctor en Filosofía. De 2017 a 2022 fue subdirector científico del Instituto de Filosofía de Cuba del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente realizando investigaciones sobre la historia reciente de la isla y de la tradición marxista. Actualmente es coordinador de la Editorial El Colectivo, de Argentina.

¹ Immanuel Wallerstein (ed.), *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI, 1996.

cada revolución social ha debido forzar los límites de lo representable, una vez que ha alterado radicalmente las propias condiciones que la hicieron posible (instituciones, relaciones sociales, personas).

La idea de revolución arraiga en una dimensión histórica por excelencia. Hablamos de ciertas revoluciones como acontecimientos que inauguran épocas, por su impronta transformadora, por sus connotaciones más o menos universales. Sin embargo, hemos asumido la propia idea de revolución como no sujeta a los cambios de que es portadora, como algo ya definido de una vez, de acuerdo con un evento que funge como modelo.

Como regla, los procesos concretos han sido enjuiciados desde una idea preconcebida de revolución. A la Revolución cubana, por ejemplo, le fue endilgada aquella dualidad de etapas en sucesión necesaria (primero, agraria/antimperialista/democrático-burguesa; luego, habría transitado hacia un periodo propiamente socialista), normada por la Comintern desde los años treinta, pero cuyo origen puede rastrearse a la polémica recepción de *El Capital* en suelo ruso.

¿Qué es, entonces, una revolución socialista, si asumimos que lo que se entendió como tal durante el siglo XX dependió del modelo instaurado en 1917?

La huella de la Revolución bolchevique fue tal, que con Hobsbawm muchos consideraron el desplome del régimen derivado de aquella como la clausura de ese breve siglo. La imagen de ese socialismo histórico, del cúmulo de ilusiones fallidas que deparó, es vinculada a su incapacidad para elaborar una forma propia de democracia, sin dejar de enfrentar los problemas de la transición hacia un Estado de nuevo tipo o no-Estado. La entronización autoritaria y la burocratización de las relaciones sociales prosperaron en detrimento de la sociedad. A la postre, tales regímenes reprodujeron relaciones capitalistas, en parte como consecuencia de su fracaso para

crear los cimientos de una nueva cultura de emancipación humana y social.²

Tras una década del desplome del campo socialista, las condiciones y dinámicas de los progresismos que inauguraron el nuevo siglo latinoamericano reconstruyeron la representación del socialismo, mediante el debate sobre el socialismo del/en el siglo XXI. Para entonces, aquel modelo universal (con sus correspondientes herejías y tránsitos particulares) se había desvanecido. Se pluralizaron los paradigmas de socialismo, no solo como impugnación del capitalismo (dependientes de cómo concibieran a este último), sino como alternativas frente a su propia tradición. Así, las propuestas socialistas en nuestra región han debido asumir el doble reto de ser pensadas y practicadas en oposición al modelo neoliberal dependiente y al modelo socialista frustrado del siglo XX. Se redescubre la obviedad de que la crítica del capitalismo no exime la crítica a las ideas y formas de la política revolucionaria.

En lo que atañe a la Cuba socialista, como advirtiera De Sousa Santos,³ buena parte de la izquierda regional y mundial asume una imagen que incluye los siguientes elementos:

- el hito decisivo que significó la Revolución cubana para las teorías y luchas anticapitalistas del continente, para sus objetivos, estrategias y confrontaciones;
- su resistencia y voluntad nacional frente al permanente estado de sitio a que ha sido sometida por los Estados Unidos;
- los logros del programa social revolucionario (salud y educación, seguridad social y cultura);
- la solidaridad internacionalista (civil como militar) que ha profesado por casi seis décadas, en ámbitos muy diversos y a favor de relaciones más justas entre los pueblos.

² Fernando Martínez Heredia, *Socialismo*, UNAM, México, 2005.

³ Boaventura De Sousa Santos, “¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?”, *Otra Economía*, vol. III, núm. 4, 1er semestre, 2009, pp. 19-29.

Sin dudas, tales elementos conforman el acumulado histórico de la Revolución cubana. A este acumulado debe añadirse otro hecho, de signo inverso: el socialismo cubano no es un referente actual para la izquierda, en tanto sus muestras de inviabilidad le identifican al modelo estadocéntrico de los regímenes del pasado siglo.⁴ De este modo, es cuestionada la eficiencia de las instituciones que el socialismo cubano ha creado, su capacidad para promover mecanismos eficaces, capaces de reproducir una socialización creciente de la propiedad y el poder, como sustento efectivo de la libertad y la justicia social.

La incidencia de la Revolución cubana sobre las ideas y prácticas de izquierda del mundo capitalista dependiente de los años sesenta enrumbo hacia un desencuentro entre el desarrollo de esa izquierda revolucionaria y el devenir del socialismo isleño. De este modo, pese al alcance y vitalidad de su solidaridad internacional, la Revolución cubana dejó de representar una alternativa viable al capitalismo, a los ojos de una izquierda socialista que halló otros referentes para renovarse. De su heterodoxia inicial, al margen de cánones establecidos, reuló hacia una suerte de socialismo real, insostenible a largo plazo, una vez que se desvanecieron las condiciones que lo hicieron posible.

Este desencuentro entre la izquierda internacional y la Cuba socialista ha sido argumentado sobre una doble problemática, que marcaría el destino y significado ulterior del proceso: a) la potencia renovadora, de creación de alternativas ante problemas propios del proceso revolucionario, quedó atrapada por una lógica que aunaba resistencia, reacción a condiciones externas y negación del pasado prerrevolucionario; b) la capacidad del sistema político para reformarse a sí mismo dependió en exceso de la impronta del liderazgo carismático de Fidel.

⁴ *Ibidem*, p. 20.

Ambos problemas respondieron —y esto no es un hecho a subestimar— a la hostilidad de las condiciones en que debió desarrollarse el proceso cubano (el bloqueo estadounidense, la soviétización parcial de los años setenta y el reajuste ante la abrupta crisis de los noventa).⁵

A tales contradicciones hay que agregar que en Cuba el dominio de la revolución como horizonte de sentido ha poseído un complejo correlato. Al reevaluar el proyecto socialista nacional, se ha dado cuenta de una paradoja propia de las relaciones entre socialismo y revolución.

La Revolución triunfante en 1959 legitimó y materializó, como nunca, el legado de una tradición cubana radical, desde entonces arraigada como cultura política en múltiples dimensiones de la vida nacional. Esta herencia cultural revolucionaria tuvo como signo distintivo la rebeldía y, como contenido más relevante, las relaciones entre la independencia nacional y la justicia social, específicas para cada período histórico (y para sus prácticas, conceptos e identidades resultantes de las luchas contra la dominación).

Sin embargo, el proceso revolucionario produjo, a la postre, un “cerco progresivo” a la elaboración de un pensamiento socialista autóctono, que le deslindó de los sentimientos y de la vida práctica de los cubanos, al tomar la ideología oficial como fundamento del conocimiento social.⁶

Tras un período inicial de grandes transformaciones, la normalización del proceso socialista cubano, ocurrida en condiciones de hostigamiento sostenido y de significativa inserción en el mercado soviético, supuso una revisión crítica del proyecto que agravó las tensiones del proceso: sujetó la participación ciudadana a una política estatal centralizada, cuya actuación se arrogó los atributos y garantías de la Revolución, y

⁵ *Ibidem*, pp. 20-22.

⁶ Fernando Martínez Heredia, “Izquierda y marxismo en Cuba”, *Temas*, núm. 3, octubre-diciembre, 1995, pp. 16-27.

monopolizó amplias funciones de una sociedad civil que había potenciado una década antes.⁷ El sectarismo halló nueva vida con la burocratización de relaciones y prácticas sociales, y subordinó la discrepancia a la unanimidad. La hegemonía de este intervencionismo estatal se reprodujo en virtud del marcado carácter social del modelo establecido, porque logró materializar valores nucleares como la igualdad y la justicia social a través de políticas de distribución implementadas con mayor acierto que las estrategias de desarrollo económico.⁸

Al asumir la premisa de que urge buscar alternativas que no resulten ajenas al horizonte de las propias realizaciones, se hace necesario cierto inventario histórico.

Límites de la democracia socialista cubana

La revolución cubana, revolución socialista de liberación nacional,⁹ fue apreciada como una anomalía por el marxismo de la época. No fue diseñada sobre la base de programa marxista alguno ni fue conducida por organizaciones socialistas. Pese a ello, cumplió en buena medida con el programa marxista respecto a las tareas de una revolución social.

El contexto en que triunfó la Revolución estuvo marcado por:

⁷ Jorge Luis Acanda, “Cambios en la sociedad civil cubana y su reflejo en el pensamiento cubano desde los noventa al momento actual”, en Joseph S. Tulchin, et al. (eds.), *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC, 2005, pp. 137-150; Julio César Guanche, “Democracy in Cuba”, *Estudios Avanzados*, vol. 25, núm. 72, 2011, pp. 19-28.

⁸ Aurelio Alonso, *El laberinto tras la caída del muro*, Ruth Casa Editorial, CLACSO, La Habana, 2009, p. 163.

⁹ Fernando Martínez Heredia ha insistido sobre el mutuo condicionamiento entre la revolución social anticapitalista y la liberación del dominio neocolonial, que fraguaron un único proceso. Ver “La fuerza del pueblo”, *Temas*, núm. 16-17, octubre de 1998-junio de 1999, pp. 82-93.

- una secuencia en la que el proceso revolucionario, al tiempo que se radicaliza cambiando la estructura socioeconómica del país, asume las ideas marxistas (y solo una década y media después adoptará normas institucionales afines a los socialismos del Este);
- la complejidad política e ideológica del contexto socialista internacional, marcado por la ruptura entre los dos grandes modelos socialistas de la época (soviético y chino) y por signos de agotamiento de la institucionalidad política y del doctrinarismo propios del socialismo ruso;
- la oposición de su independencia a los intereses de Estados Unidos, con el resultado de tener que subsistir en estado permanente de sitio.

Para analizar el modelo entonces conformado, es necesario distinguir el modo en que puede ser definido el sistema (según formas de propiedad, esquemas de dirección y estrategias) respecto al modo en que se articula un orden institucional correspondiente a dicha definición. Como señalé antes, el modelo tardó unos diecisiete años en institucionalizarse.

La política revolucionaria implementada tras 1959 vinculó el ejercicio de la democracia a:

- la igualdad y la justicia social como núcleos rectores de la política y fuentes del consenso revolucionario;
- la multiplicación de los actores de la política y de los roles de participación a través del espacio abierto por las nuevas organizaciones políticas y sociales, que conformaron una colectividad nacional renovada;
- la independencia como aspiración esencial de la identidad nacional.

La nueva cultura política que fue asentándose repudió toda barrera excluyente vinculada a la propiedad privada, se apropió efectivamente del país y adoptó nuevas prácticas para pensar, organizar y presentar sus demandas. Integró al pueblo como sujeto político colectivo, directamente involucrado en los proyectos y decisiones revolucionarios.

El programa revolucionario de justicia social separó el disfrute de los derechos sociales de la riqueza económica y del poder de ciertas clases y lo transfirió al pueblo. Esta idea de justicia, bajo el principio de homogeneidad, condujo a la aspiración de desarrollar un conjunto social uniforme, una estructura social poco diferenciada de obreros, campesinos y trabajadores intelectuales.¹⁰

Durante esta primera década existieron diversas posiciones sobre el modelo socioeconómico de construcción socialista. Este disenso se expresó en debates y tentativas de carácter público sobre posibles estrategias de industrialización.¹¹

Sin embargo, desde el inicio primaron fórmulas centralizadas de socialización que modificaron con celeridad la estructura socioeconómica: 2 leyes de reforma agraria (mayo 1959 y octubre 1963) que no solo distribuyeron, sino que dispusieron hasta un 60% de la tierra en manos del Estado; 2 nacionalizaciones (agosto y octubre de 1960) que estatalizaron el sistema empresarial; y la llamada “ofensiva revolucionaria” (1968) que eliminó la pequeña propiedad, con la consiguiente pérdida de una variedad de servicios que a la postre se revelaron imposibles de atender por un Estado ya sobrecargado.

Las instituciones civiles revolucionarias (las nuevas organizaciones de masas) se caracterizaron por su masividad y por la subordinación al gobierno revolucionario: expresaron, a la vez, la amplitud del consenso revolucionario y una tendencia a asumir el efecto movilizador como protagonismo social.

La multiplicación de roles y espacios de participación se complementaban en la consecución del interés nacional y en las tareas de transformar la sociedad tradicional; de modo que la sociedad política y la civil quedaron entrelazadas en

¹⁰ Julio César Guanche, *Estado, participación y representación política en Cuba. Diseño institucional y práctica política tras la reforma constitucional de 1992*, CLACSO, Buenos Aires, 2013, p. 33.

¹¹ Ver Ernesto Guevara, Ernest Mandel, Charles Bettelheim, Charles et al., *El gran debate: sobre la economía en Cuba*, Ocean Sur, 2005.

un proyecto común.¹² Pero los niveles de participación popular alcanzados no se tradujeron en una institucionalización estable en los poderes del Estado, en el sistema político, el cual se caracterizó por: la unidad y concentración de poderes; un Estado representativo y numerosas organizaciones de masas; una estructura de gobierno centralizada en el Consejo de Ministros; una Ley fundamental reconocida como provisoria; órganos de poder local rudimentarios y netamente administrativos; una relación poco definida entre las funciones estatales y las del Partido Comunista de Cuba (en lo adelante el Partido), creado en 1965 con un sentido de vanguardia y a raíz de un proceso de unificación.¹³

La duración de este “estado de provisionalidad” ha sido adjudicada a la amenaza permanente de agresión militar y a la subordinación de la ley a la política; incluso, a la reticencia del liderazgo a reproducir experiencias ajenas de institucionalización socialista.

Hacia fines de la década se produjeron efectos contraproducentes de la “desconexión brusca y errática de mecanismos del mercado interno”.¹⁴ La capacidad de reproducción económica del país hizo crisis, una vez que los fines de justicia social, igualdad y calidad de la vida excedieron los patrones de eficiencia económica. La fallida Zafra del 70 marcó el fracaso de un proyecto socialista autóctono y sin sujeción a dependencia alguna, en condiciones de bloqueo y subdesarrollo.

Esta década del setenta inició con una revisión crítica del proyecto revolucionario, que condujo al restablecimiento de los mecanismos de mercado interno y a la adopción del modelo de mercado en el marco de los esquemas dominantes del Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME) (1972). Esta

¹² Juan Valdés Paz, “Notas sobre la participación política en Cuba”, *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, núm. 24, julio-diciembre, 2009, p. 18.

¹³ Juan Valdés Paz, “Cuba: la izquierda en el gobierno, 1959-2008”, en Juan Valdés Paz, *El espacio y el límite*, ICIC Juan Marinello, Ruth Casa Editorial, La Habana, 2009, pp. 198-199.

¹⁴ Alonso, *El laberinto*, p. 180

“solución forzada” consolidó la tendencia a remedar la economía prerrevolucionaria: la perpetuación de una estructura primario-exportadora (azúcar, níquel, cítricos) en detrimento del proyecto de autosuficiencia alimentaria; la sujeción a tecnologías rezagadas; así como a un patrón de acumulación extensiva y a bajos niveles de eficiencia empresarial.¹⁵

Entre los años 1975 y 1976 se produjo la institucionalización del proceso revolucionario y se consolidó un modelo de socialismo, que incluyó la conformación de los órganos permanentes de poder.

El Primer Congreso del Partido (1975) propició el marco para formalizar la relación entre el Estado y el Partido y su expresión constitucional. El Estado, identificado al poder público, fue sancionado como el actor político determinante en la construcción del socialismo cubano.

En cambio, la constitución de los órganos de Poder Popular en 1976 aportó la figura institucional de la democracia cubana, distante de la burocracia de los soviets y caracterizada por su independencia (candidaturas sin intervención del Partido) y pluralidad electoral (múltiples candidatos), así como por los principios de rendición de cuentas periódica y de revocabilidad (somete la gestión de los elegidos a sus electores). En los órganos locales la gestión democrática fue más efectiva, en tanto fungieron como espacios de experimentación de prácticas representativas, con una participación más activa de la población (mayor espacio de formulación de demandas y prácticas de fiscalización, propuestas competitivas de candidaturas realizadas en asambleas de circunscripción, por voto directo y secreto).¹⁶

¹⁵ *Ibidem*, pp. 196-197; Pedro Monreal y Julio Carranza, “Problemas del desarrollo en Cuba: realidades y conceptos”, *Temas*, núm. 11, julio-septiembre 1997, p. 33.

¹⁶ Haroldo Dilla Alfonso, “Municipios y construcción democrática en Cuba”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 8, enero-julio de 1996, pp. 84-85.

Sin embargo, este proceso de institucionalización imitó el formalismo de los órganos colectivos dominante en la experiencia soviética. A la postre, agravó las tensiones que desplegara el proceso revolucionario, combinadas con la presión estadounidense (bloqueo, agresión militar y promoción sistemática de desestabilización del régimen).

Tres problemas emergieron de esta confrontación, que propiciaron una comprensión limitada de la democracia como monopolio del Estado en la formulación de políticas y el pobre reconocimiento institucional de la representación autónoma de intereses sociales:

1. La estrategia de “unidad revolucionaria”: justificada con la referencia histórica a las divisiones internas como causa de severas crisis en insurrecciones previas (1868, 1895, 1933) y por la necesidad de oponer a la agresión enemiga un cuerpo nacional compacto.

Esta estrategia fue básica para el triunfo y supervivencia de la Revolución durante los primeros años, como lo muestra el rol desempeñado por las organizaciones de masas. Tras la lucha contra la “microfracción” de 1967-68 fue perdiendo toda referencia a un reconocimiento de disensos. La concepción de “unidad como unanimidad” limitó toda participación ciudadana en representación de intereses específicos, a favor de la plena superioridad de la política estatal. Los derechos políticos no fueron garantizados respecto al estatus legal de ciudadano, sino al estatus político de revolucionario.

2. La burocratización de prácticas institucionales y el deterioro consecuente de la calidad de la participación ciudadana, en ausencia de una plataforma jurídica e ideológica-cultural que limitara el poder estatal. Durante la década ocurrió un proceso de estatalización de la sociedad: el Estado creció en proporción, influencia y nivel de decisión sobre la vida social y asumió en la práctica muchas funciones de la sociedad civil.

3. La producción de una ideología de Estado: la Revolución halló en el Estado no su instrumento, sino su consolidación. Sus atributos fueron personificados en el Estado,

identificados a sus instituciones, como actor y garante de la Revolución.

La representación de la sociedad fue absorbida por el Estado; la ideología revolucionaria fue codificada como ideología de Estado.¹⁷

En aras de un balance ponderado, hay que añadir que solo el ingreso preferencial al programa del CAME hizo posible una dinámica de crecimiento económico que permitió costear la estrategia de justicia social y el patrón de equidad distributiva propuestos, al tiempo que se elevó la calidad de vida de la población y las prácticas de solidaridad internacional, tanto civiles como militares. El papel de los instrumentos de la política distributiva (control estatal de la oferta y sistema único, bajo y estable, de precios para productos básicos) y la aplicación centralizada de la política social condujeron a una virtual erradicación de la pobreza en Cuba.¹⁸

Sin embargo, este principio de equidad distributiva fue implementado con mayor acierto que las estrategias de desarrollo económico. El intento de viraje en la segunda mitad de los ochenta, conocido como “rectificación de errores y tendencias negativas”, no tuvo ocasión de reformar las “prácticas consagradas”.

El largo declive del socialismo cubano

Desde los años noventa Cuba ha debido reajustar su sistema a las adversas condiciones de un mercado y un ordenamiento global en recomposición, ante una crisis cuyos síntomas habían sido detectados en la década anterior, pero catalizada entonces por la desintegración del bloque soviético y una

¹⁷ Guanche, “Democracy in Cuba”, pp. 21-25; Acanda, “Cambios en la sociedad civil”, pp.145-146.

¹⁸ Aurelio Alonso, «Lidiar con la pobreza en el Caribe hispano: en busca de claves efectivas», en *Ob. cit.*, pp. 146-150.

beligerancia estadounidense en ascenso. Bajo condiciones previstas para una economía de guerra, las transformaciones iniciadas con la “rectificación” pronto se mostraron inadecuadas para cumplir el imperativo de “salvar la Patria, la Revolución y las conquistas del socialismo”.¹⁹

Las medidas de reajuste asumidas desde 1993 modificaron radicalmente las condiciones de la sociedad cubana. Pese a la voluntad política de mediar sobre los efectos sociales de la crisis (garantía de derechos no mercantilizados y de políticas sociales universales), su impacto acabó desigualando territorios y grupos sociales.²⁰

La crisis generalizada del Estado como medio eficaz para organizar y estabilizar la sociedad, y su reconfiguración bajo la hegemonía neoliberal, hallaron una singular analogía en las condiciones propias de Cuba —de un Estado nacional con capacidades de regulación y redistribución bruscamente reducidas—, cuya dinámica analizaremos.

La reducción del ámbito público a la gestión estatal ha sido afectada desde los años noventa por el redimensionamiento del poder político y de sus instrumentos institucionales. El IV Congreso del PCC y la reforma constitucional de 1992 alteraron los fundamentos ideológicos del Estado (en su formulación, contenidos y base social), ante la debacle de la alternativa sistémica al capitalismo y del marxismo institucionalizado por el comunismo internacional.²¹

La reorganización político-administrativa, realizada con mayor criterio institucional (que afectara desde órganos de

¹⁹ Fidel Castro, “Discurso pronunciado en la clausura del acto central por el XL Aniversario del asalto a los cuarteles Moncada y Carlos Manuel de Céspedes. Teatro “Heredia”, Santiago de Cuba”, 26 de julio de 1993.

²⁰ Angela Ferriol; George Carriazo, Oscar Echavarría, y Didio Quintana, *Efectos de políticas macroeconómicas y sociales sobre los niveles de pobreza: el caso de Cuba en los años noventa*, INIE/CIEM, La Habana, 1997.

²¹ Hugo Azcuy, “Reforma constitucional o nueva constitución”, en Hugo Azcuy, *Análisis de la Constitución cubana y otros ensayos*, Ruth Casa Editorial, La Habana, 2010.

dirección partidista a gobiernos locales) no pudo impedir la erosión paulatina del monopolio práctico del Estado como productor de ideología. La inadecuación de ese basamento ideológico frente a beneficios que ya no era capaz de sostener (crecimiento económico, movilidad y justicia social), sus limitaciones para organizar los intereses personales en torno a un proyecto colectivo, develó unas estructuras políticas que no se adecuaban a la conmoción sufrida por las relaciones sociales.

El retraimiento de las capacidades del Estado sobre las relaciones económicas y para atender las demandas sociales conllevó a una redistribución del poder económico, mediante la introducción de mecanismos dinamizadores (iniciativa privada, capital extranjero y dispositivos de mercado), así como la descentralización de recursos. Las instituciones políticas se vieron limitadas para “representar los intereses de los distintos grupos y sectores, controlar los comportamientos y socializar pautas y valores”,²² debido a una amplia depauperación de las condiciones de vida, al aumento de las desigualdades sociales respecto al acceso y consumo de bienes y servicios, y a la diversificación y diferenciación de actores económicos y grupos sociales.²³

Cuba requirió entonces rearticular el consenso sobre el modelo de socialismo, en las condiciones de una sociedad cada vez más diferenciada. La puesta al día de lo nacional y el

²² Valdés Paz, *El espacio*, p. 137

²³ Mayra Espina, *Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del estado en la experiencia cubana*, CLACSO, CROP, CIPS, La Habana, 2004; Mayra Espina, “Viejas y nuevas desigualdades en Cuba”, *Nueva Sociedad*, núm. 216, julio-agosto, 2008, pp. 133-49; Luisa Iñiguez, “Desigualdades espaciales en Cuba: entre herencias y emergencias”, en Luisa Iñiguez y Omar Everleny (comps.), *Heterogeneidad social en la Cuba actual*, Centro de Estudios de Salud y Bienestar Humanos, La Habana, 2004; María del Carmen Zabala, “Análisis de la dimensión racial en los procesos de reproducción de la pobreza. El rol de las políticas sociales para favorecer la equidad social en Cuba”, en *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Siglo del Hombre, CLACSO, Bogotá, 2008.

replanteamiento del proceso histórico de la nación fue expresión de esa necesidad. Otra expresión, lo fue la catálisis de la sociedad civil cubana.

Esta se manifestó en su apropiación (parcial o completa) de espacios y procesos antes sujetos al aparato estatal, de nuevas formas asociativas de diversa índole, y por la importancia que adquirieron los canales y espacios de realización del debate ideológico. La necesidad de reconstruir la sociedad civil cubana propició una amplia reflexión sobre su cultura política: sobre el peso de las representaciones ideológicas y culturales en la articulación del consenso, desde la organización familiar, pasando por el papel de los intelectuales, de los nuevos actores sociales y la concepción del Estado.²⁴

Tras dos décadas de crisis apenas interrumpida, la necesidad de un modelo alternativo para Cuba ha podido ser entendida como la búsqueda de mecanismos eficaces de reproducción socialista. El inicio de las reformas dejó claro que ya no se trata de enmiendas políticas asumidas bajo la fuerza de circunstancias externas desfavorables (provisionales y posibles de revertir), sino de problemas inherentes al modelo. Se hacía necesario reelaborar el pacto social en torno a una nueva matriz de dirección y producción del conjunto de la sociedad.²⁵

Desde las primeras formulaciones que condujeron a la consulta pública monitoreada por el Partido, los Lineamientos de la Política Económica y Social (2011) han propiciado intensos debates sobre la futura organización del socialismo en Cuba.

La “Actualización del modelo económico y social” ha sido la reforma más significativa de las pautas de organización social en más de medio siglo. Dicho programa ha perseguido

²⁴ Rafael Hernández, “¿Pero acaso hay un debate en Cuba sobre la sociedad civil?”, en *Hablar de Gramsci*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2003, pp. 137-147.

²⁵ Alonso, *El laberinto*, pp. 233-234.

rescatar la viabilidad económica del socialismo cubano mediante la introducción limitada de mecanismos de mercado, en el marco de una economía mixta. Como corroboran los estudios,²⁶ los ejes de la reforma ubicaron el núcleo de los “problemas prácticos” del modelo en la economía:

a) reorganización del sistema de propiedad (expansión del sector no estatal, mayor apertura al capital extranjero);

b) disminución del papel del Estado como administrador central hacia formas de gestión más autónomas, en lo nacional como en lo local;

c) propiciar un marco jurídico estable para tales cambios económicos.

No obstante, las nuevas orientaciones económicas definidas por el gobierno iniciaron un proceso cuya dinámica político-cultural ha superado al proyecto económico inicial.

Tres décadas de crisis y reajustes sucesivos, coronadas por la reforma actual, han redimensionado la naturaleza del Estado, aun si continúa como actor político fundamental de los cambios en curso.

Como han señalado diversos autores, se trata de cambios sufridos en su estructura, funciones y capacidades, en las formas de actividad social que le definen y legitiman, en sus imbricaciones con la sociedad civil y sus relaciones con la ciudadanía, en la concepción misma de la política.²⁷

²⁶ Pavel Vidal y Omar Everleny, (comp.), *Miradas a la economía cubana. El proceso de actualización*, Editorial Caminos, La Habana, 2012; Rafael Hernández, Jorge Domínguez, (eds.), *Cuba, la actualización del modelo. Balance y perspectiva de la transición socialista*, Ediciones Temas, La Habana, Washington DC, 2013.

²⁷ Hugo Azcuy, “Estado y sociedad civil en Cuba”, *Temas*, núm. 4, octubre-diciembre, 1995, pp. 105-110; Nelson Valdés, “El Estado y la transición en el socialismo: creando nuevos espacios en Cuba”, *Temas*, núm. 9, enero-marzo, 1997, pp. 101-111; Acanda, “Cambios en la sociedad civil”, pp. 137-150; Valdés Paz, *El espacio*, 2009; Pedro Monreal, “¿Actualización del modelo o reforma del Estado?”, *Cuba Posible*, núm. 11, 2015, pp. 3-16; Juan Valdés Paz, *La evolución del poder en la Revolución cubana*, Tomo II, Rosa Luxemburg Stiftung, México, 2018.

Por un lado, varios documentos programáticos han insistido en lo económico como el reto más urgente y definitorio del socialismo cubano —*Lineamientos de la política económica social del Partido y la Revolución* y sus actualizaciones (2011, 2016, 2021), *Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social hasta 2030* (2016) y la reorganización monetaria conocida como Tarea Ordenamiento (2021)—; sin embargo, ambas versiones de la *Conceptualización del modelo económico y social cubano de desarrollo socialista* (2016 y 2021) y la nueva Constitución (2019), proponen cambios sustanciales del modelo de socialismo de Estado, más acordes a un socialismo “con características propias”.²⁸

Esta transición ha pronunciado tendencias que venían remodelando a la sociedad cubana, a la vez que tales cambios ocurridos condicionan hoy la efectividad de las políticas públicas implementadas.

En este sentido, la Constitución aprobada en 2019, evento que ha coronado la reforma iniciada hace más de una década, marca un antes y un después.

Su proceso de aprobación mostró una Cuba que se halla lejos de poder acotarse bajo fórmulas como las de “Estado socialista de derecho y justicia social” y “modelo de economía mixta”. Sirvió de barómetro sobre las ideas fuerza que se dirimen hoy en la sociedad cubana, y consagró, de hecho y de derecho, la discrepancia respecto al orden establecido. La inédita dinámica social que desató ha cambiado los marcos para concebir y ejercer la política. Desde entonces, promover mayor igualdad y redistribución de poder pasa por la disputa de un Estado de derecho consistente con dicha meta.

El nuevo contexto ha sido marcado además por el cambio generacional en la dirigencia política (del Estado y del Partido), que ha debido construir la legitimidad de su gestión y promover consenso bajo circunstancias nada favorables: arreciado asedio estadounidense —tras el paréntesis del último

²⁸ Valdés Paz, *La evolución del poder*, p. 195, 249.

Obama— y una pandemia que tensó aún más los límites y contradicciones societales.

Quizá como nunca el curso de la política interna y la fortaleza de un consenso nacional renovado son esenciales para la readecuación externa del país.

Pese a las graves urgencias económicas, los problemas y desafíos que supone la reforma del socialismo cubano pueden y deben ser traducidos en su amplio sentido político. El modo en que se avance en la solución de tales problemas decidirá si ese tránsito será o no hacia un socialismo cuyo centro sea la sociedad en lugar del Estado.

En una entrevista concedida para *El Viejo Topo*, Rafael Hernández comentó tres conjuntos de problemas cuya resolución debía asumir la reforma en curso.²⁹ Se trata de problemas con historias disímiles pero que se condicionan recíprocamente, que plasman desafíos que hoy enfrenta Cuba para dar sentido a un proyecto nacional alternativo a una restauración capitalista.

¿De qué modo los cambios de la sociedad interpelan hoy los órganos de representación estatales, a su legitimidad y eficacia? ¿Qué contradicciones, normativas y prácticas, ha evidenciado la reforma entre tendencias centralizadoras y descentralizadoras? ¿Qué condiciones político-culturales deciden sobre la constitución de la norma jurídica en instrumento efectivo del cambio social esperado?

El problema de la *representación política* apunta hacia cómo organizar políticamente una sociedad cuya diferenciación ha afectado a la cohesión social sostenida durante sesenta años.

Por un lado, los principios nucleares de igualdad y justicia social se han devaluado en las últimas décadas. En el imaginario social, debido a la erosión sostenida de patrones valorativos precedentes y a la naturalización creciente de las diferencias sociales. Y a nivel del Estado, por su pérdida de

²⁹ Christine Arnaud, “Por un socialismo sin miedo: Entrevista a Rafael Hernández”, *El Viejo Topo*, núm. 360, enero de 2018, pp. 16-25.

capacidad reguladora y la modificación de criterios distributivos, así como por el desgaste de su basamento institucional. Esta tendencia es reforzada por un aumento sostenido de la pobreza, de desigualdades sociales y por la emergencia de capas medias, tanto urbanas como rurales.³⁰

Varios elementos han contribuido a reducir la superficie de contacto del Estado con la sociedad.

La diversidad político-ideológica, cultural, socioclasista y demográfica del país, y de los consiguientes repertorios de ideas, intereses y prácticas, recomponen el panorama político de agencias ciudadanas y populares. Ello imprime un elemento novedoso en este escenario político, como es su carácter conflictivo, entre diversos actores e intereses. La emergencia de identidades, posiciones y demandas plurales, de reivindicaciones particulares de índole racial, de género, de orientación sexual, generacionales, religiosas, ambientales, políticas, tensan las posibilidades de ser procesadas por el orden institucional, y desafían los mecanismos verticales que regulan las formas de producir y organizar la esfera pública.³¹

Bajo la sostenida reducción de gastos sociales y el reacomodo del sistema de subsidios, el envejecimiento poblacional y la migración de jóvenes y profesionales —marcados por la experiencia de crisis sucesivas—, así como brechas de género crecientes, se ha agudizado la crisis de cuidados en el país.³² La estratificación socioclasista en ascenso a partir de

³⁰ Mayra Espina, “Reforma y emergencia de capas medias en Cuba”, *Nueva Sociedad*, núm. 285, enero-febrero 2020, pp. 108-121; Bert Hoffmann (ed.), *Políticas sociales y reforma institucional en la Cuba pos-COVID*, Verlag Barbara Budrich, 2021; Yeisa Sarduy y Rodrigo Espina (eds.), *Cultura y desigualdades: rutas teórico-metodológicas*, CLACSO, UNICEF, ICIC, Juan Marinello, Buenos Aires, La Habana, 2022.

³¹ Ariel Dacal, *¿Hacia dónde va Cuba? Proyecto, política y cotidianidad*, Caminos, La Habana, 2019; Wilder Pérez, “Nombrar a Cuba hoy”, *Temas*, núm. 108-109, octubre 2021-marzo 2022, pp. 80-87.

³² Mayra Espina y Dayma Echevarría, “El cuadro socioestructural emergente de la ‘actualización’ en Cuba: retos a la equidad social”, *International Journal of Cuban Studies*, vol. 12, núm.1, 2020, pp. 29-52.

la diversificación de actores económicos y la mercantilización de relaciones sociales ha duplicado las desigualdades, empobreciendo y marginalizando territorios y grupos sociales, sobre todo racializados.³³

Las fronteras políticas se han hecho más laxas. El alcance transnacional de la información y de los medios de comunicación, la masificación de productos culturales y los flujos migratorios han sido reforzados por estrategias nacionales de reinserción, cambios normativos y programas de informatización, que han descentrado los mecanismos de reproducción de ideas. Esta multiplicidad ha dado lugar a un estrechamiento del consenso, como muestra la incidencia de las redes sociales digitales y de medios de prensa independientes o abiertamente opositores, que gozan del apoyo público de agencias estadounidenses.

Formas de socialización mediadas por desigualdades, tanto distributivas como de representación, se expresan en franjas de disenso dentro del país que pulsán por ampliar la base institucional de la soberanía ciudadana.

El segundo problema es el relativo a la *descentralización de atribuciones y recursos*, retomada como una de las metas de la remodelación institucional.

Se trata de una demanda con una historia de décadas de avances y retrocesos, relativa a la necesidad de modificar un modelo de sociedad que había liquidado de forma casi absoluta la propiedad privada y centralizado de manera radical la toma de decisiones.

Como mencionamos, el actual sistema de gobiernos locales en Cuba fue creado en 1976, a raíz de la Constitución que coronó el “proceso de institucionalización” socialista, y de una división político-administrativa más cercana a la base. Los gobiernos municipales jugaron por entonces un rol decisivo

³³ Dayma Echavarría y Mayra Tejuca, “Vulnerabilidad en Cuba. Desafíos y aprendizajes en COVID-19 y reforma económica”, en Sarduy y Espina (eds.), *Cultura y desigualdades*, pp. 127-156.

en la reproducción y legitimación del sistema político, al complementar territorialmente los programas nacionales de salud, educación, seguridad social y empleos, así como propiciar canales regulares de comunicación con las bases, mayor eficacia en la identificación de problemas y en la participación de la población en la obtención de soluciones.

Sin embargo, el sistema continuó siendo altamente centralizado: los municipios solo recibieron funciones delegadas, sin una clara delimitación legal (sujetas, por tanto, a recentralizaciones). Tales atribuciones, ya reducidas, eran aun menores que las de otros actores estatales de los territorios (grandes empresas nacionales u oficinas sectoriales de ministerios); sus capacidades de movilizar recursos locales estaban limitadas por una legislación centralista, y no podían conformar ni ejecutar sus presupuestos con autonomía suficiente.

De este modo, los municipios eran instituciones funcionales a la reproducción de un modelo que funcionaba bajo las siguientes condiciones: a) un sistema económico centralizado en que el Estado controlaba, en condiciones casi monopólicas, la asignación de recursos y valores; b) que operaba sobre la base de recursos relativamente abundantes por su inserción ventajosa en el bloque soviético; y c) reproducía la asimetría entre el Estado y una sociedad civil poco estructurada.³⁴

Desde los noventa estas condiciones fueron socavadas por la crisis y la mercantilización y diversificación paulatinas de la sociedad. El sistema de gobierno municipal, apropiado para ejecutar el desarrollo planificado, ha resultado inadecuado para enfrentar los cambios y desafíos aparejados por las nuevas dinámicas socioeconómicas. Con un Estado que vio bruscamente reducidas sus capacidades reguladoras, una descentralización no programada ocurrió, de hecho, respecto a empresas y territorios.

³⁴ Haroldo Dilla, "Municipios, crisis y reforma económica en Cuba", *Encuentro de la Cultura Cubana*, vol. 23, 2001, pp. 199-206.

El esquema de equidad territorial se deterioró por la reducción de recursos y la consiguiente austeridad presupuestaria y, en especial, por el modo e intensidad de vinculación de cada región al mercado mundial capitalista (vía turismo y/o exportación). La nivelación social alcanzada por Cuba, sin precedentes en el continente, cedió ante la reconfiguración de las clases sociales, pues parte de la población laboral (estatal) emigró al área privada, mixta o cooperativa; mientras que el conjunto de las actividades informales y la recepción de remesas alteraron la correlación entre trabajo e ingresos. Otras diferencias ya existentes (en sectores definidos por sus géneros, edades, razas o territorios) derivaron en identidades sociales, determinadas por la regresión parcial del Estado y por el fortalecimiento del mercado.

El gobierno cubano ha insistido en que “liberar las fuerzas productivas” requiere dotar de autonomía a las relaciones entre actores empresariales (estatales, cooperativos o privados) y poderes locales. Sin embargo, tras más de una década, descentralizar no parece haber conducido a que el proceso de toma de decisiones, y las estructuras que lo soportan, sean más horizontales.

Pese a documentos programáticos (*Lineamientos de la política económico social del Partido y la Revolución*, 2011, 2016, 2021), normas jurídicas y diversas políticas públicas (financiamiento a iniciativas de desarrollo local, programas de sustentabilidad alimentaria, territorialización de estructuras sectoriales, revitalización de las industrias locales, capacitación de gestores de administración pública y de directivos) dirigidos a municipalizar la estructura del Estado, las capacidades de los gobiernos locales continúan lastradas. Diversos estudios insisten sobre la reproducción de medidas desarticuladas y de prácticas verticalistas, de la burocratización de funciones, la superposición de estructuras e indefinición de competencias, de culturas de gestión centralistas, y sobre amplias carencias normativas (ej.

Ley de Municipios), de formación y de recursos (financieros, humanos, tecnológicos).³⁵

Las transformaciones implementadas se han concentrado más en un nuevo modelo de funcionamiento, estructura y composición de las administraciones municipales y menos en la efectiva participación ciudadana en la conducción, discusión y control de los asuntos públicos de las localidades.

Hoy existe consenso en que el llamado a destrabar las fuerzas productivas pasa por dotar de autonomía a los procesos desde abajo, a las relaciones entre las empresas (sean estatales, cooperativas o privadas) y los poderes locales. En que las empresas del Estado sólo jugarán su papel central en el desarrollo económico en la medida que sean empresas realmente públicas, en la medida en que promuevan formas efectivas de apropiación social de la propiedad estatal. Y en que la autonomía necesaria para ello es también condición para que los sectores privados y cooperativos se acoplen de manera efectiva a la economía nacional.

No obstante, la descentralización incumbe a todo el sistema de dirección, a los mecanismos de toma de decisiones, en su dimensión tanto económica como política. Atañe a la calidad de la participación ciudadana en todos los ámbitos de la sociedad.

De modo general, en documentos programáticos y normas jurídicas, como en la práctica de organismos sectoriales e instituciones, los poderes otorgados a órganos de administración

³⁵ Yailenis Mulet, “La descentralización en Cuba: la necesidad de una estrategia nacional”, *Economía y Desarrollo*, vol. 155, núm. 2, 2015, pp. 85-100; María del Carmen Zabala y Geidi Fundora, *Desarrollo local y equidad en Cuba*, Tomo II, FLACSO-Cuba, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2019; Lisette Pérez y Orestes Díaz, “Municipio y política pública local. Una mirada al contexto cubano desde la Constitución”, *Universidad de La Habana*, núm. 289, enero-junio, 2020, pp. 257-272; María Isabel Romero et al., “Dilemas del municipio”, *Temas*, núm. 104-105, octubre 2020-marzo 2021, pp. 19-26; Caridad Jiménez y Victoria Villarreal, “El municipio cubano en 3D: gobierno, autonomía y descentralización”, *Temas*, núm. 104-105, octubre 2020-marzo 2021, pp. 35-42.

y gerencia relegan una y otra vez las facultades de decisión y control sindicales y de colectivos laborales.³⁶

Sin invertir la pirámide de relaciones de poder que ha funcionado durante décadas, sedimentada en el cuerpo institucional, es ilusorio pretender una municipalización efectiva, que incluya plenas capacidades para generar una economía local.

Se requiere para ello modificar las estructuras políticas y administrativas, así como la cultura de gestión. Municipalizar no equivale a la sola desconcentración de funciones. No cabe esperar una activa participación de los municipios en el desarrollo del país trasladándole solamente atribuciones y responsabilidades, sin traspasarle asimismo los recursos requeridos. Un desarrollo local sostenible es clave para desplegar la participación ciudadana y enfrentar la pobreza y las brechas sociales y territoriales que hoy existen.

Vinculado a los dos primeros, está el problema de la *cultura de la ley*, el reto de fomentar una cultura política que permita a la norma jurídica funcionar como instrumento del cambio social.

En principio, la reforma se ha propuesto dotar a los cambios en curso de la estabilidad, transparencia y legitimidad que la ley confiere. Ello requiere superar décadas y hábitos arraigados de discrecionalidad administrativa, de un ejercicio político que subordina la norma jurídica a criterios del funcionariado.

³⁶ Boris Nerey, “El nuevo Código del trabajo. El Trabajo en la reforma”, *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, año XIV, núm. 36, 2014, pp. 100-113; Jorge Luis Martín, “El toro por los cuernos: La necesaria transformación de las relaciones de trabajo en el país y el papel de las Ciencias Sociales en ella”, *Novedades en Población*, vol. 10, núm. 20, 2014, pp. 125-136; Fernando Rojas, “Ruta crítica del sindicalismo cubano actual: Hacia una nueva CTC”, en César Bolaño et al., *Cuba: el legado revolucionario y los dilemas de la izquierda y las fuerzas progresistas en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, 2018, pp. 211-250.

Contra este propósito ha atentado la demora en formular e implementar normas aprobadas por documentos rectores de amplio consenso, así como de leyes complementarias a la Constitución.³⁷ La ciudadanía aún carece de mecanismos vinculantes que eviten tal dilación de las políticas, que impongan la aplicación de medidas y controles adoptados, y que permitan corregir y renovar sus contenidos e implementación. La demanda de una esfera pública, demarcada y protegida por la ley, que fomente la cultura cívica y la contribución crítica ciudadana, de una sociedad civil que despliegue sus capacidades asociativas, requiere de restricciones transparentes y consensuadas.³⁸

El derecho supone también la educación de la ciudadanía, pues guía y construye, genera hegemonía mediante el proceso cultural e ideológico que resulta de los valores que regula, protege, respeta y garantiza. Una sociedad en la que se han multiplicado los actores (gubernamentales, empresariales y comunitarios) que inciden en la transformación del espacio público necesita de un orden normativo que defina derechos y atribuciones, que habilite medios de control, monitoreo y evaluación de la gestión pública a todos los niveles.³⁹

La declaración de un “Estado socialista de derecho y justicia social” se halla en el vórtice de la disputa de sentidos que atraviesa a la sociedad cubana hoy.

El reconocimiento de derechos universales e interdependientes colisiona con la defensa del orden político actual. Los

³⁷ Mylai Burgos, “Análisis Crítico Constitucional de los cambios sociojurídicos en la Cuba Actual”, *Direito e Práxis*, vol. 8, núm. 4, 2017, pp. 3169-3216.

³⁸ Jorge Domínguez. et al., (2020), *La Cuba que quisimos. La Constitución cubana de 2019: debates en Cuba Posible sobre su formulación, anteproyecto y proyecto final*, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2020.

³⁹ Mylai Burgos y Edmundo Del Pozo (eds.), *Constitución de la República de Cuba 2019. Sistema político, derechos, género y medio ambiente*, Heinrich Boll Stiftung, Ciudad de México, 2020.

derechos de participación y garantías a derechos que la Constitución de 2019 refrendara son más amplios que decretos y medidas adoptadas después de ese año, por razones aducidas de seguridad nacional. El hecho de que la beligerancia permanente del gobierno estadounidense condicione la participación política nacional, no resta necesidad a una deliberación permanente, pública y transparente, sobre los límites de aquellos derechos que atenten contra la soberanía de la nación.⁴⁰

Consideraciones finales

Del modo que avance la resolución de los problemas mencionados decidirá sobre la remodelación efectiva de un socialismo lastrado por la hipertrofia estatal.

Se trata de problemas que los estudios y representaciones dominantes sobre las reformas han abordado de manera fragmentada. Entender la envergadura de la reforma del socialismo cubano requiere anudar las dimensiones económicas y político-culturales del cambio en curso. Vincular la diversificación de la propiedad a las limitaciones del modelo para garantizar la representación política de intereses diversos; la descentralización administrativa de la gestión, a la relegación de atribuciones y recursos de colectivos laborales, gobiernos locales, asociaciones y comunidades; la esperada legitimación jurídica de los cambios, a las carencias de una cultura política amparada en un ejercicio pleno de derechos ciudadanos.

Tal vez Cuba esté realizando su propio aprendizaje sobre la sustitución estatista, como muestran una nueva sensibilidad frente a los límites y legitimidad del poder político, y demandas por una pluralidad de instituciones, relaciones

⁴⁰ Juan Valdés Paz, “Estado y sociedad: los desafíos al socialismo cubano”, en Jorge Carranza, Manolo Monereo y Francisco López, *Cuba 11J: protestas, respuestas, desafíos*, ELAG, Página 12, Buenos Aires, 2021, pp. 79-85.

y espacios de asociación y cooperación, aún relegadas por la reforma del modelo.

Mientras se dio por sentada la validez universal de un modelo de socialismo, parecía excusado discutir los fines de nuestro proyecto de sociedad. Se trataba de ventilar los medios más adecuados para la altura o profundidad de las metas, o para sortear obstáculos en la ruta trazada. En ausencia de tal certidumbre, debatir y consensuar a dónde deseamos y podemos llegar en nuestras actuales condiciones es hoy una cuestión política crucial, por causa, y no a pesar, de nuestras urgencias económicas y sociales.

Incluso en una situación tan adversa como la actual, sería posible avanzar hacia mecanismos efectivos de participación y control ciudadano, laboral, comunitario, hacia una educación y cultura política afines, como formas de renovar los vínculos sociales que conforman el Estado. La alternativa, con vientos a favor, es la coerción inherente a las relaciones de mercado, a su naturalización de las diferencias sociales y a su reclamo del abismo que va perfilando entre los individuos y el Estado.

REFERENCIAS

Acanda, Jorge Luis, “Cambios en la sociedad civil cubana y su reflejo en el pensamiento cubano desde los noventa al momento actual”, en Joseph S. Tulchin, et al. (eds.), *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC, 2005, pp. 137-150.

Alonso, Aurelio, *El laberinto tras la caída del muro*, Ruth Casa Editorial, CLACSO, La Habana, 2009, p. 163.

Arnaud, Christine, “Por un socialismo sin miedo: Entrevista a Rafael Hernández”, *El Viejo Topo*, núm. 360, enero de 2018, pp. 16-25.

Azcuy, Hugo, “Reforma constitucional o nueva constitución”, en Hugo Azcuy, *Análisis de la Constitución cubana y otros ensayos*, Ruth Casa Editorial, La Habana, 2010.

Azcuy, Hugo, “Estado y sociedad civil en Cuba”, *Temas*, núm. 4, octubre-diciembre, 1995, pp. 105-110.

Burgos, Mylai, “Análisis Crítico Constitucional de los cambios sociojurídicos en la Cuba Actual”, *Direito e Práxis*, vol. 8, núm. 4, 2017, pp. 3169-3216.

Burgos, Mylai y Del Pozo, Edmundo (eds.), *Constitución de la República de Cuba 2019. Sistema político, derechos, género y medio ambiente*, Heinrich Boll Stiftung, Ciudad de México, 2020.

Castro, Fidel, “Discurso pronunciado en la clausura del acto central por el XL Aniversario del asalto a los cuarteles Moncada y Carlos Manuel de Céspedes. Teatro “Heredia”, Santiago de Cuba”, 26 de julio de 1993. Disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1993/esp/f260793e.html>

Dacal, Ariel, *¿Hacia dónde va Cuba? Proyecto, política y cotidianidad*, Caminos, La Habana, 2019.

De Sousa Santos, Boaventura, “¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?”, *Otra Economía*, vol. III, núm. 4, 1er semestre, 2009, pp. 19-29.

Dilla, Haroldo, "Municipios, crisis y reforma económica en Cuba", *Encuentro de la Cultura Cubana*, vol. 23, 2001, pp. 199-206.

Dilla Alfonso, Haroldo, “Municipios y construcción democrática en Cuba”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 8, enero-julio de 1996.

Domínguez, Jorge I. et al., *La Cuba que quisimos. La Constitución cubana de 2019: debates en Cuba Posible sobre su formulación, anteproyecto y proyecto final*, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 2020.

Echavarría, Dayma y Tejuca, Mayra, “Vulnerabilidad en Cuba. Desafíos y aprendizajes en COVID-19 y reforma económica”, en Sarduy y Espina (eds.), *Cultura y desigualdades*, pp. 127-156.

Espina, Mayra y Echevarría, Dayma, “El cuadro socioestructural emergente de la ‘actualización’ en Cuba: retos a la equidad social”, *International Journal of Cuban Studies*, vol. 12, núm.1, 2020, pp. 29-52.

Espina, Mayra, “Reforma y emergencia de capas medias en Cuba”, *Nueva Sociedad*, núm. 285, enero-febrero 2020, pp. 108-121.

Espina, Mayra, “Viejas y nuevas desigualdades en Cuba”, *Nueva Sociedad*, núm. 216, julio-agosto, 2008, pp. 133-49.

Espina, Mayra, *Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del estado en la experiencia cubana*, CLACSO, CROP, CIPS, La Habana, 2004.

Ferriol, Angela; Carriazo, George, Echavarría, Oscar y Quintana, Didio, *Efectos de políticas macroeconómicas y sociales sobre los niveles de pobreza: el caso de Cuba en los años noventa*, INIE/CIEM, La Habana, 1997.

Guanche, Julio César, *Estado, participación y representación política en Cuba. Diseño institucional y práctica política tras la reforma constitucional de 1992*, CLACSO, Buenos Aires, 2013.

Guanche, Julio César, “Democracy in Cuba”, *Estudios Avanzados*, vol. 25, núm. 72, 2011, pp. 19-28.

Guevara, Ernesto, Mandel, Ernest, Bettelheim, Charles et al., *El gran debate: sobre la economía en Cuba*, Ocean Sur, 2005.

Hernández, Rafael, Domínguez, Jorge I. (eds.), *Cuba, la actualización del modelo. Balance y perspectiva de la transición socialista*, Ediciones Temas, La Habana-Washington DC, 2013.

Hernández, Rafael, “¿Pero acaso hay un debate en Cuba sobre la sociedad civil?”, en *Hablar de Gramsci*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2003, pp. 137-147.

Hoffmann, Bert (ed.), *Políticas sociales y reforma institucional en la Cuba pos-COVID*, Verlag Barbara Budrich, 2021.

Iñiguez, Luisa, “Desigualdades espaciales en Cuba: entre herencias y emergencias”, en Luisa Iñiguez y Omar Everleny (comps.), *Heterogeneidad social en la Cuba actual*, Centro de Estudios de Salud y Bienestar Humanos, La Habana, 2004.

Jiménez, Caridad y Villarreal, Victoria, “El municipio cubano en 3D: gobierno, autonomía y descentralización”, *Temas*, núm. 104-105, octubre 2020-marzo 2021, pp. 35-42.

Martín, Jorge Luis, “El toro por los cuernos: La necesaria transformación de las relaciones de trabajo en el país y el papel de las Ciencias Sociales en ella”, *Novedades en Población*, vol. 10, núm. 20, 2014, pp. 125-136.

Martínez Heredia, Fernando, *Socialismo*, UNAM, México, 2005.

Martínez Heredia, Fernando, “La fuerza del pueblo”, *Temas*, núm. 16-17, octubre de 1998-junio de 1999, pp. 82-93.

Martínez Heredia, Fernando, “Izquierda y marxismo en Cuba”, *Temas*, núm. 3, octubre-diciembre, 1995, pp. 16-27.

Monreal, Pedro, ¿Actualización del modelo o reforma del Estado?, *Cuba Posible*, núm. 11, 2015, pp. 3-16.

Monreal, Pedro y Julio Carranza, “Problemas del desarrollo en Cuba: realidades y conceptos”, *Temas*, núm. 11, julio-septiembre 1997.

Mulet, Yailenis, “La descentralización en Cuba: la necesidad de una estrategia nacional”, *Economía y Desarrollo*, vol. 155, núm. 2, 2015, pp. 85-100.

Nerey, Boris, “El nuevo Código del trabajo. El Trabajo en la reforma”, *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, año XIV, núm. 36, 2014, pp. 100-113.

Pérez, Lisette y Díaz, Orestes, “Municipio y política pública local. Una mirada al contexto cubano desde la Constitución”, *Universidad de La Habana*, núm. 289, enero-junio, 2020, pp. 257-272.

Pérez, Wilder, “Nombrar a Cuba hoy”, *Temas*, núm. 108-109, octubre 2021-marzo 2022, pp. 80-87.

Rojas, Fernando L., “Ruta crítica del sindicalismo cubano actual: Hacia una nueva CTC”, en César Bolaño et al., *Cuba: el legado revolucionario y los dilemas de la izquierda y las fuerzas progresistas en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, 2018, pp. 211-250.

Romero, María Isabel et al., “Dilemas del municipio”, *Temas*, núm. 104-105, octubre 2020-marzo 2021, pp. 19-26.

Sarduy, Yeisa y Espina, Rodrigo (eds.), *Cultura y desigualdades: rutas teórico-metodológicas*, CLACSO, UNICEF, ICIC Juan Marinello, Buenos Aires, La Habana, 2022.

Valdés, Nelson P., “El Estado y la transición en el socialismo: creando nuevos espacios en Cuba”, *Temas*, núm. 9, enero-marzo, 1997, pp. 101-111.

Valdés Paz, Juan, “Estado y sociedad: los desafíos al socialismo cubano”, en Jorge Carranza, Manolo Monereo y Francisco López, *Cuba 11J: protestas, respuestas, desafíos*, ELAG, Página 12, Buenos Aires, 2021, pp. 79-85.

Valdés Paz, Juan, *La evolución del poder en la Revolución cubana*, Tomo II, Rosa Luxemburg Stiftung, México, 2018.

Valdés Paz, Juan, “Notas sobre la participación política en Cuba”, *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, núm. 24, julio-diciembre, 2009.

Valdés Paz, Juan, “Cuba: la izquierda en el gobierno, 1959-2008”, en Juan Valdés Paz, *El espacio y el límite*, ICIC Juan Marinello, Ruth Casa Editorial, La Habana, 2009.

Vidal, Pavel y Everleny, Omar (comp.), *Miradas a la economía cubana. El proceso de actualización*, Editorial Caminos, La Habana, 2012.

Wallerstein, Immanuel, ed., *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI, 1996.

Zabala, María del Carmen y Fundora, Geidi, *Desarrollo local y equidad en Cuba*, Tomo II, FLACSO-Cuba, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2019.

Zabala, María del Carmen, “Análisis de la dimensión racial en los procesos de reproducción de la pobreza. El rol de las políticas sociales para favorecer la equidad social en Cuba”, en *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Siglo del Hombre, CLACSO, Bogotá, 2008.

DE 1999 A 2024... UN BALANCE DE LA VENEZUELA BOLIVARIANA: REVOLUCIÓN SOCIA- LISTA O HÍPERRENTISMO POPULISTA

Manuel Sutherland*

Venezuela ha sufrido, en términos de PIB, la que *quizás* es la tercera peor crisis económica en la historia en términos de caída total del PIB.¹ Ello ha desintegrado el sistema de: seguridad social, pensiones, jubilaciones, y, por supuesto, ha disminuido en un 98 % el monto del salario y el bono de alimentación, que en 2001 habían alcanzado los 401 dólares mensuales.² Esto ha derivado una crisis humanitaria sin precedentes y ha hecho incrementar todos los índices que dan cuenta del deterioro del bienestar. Tal situación ha impulsado a una emigración que ha pasado a ser la más grande del orbe. Según estimaciones reportadas por los países de acogida y compiladas por la Plataforma R4Link, para agosto de 2023 había más de 7,7 millones de personas refugiadas y migrantes procedentes de Venezuela en todo el mundo, de ellos, más de 6,5 millones de ellas han sido recibidos en 17 países de América Latina y el Caribe.³

* Es economista por la Universidad Central de Venezuela (UCV), cuenta con una maestría en Ingeniería Industrial y Planificación del Desarrollo y es Doctor en Estudios del Desarrollo por el Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) de la UCV. Es director del Centro de Investigación y Formación Obrera (CIFO) además de colaborador habitual de distintos medios de comunicación en Venezuela.

¹ Manuel Sutherland, “Los límites del Híper rentismo bolivariano, “ajuste económico” y dislates en la “apertura”: (ZEE)”, en *Politikancab*, 21 de julio de 2022.

² Manuel Sutherland, “Venezuela es el cuarto salario más bajo del mundo, luego de 60 aumentos: ilusión monetaria”, en *Politikancab*, 4 de abril de 2023.

³ ACNUR, “Más de cuatro millones de personas refugiadas y migrantes de Venezuela luchan por cubrir sus necesidades básicas en las Américas”, 12 de septiembre de 2023.

El pasado 5 de marzo de 2024 nos sorprendió a todos con el anuncio de un repentino adelanto de las elecciones, para el 28 de julio, cuando tradicionalmente, lo estándar es hacer las elecciones en diciembre, una fecha cercana a la eventual toma de posesión presidencial, dispuesta en enero. El 2024 luce como un año de vida o muerte para la nación... un parteaguas. En tal sentido, el gobierno bolivariano, que un lejano 1999 inauguró la senda del *progresismo* latinoamericano, se encuentra por primera vez ante una elección presidencial en la cual, tiene amplias posibilidades de perder el poder por primera vez en 25 años. La popularidad del gobierno, desde 2013, ha venido cayendo en picada. Desde esos años Venezuela ha sufrido una de las peores crisis en la historia del capitalismo y sobrellevado por cuatro años (2017-2020) la tercera hiperinflación más larga de la historia. De ser, en 1997, el PIB per cápita más alto de América Latina, en el 2024 tiene uno de los 3 más bajos del continente y el cuarto salario puro (sin bonificaciones que no tienen incidencia en la seguridad social) más bajo del mundo: 3,5 dólares mensuales. Estos resultados se han venido desarrollando, unos pocos años después de la bonanza petrolera más larga y elevada de la historia del país. Por ende, es menester hacer un balance crítico sobre el devenir del proceso bolivariano, es decir, adentrarse en sus características centrales más asociadas a: la economía, la política, los salarios, la clase obrera y el socialismo como horizonte.

Venezuela... generalidades de un país inmensamente rico

Venezuela, oficialmente República Bolivariana de Venezuela, es un país soberano con una extensión territorial de 916.445 km². El país tiene una biodiversidad muy alta y ocupa el séptimo lugar en la lista mundial de naciones con mayor cantidad de especies. Para 2010, Venezuela tenía las reservas petroleras (mayoritariamente petróleo extrapesado) más grandes del

mundo y llegó a ser, por un buen tiempo, el mayor exportador de petróleo del mundo. Antes de la explotación del petróleo, el país era un exportador de productos agrícolas, como café y cacao, pero el petróleo rápidamente alcanzó a dominar las exportaciones y los ingresos del país. Según casi todos los analistas de la sociedad venezolana, el rentismo petrolero, bajo la condición englobante del término, moldea prácticamente toda la vida económica, política, social, institucional; como fenómeno, ha atravesado distintas fases durante la era petrolera venezolana.⁴ Esta centralidad rentística es esencial para entender a Venezuela.

La legislación fundacional que, a inicios del siglo XX, dio soporte al rentismo petrolero, se originó en el marco del orden antiguo, pero dio impulso a la centralización política, la integración territorial y la formación del Estado Nacional (gomecista), aspectos necesarios para construir el Estado moderno.⁵ La renta petrolera permitió un proceso de acumulación originaria del capital, como base de la industrialización capitalista, pero el tipo de capitalismo desarrollado en Venezuela es del tipo Capitalismo Político, fundado en los vínculos personalistas y privilegios, trasladados a las relaciones Estado-Sociedad.⁶

Desde 1958, año en que se superó la última dictadura, la del General Marcos Pérez Jiménez, el país ha tenido una serie de gobiernos democráticos que dieron un gran impulso modernizador a la nación. Los gobiernos desde los años sesenta, hasta los ochenta, tuvieron una base de aceptación política muy amplia. En los años setenta el país contaba su primer boom rentístico importante, en manos del otrora presidente

⁴ Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista: Visiones, enfoques y evidencias*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017.

⁵ Ezio Serrano, “Poder y administración en Venezuela: La república moderna”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 141-164.

⁶ *Ibidem*.

de la república, Carlos Andrés Pérez. Ahí hubo grandes inversiones y una sensación de riqueza y abundancia, que permea-
ría a todos los años de esa década.

Según el Dr. Francisco Rodríguez, Venezuela entre 1920 y 1977, tuvo un ingreso per cápita que creció más de nueve veces, con una tasa anual de crecimiento per cápita (4,2 %) que superó con creces la de cualquier otro país latinoamericano, duplicando la tasa promedio de la región (1,9%). Apenas en 1977, Venezuela era la economía más rica de la región, con un ingreso per cápita que superaba al de España, Irlanda y Portugal y era sólo un 10 por ciento inferior al del Reino Unido.⁷

Venezuela y los problemas de crecimiento de los 80, la base del chavismo

La recesión económica en los años 80 y 90 llevó a varias crisis políticas, incluidos los fuertes disturbios del llamado Caracazo en 1989, además de dos intentos de golpe de Estado en 1992 y el juicio político, y posterior *destitución*, del presidente Carlos Andrés Pérez, por malversación de fondos públicos, en 1993. En 1994 se elige al Dr. Rafael Caldera como presidente de la república, para precisamente poner fin a 36 años de democracia bipartidista, y mover el tablero político local. Ahí surgen nuevas crisis, inestabilidad y una sensación de estancamiento económico muy severo. La clase obrera tenía una idea muy negativa de la “cuarta república” y sus partidos políticos. La democracia había caído en un fuerte descrédito y la perenne inflación y devaluación del tipo de cambio, hacía estragos en los salarios de la clase obrera.

La desaparición de la confianza en los partidos políticos, y una economía de escaso crecimiento, fueron las bases para la búsqueda de un *outsider*, alguien que pareciese ajeno a la clase

⁷ Francisco Rodríguez, “The Political Economy of Venezuela’s collapse 2012-2020”.

política que tenía al país en una situación de desconfianza institucional severa.⁸ Se creía que había que dar un giro radical a una situación que socialmente se vendía como muy grave. Esos aspectos confluyeron en la elección en 1998 del exoficial, teniente coronel, Hugo Chávez, líder del golpe de Estado del cuatro de febrero de 1992. Chávez lograría captar entonces el 56,2 % de la votación, aunque ha de tenerse en cuenta que, contando a la abstención y a los votos nulos, su apoyo real fue del 33,3 % del padrón electoral.⁹

Desde el dos de febrero de 1999, se dio inicio a lo que se llamó la revolución bolivariana. El presidente Chávez comenzó su gobierno convocando a una Asamblea Nacional Constituyente en 1999, donde se redactó una nueva Constitución que cambiaría muchos aspectos del ámbito político nacional. Venezuela inauguraba la fase histórica del “progresismo”, en una América Latina que venía de una ola de protestas sociales de gran magnitud, debido a los costos sociales negativos de años de reformas liberales que tendían a reducir: el tamaño del Estado, el volumen de la asistencia pública, los subsidios a los más necesitados y las protecciones al empleo e industria nacional.

El advenimiento del proceso bolivariano

Según el analista Alberto Bonnet,¹⁰ el llamado *proceso bolivariano*, poseía un “alto grado de movilización social, lo cual

⁸ Manuel Sutherland, “Venezuela”, en Álvaro Cáliz y Mariana Blanco (coords.), *Los desafíos de la transformación productiva en América Latina Perfiles nacionales y tendencias regionales. Tomo 1: Región Andina*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Ciudad de México, 2020.

⁹ Herbert Koenke, “El rentismo petrolero en la cultura política del venezolano”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 15-32.

¹⁰ Alberto Bonnet, “El Estado en la marea rosa latinoamericana”, en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 98, 2022, pp. 93-110.

acompañó a los primeros años de gobierno de Chávez, aunque era bien sabido que la mayor parte de las organizaciones que protagonizaron esta movilización fueron creadas, financiadas y dirigidas por su propio gobierno”. Se trata de una miríada de organizaciones, entre las cuales destacan: los Círculos Bolivarianos (2001-2002) y las diversas Misiones (puestas en marcha en 2003), los Colectivos (reactivados durante el golpe de Estado de 2002), los Comités de Tierras Urbanas y Rurales (2003), los Consejos Locales de Planificación Pública (entre 2001 y 2006), los Consejos Comunales (desde 2006), etcétera.¹¹

La política petrolera del presidente Chávez y el comportamiento de los elevados precios del petróleo en el mercado global provocaron el *resurgimiento* y el fortalecimiento del Estado rentista petrolero, de la mano del proyecto personalista de Hugo Chávez.¹² Ello creó también un nuevo circuito interno de reparto de renta petrolera, adscrito directamente a la Presidencia de la República y paralelo al circuito tradicional de distribución interna vía gasto público, lo cual creó su propia institucionalidad para eludir los mecanismos controladores y políticos del circuito tradicional en el que tiene cabida la oposición.¹³

La muerte del presidente Chávez, el cinco de marzo de 2013, dio paso a la presidencia de Nicolás Maduro, quien ganó con un margen de votos muy pequeño, apenas una diferencia de 200 mil votos, sobre un universo de 15 millones de votos en total.¹⁴ Diversas acusaciones de fraude y ventajismo, aunado a lo estrecho del resultado, fueron

¹¹ *Ibidem*.

¹² Jesús Mora et al., Venezuela: “Estado rentista, reparto y desigualdad 1999-2014”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 165-204.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Consejo Nacional Electoral, Divulgación de resultados de las presidenciales de 2013.

combustible útil para iniciar fuertes episodios de conflictividad política ese mismo año.

Las elecciones para la Asamblea Nacional de 2015, resultaron en la victoria de la Mesa de la Unidad Democrática (MUD), principal movimiento de oposición, con el 56,3 % de los votos y 112 de los 167 diputados de la Asamblea Nacional.¹⁵ Sin embargo, desde su instalación el 5 de enero de 2016, la cuasi totalidad de las leyes aprobadas por la nueva Asamblea Nacional fueron declaradas inconstitucionales por el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) y solamente una ley entró en vigor,¹⁶ cercenando por completo la voluntad política expresada por la población venezolana. En 2017 ya se sentían los muy fuertes efectos de una recesión económica que había surgido desde el primer trimestre de 2014, lo cual disparó la continuidad de una muy enérgica ola de protestas, que surgieron en 2014, pero que en 2017 fueron desarrolladas con mucha más intensidad. En 2019 estalla la crisis de legitimidad política, debido a que la oposición desconoció los resultados electorales de mayo de 2018, por ende, consideraban al segundo período de Nicolás Maduro, como írrito. Desde enero de 2019 arrecian las sanciones económicas que habían comenzado en 2017,¹⁷ y el país empieza una larga crisis política que, unida a la recesión económica,¹⁸ impulsó la salida de millones

¹⁵ Consejo Nacional Electoral, Resultados de las Elecciones a la Asamblea Nacional de 2015.

¹⁶ Transparencia Venezuela, *Observatorio Parlamentario*, marzo de 2017.

¹⁷ Manuel Sutherland, “Crisis Económica, Rentismo, Sanciones y Extrema Inestabilidad”, en *Políticas Públicas*, Vol. 12, núm. 1, 2019, pp. 1-22.

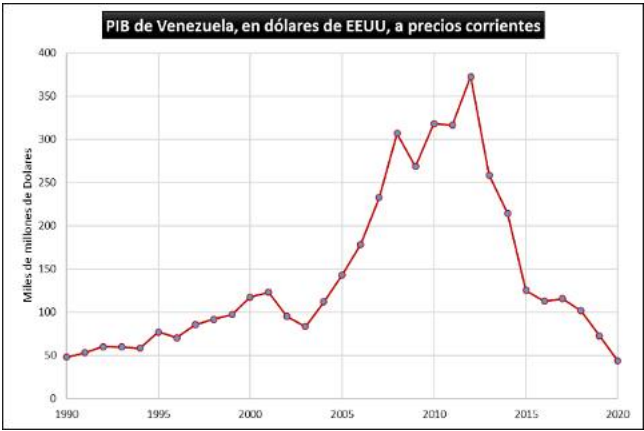
¹⁸ En este punto, sería importante recordar que las sanciones son impuestas (agosto de 2017) cuando ya la economía sufría la recesión porcentual más fuerte de su historia, hasta esa fecha. De 2014 a 2016 la economía había caído ya en casi 25 %, y por primera vez en su historia registraba una caída sostenida de 12 trimestres. En los primeros 2 trimestres de 2017 la economía había disminuido en alrededor de 8 %, por ende, ya había caído en al menos 30 % (desde 2013). Por tanto, todo parece indicar que cuando las sanciones ingresan al escenario financiero, ya la economía estaba en una senda muy destructiva.

de venezolanos del país, en una crisis migratoria sin precedentes en la historia de América Latina.¹⁹

La política económica del proceso bolivariano

Podría pensarse a Venezuela como a un proceso nacional de acumulación de capital centrado en la apropiación de la renta del suelo minera hidrocarburífera. Esta definición del: “capitalismo rentístico”, parece útil para indicar el peso que tiene el petróleo en el país. El ciclo económico rentístico se puede observar en su manifestación más sencilla: las variaciones que muestra el Producto Interno Bruto (PIB).

GRÁFICO 1
PIB de Venezuela a precios corrientes,
en miles de millones de dólares de EE. UU.



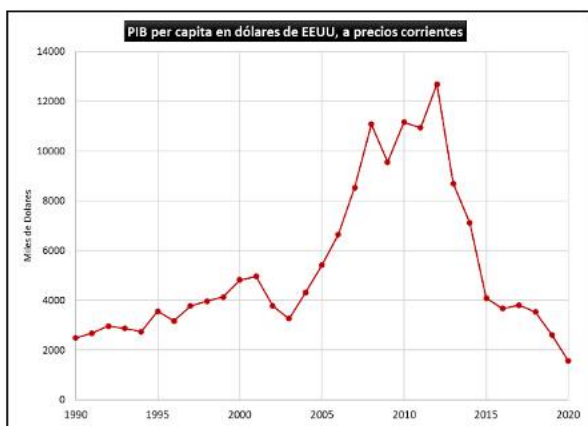
FUENTE: Gráfico de elaboración propia, con data proveniente del Fondo Monetario Internacional, *GDP*, current prices, 2023.

¹⁹ Benedicte Bull *et al.*, “Venezuela: de la crisis económica al capitalismo elitista bodegonero”, Friedrich Ebert Stiftung, Caracas, 2021.

Enérgicos ciclos de auge y caída determinan la volatilidad del PIB, lo que a su vez refleja la alta variabilidad de los precios del petróleo. El hidrocarburo constituye el 95 % de las exportaciones en los años de auge en los precios (2012) y cerca del 65 % en los años donde el precio del petróleo es considerado bajo (1998), es decir, cuando la renta es exigua y el negocio petrolero ofrece una ganancia similar al de una producción industrial normal.

En el GRÁFICO 2 se puede apreciar el devenir del PIB per cápita, en dólares de EE. UU. y su increíble ascenso y caída.

GRÁFICO 2
PIB per cápita, en dólares de EE. UU., a precios corrientes



FUENTE: Gráfico de elaboración propia con base a la data del Fondo Monetario Internacional, *GDP*, current prices, 2023.

Se suele pensar que el rentismo petrolero estalla justo cuando la renta se encuentra en pleno apogeo, es, diríase, un problema de sobre *abundancia* de ingresos que devienen de un incremento de precios del petróleo, que no pasa por un aumento en la cantidad de barriles extraídos.²⁰ Por ello, desde

²⁰ Asdrúbal Baptista, *Teoría económica del capitalismo rentístico*, IESA, Venezuela, 1997.

la óptica que ofrece la crítica de la economía política, al ingreso petrolero se lo considera como una especie de *provento*, un ingreso adicional a la economía que es generado en grandes centros industriales foráneos, y que es transferido a los capitales que trabajan en condiciones naturales ventajosas, donde la faena se hace más productiva sólo por un aumento del precio y de una demanda que debe comprar esa mercancía, en las tierras menos “rendidoras”, donde el trabajo es mucho menos eficiente.²¹

La sobrevaluación del tipo de cambio es una constante del capitalismo rentístico que crea un país ficticio en el que la economía luce mucho más grande de lo que en verdad es, al equiparar la productividad del sector petrolero con otros fragmentos de capital mucho menos eficientes.²² Cuando la renta cae estrepitosamente, no hay divisas para importar y se sobreviene un fuerte ajuste cambiario que trae inflación, caída en la demanda, baja de salarios, aumento de la pobreza y una maciza fuga de capitales, todo ello agudiza el ciclo recesivo de la economía. Podría decirse, al ver los números, que el proceso bolivariano exacerbó todos esos fundamentos del rentismo en Venezuela, es decir, las políticas procíclicas acometidas, fueron extremadas. Los resultados del afincarse en el ciclo de expansión y contracción de la renta, trajeron consigo un momentáneo crecimiento elevado, pero una caída extremadamente profunda. La tabla, y el gráfico a continuación, muestra la perenne inflación en el medio del auge rentístico, hasta llegar a la hiperinflación: 2017-2021. Es menester explicar que el chavismo ignoró todas las señales que alertaban la imposibilidad de sostener el gasto y, sobre todo, el ritmo de las importaciones, cuando la renta, inevitablemente disminuiese.

²¹ Sutherland, *Los límites*, 2022.

²² *Ibidem*.

TABLA 1
Índice Nacional de Precios al Consumidor (INPC),
en sus variaciones interanuales

Año	Inflación Interanual
2008	30.90%
2009	25.06%
2010	27.18%
2011	27.57%
2012	20.07%
2013	56.19%
2014	68.54%
2015	180.87%
2016	274.35%
2017	862.63%
2018	130060.24%
2019	9585.49%
2020	2959.84%
2021	686.38%
2022	234.08%
2023	189.78%
Mar-24	77.97%

* Inflación anualizada marzo 23 a marzo 24.

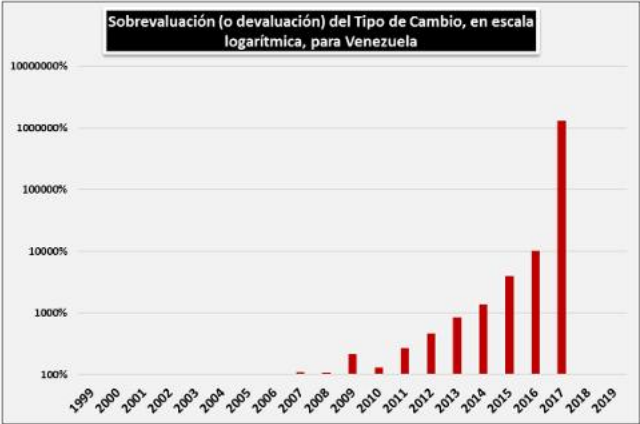
Fuente: Tabla de elaboración propia relativa al Índice Nacional de Precios al Consumidor (INPC) con base a la data disponible en BCV.²³

Casi todos los economistas le advirtieron al gobierno los peligros de hundirse en la ciénaga rentística. Pero el proceso bolivariano fue a por la agudización de las contradicciones inherentes al proceso rentístico. Con una soberbia inusitada, el gobierno decidió “sacrificar” a la economía, en aras de políticamente vender la ilusión de una economía con un crecimiento próspero, que casi todos alertaban como, artificial. De la misma forma, hubo una enorme expansión del consumo, fundamentalmente de mercancías importadas terminadas. El país rompió récords de importación inicialmente. Luego, con el advenimiento (2003) del control cambiario, se fue desarrollando una burguesía importadora que fue tejiendo una

²³ Cifras extraídas de la página electrónica del Banco Central de Venezuela.

enorme red de corrupción con diversas instituciones gubernamentales. Dicha red sirvió para la privatización *expres* de la renta petrolera y para desarrollar un gigantesco fraude en la importación que licuaba los petrodólares, tan rápido como entraban. La base para todo aquello fue la gigantesca sobrevaluación del tipo de cambio que impuso el gobierno. Ello abarató al extremo la adquisición de las divisas y facilitó su apropiación a través de mecanismos de corrupción de dantescas magnitudes. Ello trajo como correlato la sustitución de mercancías nacionales por la importación de bienes terminados, en pocas letras, un proceso de desindustrialización anti socialista, muy severo. Adicionalmente, se promovió una fuga de capitales masiva que descapitalizaría a la economía, reduciendo severamente las inversiones “reales” de capital. A continuación, se puede apreciar un gráfico relativo a la sobrevaluación venezolana.

ILUSTRACIÓN 3
Sobrevaluación (o devaluación) del tipo de cambio,
en porcentajes y en escala logarítmica.



FUENTE: Gráfico de elaboración propia, en escala logarítmica, con base a la data disponible del BCV.²⁴

²⁴ *Ibidem*.

La sobrevaluación, como se muestra en el gráfico anterior, llegó a niveles impensados. Pasó la barra del 10 mil por ciento, hasta superar el millón por ciento en diciembre de 2017, año del estallido de la hiperinflación. Ello cimentó un drenaje de las Reservas Internacionales, en un 78% (2008-2016). De nuevo, en pocos años se licuó el ingreso rentístico y se regresó a unas reservas internacionales alrededor de 50 % más bajas que la de años previos a la explosión rentística.

La falta de ahorro y la caída de las Reservas internacionales evidencia un manejo desastroso de las cuentas nacionales, más propio de un populismo desorbitado, que de otra cosa. Es decir, se puede apreciar que no se ahorró la renta en el momento del auge de precios de los *commodities*, para tener recursos suficientes para la acometida de una política anticíclica que pudiera frenar los efectos perniciosos de una baja en los ingresos provenientes de la venta de petróleo.

Para Javier Seoane, el Socialismo del siglo XXI fue el paroxismo del rentismo. Según él, sus creadores y los intelectuales orgánicos que lo defendieron y promovieron, cayeron bajo el sortilegio de la ficción, el disimulo y la magia.²⁵ Un asunto importante para el proceso bolivariano, fue la conexión con las bases de un electorado de bajos ingresos, su principal bastión de apoyo en elecciones. Para ese grupo social el gobierno destinó la mayoría de los programas sociales que implementó. Esto podría pensarse como positivo para abreviar la brecha de ingresos entre los hogares, sin embargo, si se presta atención a los números, el resultado luce magro. A pesar de la radicalidad de las políticas implementadas, y de proclamar a la revolución como “socialista”, el ingreso del decil más pobre apenas aumentó en 13,64 % (2000-2014). Lamentablemente no se pudo conseguir una data más actualizada.

²⁵ Javier Seoane, “Venezuela invertebrada: ficción, disimulo y magia”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 79-119.

Se ha dicho en varias ocasiones, que Venezuela es un país rentista, en el sentido de que su principal recurso, el petróleo, genera un ingreso que no tiene contrapartida productiva; es decir, según, la renta petrolera no es resultado del esfuerzo de factores de producción como el trabajo y el capital, sino de la condición de propietario de la tierra que ejerce el Estado en nombre de la nación.²⁶ En el caso venezolano, esa distinción es interesante, debido a que la extracción de petróleo es, muchas veces, contabilizada como una actividad industrial, por la gran magnitud de equipos y maquinarias que se necesita para su extracción y procesamiento. El Estado venezolano no es un simple terrateniente, también ejerce de capitalista industrial a través de PDVSA, y de consumidor final. Semejante tríada, hace que sea muy difícil ver las fronteras productivas de cada ámbito. Otra perspectiva considera que la extracción de petróleo no forma parte de una producción industrial, real, es decir, el petróleo no es un “producto”, no es fruto del trabajo humano²⁷, es más bien un provecho de la naturaleza que solamente el país extrae de un pozo, y procesa ligeramente. Por ello, no debería ser considerado como parte de la producción industrial del país. En esta parte del artículo, no se tomará a la industria petrolera, como una industria en sí misma.

Cuando en 1998 el progresismo venezolano surge como alternativa política, el corazón económico de su campaña electoral era la diversificación de la economía y el desarrollo productivo, o sea, avanzar en una industrialización que disminuyese la dependencia de la exportación petrolera. Sin embargo, a través de los años, en el chavismo no hubo atisbos que apuntasen a una propuesta firme de desarrollo industrial.

²⁶ María Mata, “El rentismo petrolero en clave democrática: Del venezolano como sujeto de una cultura, al ciudadano de una república.”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 33-54.

²⁷ Baptista, *Teoría económica*, 1997.

El comportamiento de la industria como agregado consolidado se puede evidenciar en el devenir del PIB en Manufactura. En la manufactura entran sectores como: textil, automóviles y procesamiento de alimentos. En ese indicador se excluyen: la construcción, la minería y el petróleo. En Venezuela, el PIB industrial tiene un comportamiento muy similar al PIB consolidado. Ambos parecen disminuir y crecer a ritmos similares. El PIB industrial registró un notable incremento 2004-2008, para luego decrecer a niveles ligeramente por debajo del año de 1997, a pesar de que la importación de maquinaria y equipos industriales se quintuplicó. Una inversión productiva semejante, debería haber traído consigo una importante expansión productiva, pero no la trajo.²⁸

Una forma de ver con más claridad el peso del sector industrial sobre la producción total, es verificar el porcentaje del PIB en manufactura sobre el total del PIB consolidado. Siendo el gobierno bolivariano un gobierno que se autodenomina, como de “izquierda”, se hace patente que el peso del sector industrial ha mostrado una tendencia al descenso. Caída lamentable, si se desea avanzar hacia una necesaria diversificación de la economía e ir hacia la multiplicidad de productos para la exportación o el consumo interno.

Para los países intitulados como de “industrialización tardía”, la Formación bruta de capital fijo (FBCF) suele ser una variable clave a la hora de saber el alcance de los procesos industriales que se desarrollan en sus naciones. La “inversión productiva” tan necesaria en la ruta hacia el desarrollo de fuerzas productivas puede verse reflejada en los incrementos o decrementos de este agregado. La evolución de la FBCF nos podría dar una aproximación interesante hacia la cantidad de maquinaria disponible, medida en cuanto a su valor, en aras de constatar si la densidad industrial se ha incrementado o

²⁸ Manuel Sutherland, “El proceso de desindustrialización (anti)socialista en Venezuela, crónica de una ruina anunciada”, en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XXII, núm. 2, 2017, pp. 15-39.

deprimido. El incremento notable (188 %) en el período 2003-2009 y el fuerte descenso (-45 %) de 2012 a 2015 evidencia no sólo un retroceso con respecto al máximo histórico, sino que muestra un descenso de 12 % con respecto al año 1997.²⁹ De 2015 a 2019 la FBCF siguió disminuyendo, haciendo aún más difícil la posibilidad de adentrarse en el campo de la diversidad productiva.

Un indicador, que desdichadamente no se publicó después de 2012, fue el: índice de la producción física de autobuses y minibuses. Ahí se evidencia la caída más grande en la producción industrial de cualquiera de los casi 20 sectores industriales del país, ahí se refleja el descenso de 97% (1998-2011) en la producción de los mismos, lo cual es bastante llamativo, ya que el 2011 fue un año de renta alta y es bastante antes al estallido de la crisis económica de 2014.³⁰ El devenir de un indicador tan asociado al corazón industrial del país, apunta hacia una desindustrialización profunda de la nación, incluso en el medio del *boom* petrolero.

A pesar de las severas limitaciones en cuanto a la disposición, calidad y especificidad de los datos disponibles, todo parece indicar que hubo un grave proceso de desindustrialización. Dicho devenir destructivo del ámbito industrial, está totalmente divorciado de lo que promulga el ideario de la izquierda clásica y lo que en la práctica sucedió en países como: Rusia, China y la RDA, donde la industria se expandió vertiginosamente. La política cambiaria que insistió en la sobrevaluación del tipo de cambio, ha desestimulado a la producción nacional en aras de favorecer a la importación, disminuyendo paulatinamente la posibilidad de competir a empresas estatales y privadas radicadas en Venezuela. Todo ello ha favorecido, en una primera etapa, al arribo de una masa de mercancías importadas que fueron expulsando del mercado, a la producción industrial local (más adelante se

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

verán los números relativos a la importación). En una segunda etapa hubo una disminución severa de la importación, producto de la mengua de la renta petrolera. Ello hizo que la oferta de bienes y servicios cayera de gran forma.

Venezuela podría haber perdido más de la mitad de su capacidad industrial en menos de 20 años, en medio de la bonanza petrolera más generosa y prolongada de su historia,³¹ debido, fundamentalmente, a políticas económicas que encarecían severamente a la producción local, y ofrecían un enorme subsidio a la importación de cualquier tipo de mercancía. Gremio de industriales como, CONINDUSTRIA, expresaron que de 12 mil empresas activas en 1998 se mantenían a flote unas 2.500. en 2019. En términos de capacidad instalada en la manufactura en 2019 se trabajaba apenas con el 5 % del total.³²

Otro asunto pernicioso para el desarrollo industrial y la innovación, ha sido el proceso de expropiaciones que se llevó a cabo, en el ecuador del progresismo venezolano. Según la organización, CEDICE Libertad, la cantidad de empresas expropiadas en 20 años se acerca a las 5.500 (hasta el 2019),³³ lo cual parece indicar que el agresivo proceso de expropiaciones ha sido mucho más masivo de lo que se imaginaba el gran público. Dicho proceso resulta en ahuyentar a la inversión extranjera y a la nacional, fomenta la fuga de capitales, incrementa el costo del endeudamiento externo, dificulta las alianzas con transnacionales para la actualización tecnológica y bloquea posibles alianzas con empresas extranjeras, con miras a impulsar el desarrollo de innovadores procesos productivos. Las expropiaciones suelen derivar en demandas en cortes internacionales donde los países expro-

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ Ariadna García, “Expropiaciones de Chávez y Maduro arrastran a más de 5 mil empresas”, en *Crónica Uno*, 17 de octubre de 2019.

piadores deben pagar altas sumas por daños y perjuicios. Incluso, las nacionalizaciones bien pagadas, no son un buen negocio para el capital venezolano en su conjunto. Por ejemplo, comprar un gran banco en 1,5 mil millones de dólares a un grupo transnacional, implica que ese dinero salga del país, que no circule en la nación. Comprar un aserradero en 100 millones de dólares implica no sólo la salida de ese capital, también trae consigo la duplicación fabril que puede saturar un mercado específico y derivar en una quiebra de la vieja o la nueva fábrica. En ambos casos, una pérdida para el capital local. Una alianza de capital público con privado, hubiera sido mucho más económica, mejor vista internacionalmente y mucho más benéfica para el capital local.

Por otra parte, el gobierno trabajó en un Plan Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación que se configura a partir de la Ley Orgánica de Ciencia, Tecnología e Innovación, la cual data del año 2001. De acuerdo con la versión de 2005 de la citada ley, el Estado venezolano se propone desarrollar los principios orientadores en materia de ciencia, tecnología e innovación y sus aplicaciones tal cual lo establece la Constitución. En tal sentido, el rol del Ministerio para la Ciencia y la Tecnología (Mincyt), se basa en organizar el Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, y definir los lineamientos orientadores de las políticas y estrategias para la actividad científica, tecnológica, de innovación y sus aplicaciones.³⁴ El que la ciencia y la tecnología tengan un rango ministerial, podría hacer pensar que es un asunto sumamente importante para la nación. Sin embargo, el dinero gastado en la cartera del mismo, es bastante bajo en relación al PIB. Otro problema de la dirección del Mincyt, es la politización que conlleva el control férreo del ejecutivo sobre el mismo, ello incide en que muchos proyectos se acepten o rechacen, de

³⁴ Armando Zerpa, “Innovación y desarrollo local en Venezuela: Oportunidades y dificultades para fomentar la innovación tecnológica”, en *Economía*, 2, xxxv, 2010, pp. 141-172.

acuerdo con la orientación política ideológica de los proponentes, o que lo invertido en I + D, dependa de los vaivenes de la volátil renta petrolera. Ambas cosas dificultan al extremo la posibilidad de planes a largo plazo, y la sostenibilidad en el tiempo de muchos programas de I + D.

La mencionada ley establece estímulos al sector financiero para que otorgue créditos orientados al impulso de la investigación y la generación de tecnología e innovaciones en el país. Dentro de este ámbito se incluye la inversión en proyectos relacionados con la actividad empresarial, que involucren la generación de nuevos conocimientos o tecnologías con participación nacional en los derechos de propiedad intelectual desarrollados (artículos 41 y 42). La ley prevé en su artículo 60 la creación del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONACIT) cuyo antecedente es el Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Tecnológicas (CONICIT) que data de 1967.³⁵ Todo ello luce muy bien en el papel, sin embargo, los problemas surgen en la ejecución de las políticas y en la imposibilidad de poder darles continuidad, debido a la inestabilidad macroeconómica, inherente al rentismo petrolero. Ello distorsiona por completo al Estado, a los precios y a la estructura económica en general, haciendo imposible el desarrollo científico técnico útil, para la diversificación de la matriz productiva. Puede haber mil leyes y cien organismos hermosamente diseñados para fomentar el avance científico, pero, sin la necesaria estabilidad macroeconómica y sin la esencial amplitud política, no se podrá avanzar por la senda de los planes mejor elaborados.

Urge un sólido proceso de industrialización con alta tecnología, basado en los potenciales industriales del país (por ejemplo, petroquímica), el desarrollo de la producción aguas abajo concernientes a la extracción de minerales y un impulso vigoroso al sector de la biotecnología y al rubro de los servicios relacionados a las nuevas tecnologías de la comunicación.

³⁵ *Ibidem*.

Lamentablemente, las últimas políticas económicas relacionadas con la apertura del Ministerio para la Agricultura Urbana y el impulso al conuco y a la cría de animales en hogares urbanos, muestran que el gobierno va en dirección opuesta a las necesidades reales de desarrollo de las fuerzas productivas.³⁶

La eliminación de normativa restrictiva y la liberalización a medias

A los recortes presupuestarios sufridos luego de la hiperinflación, les ha seguido una serie de “flexibilizaciones” a las muy duras leyes y normativas que impone el ejecutivo en contra del libre desarrollo social, económico y productivo de la población. Dicha relajación *parcial* ha sido positiva para un capital languideciente, pero en muchos casos es completamente insuficiente o está orientada por las vías que conducen a una mayor opacidad en el manejo estatal. En octubre de 2020, luego de permitir la circulación de divisas como medios de pagos corrientes (el proceso de *dolarización de facto*) y de dejar de aplicar la absurda: “Ley de Precios Justos”, la supraconstitucional Asamblea Nacional Constituyente aprobó la denominada: “Ley Antibloqueo”, ella permite la transferencia, concesión o venta de activos de la República a inversionistas privados. La polémica ley abre la puerta a la privatización de activos estatales, que ya se ha venido haciendo con: Abastos Bicentenarios y la red de expendio de alimentos: MERCAL y PDVAL.³⁷ En la ley no se contempla un reglamento con respecto al proceso legal de liquidación de activos; no hay una normativa que regule las formas con las cuales proceder: licitación, concurso, subasta pública, entre otras.³⁸ El desordenado proceso de expropiaciones se está revirtiendo paso a

³⁶ Sutherland, “Proceso de desindustrialización”, 2017, pp. 15-39.

³⁷ Carlos Seijas, “A la calladita el chavismo reprivatiza empresas que expió y llevó a la quiebra”, en *Diario Tal Cual*, 12 de enero, 2021.

³⁸ Bull et al., *Venezuela*, 2021.

paso, pero de la forma menos transparente y oscura, la más favorable para la corrupción.

La otra estrella de las reformas gubernamentales son las: Zonas Económicas Especiales (ZEE), suerte de espacio geográfico ultra ventajoso para la inversión, para la *elusión* de impuestos y el incumplimiento de normativas ambientales y laborales. Las ZEE han fracasado en muchos países,³⁹ por lo general se enfrentan a problemas de escasez de: recursos, infraestructura y fuerza de trabajo capacitada. La crisis eléctrica venezolana, la carestía de agua potable, la caída en la distribución de gas y de combustibles se erige como un gran obstáculo para la instalación de las ZEE.⁴⁰ Ha sido bastante difícil para la izquierda que apoya al gobierno bolivariano, vender a las ZEE como parte de un modelo relacionado con la transición al socialismo. Estas políticas, generalmente, son realizadas sin mayor publicidad.

Las ZEE son la continuidad del modelo de acumulación de capital “bodegonero”, concentrado en elites alejadas de las necesidades de desarrollo más importantes para la nación.⁴¹ Las ZEE parecen estar en la dirección opuestas a las necesidades de desarrollo nacional que tiendan a garantizar los derechos económicos y sociales que la clase trabajadora demanda, a través de un crecimiento económico realmente inclusivo.

Las políticas antisindicales agreden a la clase obrera y destruyen derechos

Lo que a las claras se ha observado en Venezuela es un proceso de desindustrialización severo en favor de una burguesía importadora-financiera que, con un discurso enardecido y un

³⁹ Valeria Moy, “Zonas Económicas Especiales: ¿un paso hacia el desarrollo? Aprender de los éxitos, pero sobre todo de los fracasos”, en *Foreign Affairs Latinoamérica*, agosto, 2016.

⁴⁰ Manuel Sutherland, “Venezuela y el colapso eléctrico”, en *Nueva Sociedad*, abril, 2019.

⁴¹ Bull et al., *Venezuela*, 2021.

clientelismo popular vigoroso, ha acelerado de manera drástica la fase depresiva del ciclo económico capitalista de un proceso nacional de acumulación de capital basado en la apropiación de la renta hidrocarburífera.

La crisis del hiper rentismo bolivariano trajo consigo una serie de funestos males sociales. Más allá de las comentadas consecuencias macroeconómicas, productivas y financieras, ha habido una voraz destrucción de derechos económicos que no sólo ha demolido derechos laborales inmediatamente observables, sino que ha derribado la base de infinidad de derechos adquiridos tras muchos años de lucha obrera. Ello ha colocado a la clase operaria en una situación de clara desventaja en el mercado laboral actual y en las perspectivas de jubilación y retiro futuro. De manera frontal o indirecta, se ha hecho un proceso de precarización masivo, cuyo eje ha sido la deconstrucción del sistema de seguridad social.

Muy pocos análisis han explorado las dimensiones de las violaciones a los derechos económicos, mucho menos los derechos sindicales. Sobre ese tema, hay mucho que contar, sin embargo, nos hemos querido concentrar en los derechos económicos que más alejan al gobierno bolivariano de una propuesta “socialista”, o realmente “progresista”. No sólo la destrucción económica, del salario y de la seguridad social, se ha ido desarrollando en estos años, también se ha combatido a la clase obrera organizada en espacios que buscan garantizar sus derechos.

En el sector público se ha limitado muchísimo la fundación de sindicatos, bajo la excusa de la: “confrontación política”, es decir, que se ha prohibido el surgimiento de sindicatos con claras inclinaciones opuestas a la línea ideológica gubernamental, o se ha saboteado el funcionamiento de sindicatos opositores previamente establecidos. Para esto último ha habido multiplicidad de casos donde la violencia física y las amenazas, han sido las protagonistas. En casos donde sindicatos de tendencia “antichavista” tenían larga tradición, el gobierno ha optado por generar sindicatos paralelos “pro

chavistas” para debilitar a los sindicatos previamente establecidos. Otra táctica más sutil es la promoción estatal de: Consejos de Trabajadores, que plenamente identificados con el gobierno, suelen atacar a los sindicatos “opositores”, dividirlos, y mermar su capacidad de acción.

Otro asunto notable, se refiere a la intromisión por parte del Estado, a través de su Consejo Nacional Electoral (CNE), en el funcionamiento democrático del sindicato. Por ley el CNE debe coparticipar en los procedimientos de elección de sindicatos de cierta magnitud. Ello hace que se ejerzan presiones y condicionantes indirectas en los procesos internos de democracia sindical. Ello ha puesto formidables trabas para la actualización de las juntas directivas de los mismos, y también obliga a compartir información delicada del sindicato, que podría poner en riesgos los derechos sindicales. Más grave aún es el entramado jurídico que convirtió a muchas empresas estatales en empresas estratégicas de seguridad nacional. En dichas empresas está prohibido hacer huelgas y protestas que mermen la producción de las mismas. La prohibición de huelgas en dichas empresas, contempla penas de cárcel para quienes protesten. Un completo despropósito sindical, medidas que ni la derecha más reaccionaria se ha atrevido a implementar en los últimos años.

El Estado y algunas empresas privadas se han empeñado en negarse a discutir las convenciones colectivas que les corresponden. Miles de contratos colectivos duermen en farrañosos archivos y no son discutidos de ninguna manera. El Estado se niega a sentarse con los sindicatos y los convenios pierden fuerza y vigencia. Por ende, los beneficios laborales se disipan por completo, al rezagarse debido a la hiperinflación. La no actualización de los convenios impide el bienestar social, siendo los beneficios contractuales una base fundamental. Más grave aún son las intimidaciones, amenazas y actos de violencia física contra sindicalistas; muchos han perdido la vida o sufrido graves lesiones. Colectivos armados politizados, han perpetrado estos delitos con total impunidad.

El caso de los once años de prisión de Rodney Álvarez, ha sido uno de los más emblemáticos. En este contexto abiertamente represivo, los DESC son olímpicamente pisoteados, sin ningún atenuante.

Bonificación y precarización salarial... tácticas siamesas

La política hiperinflacionaria y de “bonificación del salario” ha destruido a todas las prestaciones sociales de raíz, debido a que se pactan salarios de acuerdo a la normativa vigente: alrededor de 3,5 dólares mensuales; pero este se complementa con: bonos en alimentos (bolsas de comida), bonos en divisas (o su equivalente en bolívares) y bonos depositados a portadores del Carnet de la Patria. Así las cosas, el salario importa *poco*, lo importante son los “bonos”, que no se consideran “salario” y que no entran en los cálculos de las prestaciones sociales. Ello hace que la base con la que se calculen cotizaciones para vacaciones o jubilación; sea muy baja. Ello la hunde en una incertidumbre terrible para su futuro. Es lo que el viejo Marx llamaba: sobreexplotación de la fuerza de trabajo, lo cual deriva en una depauperación absoluta, e imposibilidad de reproducirse a sí misma como clase obrera portadora de la subjetividad productiva que otrora poseía.

Siendo el bono un asunto puramente “discrecional” y sujeto a la venia del burócrata, el obrero está completamente amarrado a la decisión de su jefe. Sin contratos colectivos ni estabilidad salarial alguna, el patrón determina “al momento” lo que desea pagar, dejando a la clase obrera en un estado de tenaz indefensión y desventaja. Dicha práctica gubernamental ha sido replicada por grandes franjas del sector privado, que, si bien paga, en promedio, mucho más que el sector público, casi siempre aplica la misma política de bonificación salarial donde toda la remuneración es un “bono”, y dicho emolumento no es salario a efecto del cálculo de las prestaciones sociales. Así

las cosas, los “bonos” suelen ser casi toda la remuneración recibida por la clase obrera, un verdadero atropello y un acto completamente ilegal de acuerdo con la Ley del Trabajo.

Un salario mínimo sigue lejos de la canasta alimentaria (pobreza crítica)

El salario mínimo actual más el bono de alimentación, a abril de 2024, apenas cubre alrededor del 7 % de la Canasta Alimentaria (552 dólares mensuales),⁴² la no cobertura de la misma implica que un hogar se encuentra en pobreza extrema. A finales del año 2023, el salario promedio del sector privado fue de 202 dólares para el operario de menor cualificación.⁴³ Ello indica que el salario en el sector privado apenas equivale a un cuarenta por ciento del importe de la canasta alimentaria, y a un veinte por ciento de la canasta básica ampliada. Por ende, la situación de precariedad laboral y salarial está lejos de arreglarse, incluso desde el sector privado. En el sector público impera, formalmente, un salario mínimo más bono de alimentación, de alrededor de 40 dólares mensuales. A través del Carnet de la Patria se paga a los trabajadores un bono adicional equivalente a 90 dólares mensuales. Aunque no todos cobren ese beneficio, el gobierno ha dicho que es “obligatorio”. Por consiguiente, el ingreso mínimo legal en el sector público puede rondar los 130 dólares mensuales, de los cuales apenas 3,5 dólares tienen incidencia en las prestaciones sociales, todo lo demás son bonos. Sumando la totalidad de los bonos y el salario, se cubre apenas el 24 % de la canasta alimentaria con el mismo. Dos personas que cobren una remuneración mínima, no pueden adquirir ni la mitad de la canasta alimentaria. La remuneración actual, en términos corrientes, es casi 70 % más baja que en 2001, un hecho insólito si se

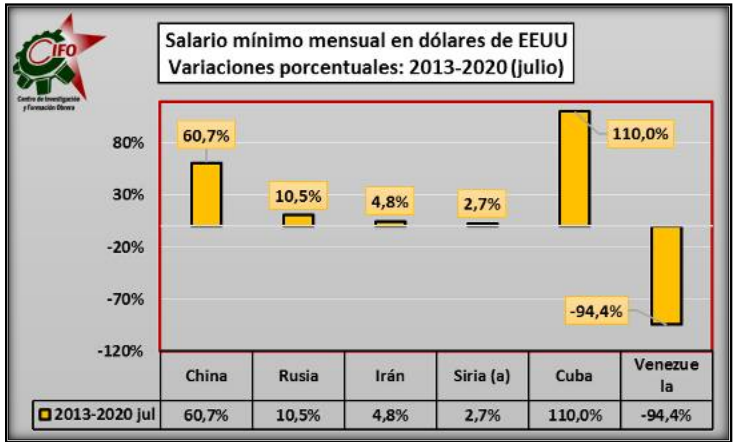
⁴² CENDAS-Federación Venezolana de Maestros, “CAF – Abril 2024”.

⁴³ Observatorio Venezolano de Finanzas, “En 2023 se amplió la brecha salarial”, 24 de enero, 2024.

toma en cuenta la enorme entrada de divisas producidas por la exportación de petróleo, en los años del súper ciclo de materia primas (más o menos 10 años: 2005-2015).

La caída salarial es muy previa a las sanciones, igual que al momento de las primeras medidas económicas unilaterales, coercitivas e ilegales en contra de la nación (agosto de 2017), la economía ya llevaba 14 trimestres consecutivos de decrecimiento económico y ya sufría por la peor crisis en toda su historia. Es de recordar, que dos trimestres de decrecimiento económico consecutivo, ya se consideran, técnicamente, recesión. Es indudable el efecto negativo de las sanciones sobre la economía de los países que la reciben. Todos, sin excepción, sufren en mayor o menor grado los efectos de las mismas. Sin embargo, como se verá en el gráfico a continuación, las sanciones no pueden explicar la caída salarial atroz que ha sufrido Venezuela, y que ningún país, duramente sancionado, ha sufrido ni por asomo.

ILUSTRACIÓN 5
Salario mínimo mensual en dólares de EE. UU.



FUENTE: Gráfico de elaboración propia, en escala logarítmica, con base a la data disponible del BCV.⁴⁴

⁴⁴ Cifras extraídas de la página electrónica del Banco Central de Venezuela.

Por tanto, podemos decir que estamos radicalmente en contra de las sanciones y abogamos por la eliminación de todas ellas. Sin embargo, en nuestros estudios,⁴⁵ no encontramos que ellas hayan sido causantes de la hiperinflación, la destrucción del salario o la crisis. Las sanciones tampoco impiden subir los niveles salariales, si hay una voluntad expresa de avanzar en ello.

En breves palabras, se ha incumplido el artículo 91 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV), y no se han realizados aumentos salariales, en consonancia con el incremento intermensual en el precio de la canasta básica. Por ende, el salario se ha quedado estancado, causando una explosión en los índices de la pobreza extrema. Como antes se ha indicado, en la CRBV se muestra que es obligación que el Estado se comprometa a subir los salarios (al menos, cada año) tomando como referencia el costo de la canasta básica. Es decir, si en un año la canasta básica aumenta en 200 %, el salario debería aumentar en un número correlativo para poder mantener el poder adquisitivo. En los últimos años, el Índice Nacional de Precios al Consumidor: INPC, ha mostrado cifras oficiales altísimas que no se ha correlacionado con los aumentos que exige la ley, dejando a la clase obrera en la depauperación absoluta. El último acrecentamiento salarial data del 15 de marzo de 2022, es decir, hace más de 2 años y 2 meses que no se incrementa el salario, y, por ley, debería este haber aumentado en alrededor de 600 %. En síntesis, es necesario destacar que la tradición legal venezolana y la legislación vigente garantiza el derecho a un: “salario suficiente”, no discriminatorio, que permita “vivir con dignidad”; que tome como referencia el costo de una canasta básica y que se fije, al menos anualmente, por decreto a cargo del Ejecutivo. Lamentablemente, hay un rezago fatal en el cumplir de dicha normativa.

⁴⁵ Manuel Sutherland, “Crisis Económica”, 2019.

Venezuela ¿revolución socialista o una transición al socialismo?

Es imposible abordar el tema de la transición al socialismo y los avances que en ella se pueden observar, sin al menos brevemente tocar el punto de la Revolución Socialista. Siguiendo a los clásicos del socialismo científico (Marx-Engels), en Venezuela no podemos afirmar que se haya dado la revolución socialista, etapa, fase, o inicio del cambio estructural en las relaciones sociales de producción. Modestamente, consideramos que en Venezuela el acto histórico llamado revolución socialista aún no ha sucedido, por tanto, la fase que podríamos llamar: “transición al socialismo” no se puede imaginar como una labor efectivamente andando, sino más bien como un discurso efectista. La victoria electoral de Chávez, en 1999, fue un parteaguas para la historia política del país, la inauguración de una fase conocida como: *pink tide*, marea rosa o progresismo; que abrió el giro a la izquierda en varios países latinoamericanos que se habían instalado en el imaginario liberal que dimanaba de las políticas clásicas del llamado “consenso de Washington”. A pesar de ello, el estallido revolucionario no parece haberse sucedido en ningún país progresista. Venezuela puede pensarse como un proceso mediado por una hipertrofia estatal populista, que, bajo la égida de una enorme explosión rentística, realizó reformas económicas y sociales democráticamente regresivas y con resultados macroeconómicos desastrosos. El ataque a la sociedad civil y a la actividad económica privada, parece estar más bien emparentado con una necesidad de destruir rivales políticos que electoralmente puedan ser amenazas reales a un proceso de concentración y centralización del poder en una cúpula militar autoritaria, donde la clase obrera organizada no tiene voz ni influencia alguna en la dirección de la nación.

La revolución socialista, *strictu sensu*, bajo nuestra perspectiva, podría pensarse como un quiebre social en el cual una clase (la burguesía) pierde todo su poder político-económico y otra (la clase obrera) gana ese poder, destruye los cimientos

del Estado burgués, construye el Estado Obrero, expropia los medios de producción y reorganiza el metabolismo social al disminuir la fuerza de la estructura que rige la apropiación privada del trabajo ajeno: la explotación del trabajo asalariado. Nada de eso se ha planteado en Venezuela. El Estado sigue siendo completamente capitalista, sólo que ahora es mucho más grande en personal y mucho peor en cuanto a los bienes y servicios que ofrecer.

Siendo sintéticos, se podría decir que en Venezuela ha habido un gobierno de carácter populista, de índole militarista y autoritario. El funcionariado chavista es un reciclaje de varios empleados de rango medio de partidos políticos de derecha y de una casta militar conservadora, anti comunista y muy religiosa. Blandiendo un nacionalismo enjundioso, que bordea al chovinismo, la ralea castrense había protagonizado ya dos golpes de Estado en 1992, y mostrado abiertamente la intención de demoler la democracia representativa. La propuesta de traer a un hombre fuerte, de mano dura, para que desde arriba impusiera disciplina a la sociedad civil, no tiene absolutamente nada que ver con los valores democráticos, internacionalistas y libertarios que comparte la izquierda que se deslinda de procesos dictatoriales y fuertemente represivos. La crítica central del proceso bolivariano, antes de tomar el poder, estaba relacionada con cuestiones morales, más que estructurales. La idea era adecentar a los empresarios parásitos, corregir a los especuladores y disminuir la corrupción galopante. El plan era construir la “patria grande” a través del gasto estatal de la renta petrolera, para ayudar a los más pobres a *vivir bien* o adquirir bienes de consumo adicionales.

En el plano teórico, el llamado: socialismo del siglo XXI, planteado públicamente por primera vez seis años después de haber arribado al poder, jamás fue desarrollado y nunca se planteó a nivel programático. Sólo fue una especie de imagen que quería mostrarse como superación del capitalismo y del socialismo “real” que representaba a la extinta URSS. En

líneas generales, el chavismo trata de velar por una acumulación capitalista realizada por una burguesía abiertamente improductiva, es decir, por una burguesía importadora y cambista, que ellos puedan políticamente manejar y en la que ellos se puedan adherir. Cuando la renta se desinfló, la burguesía importadora y cambista migró a ser bodegonera, pro casinos y restaurantera (fundamentalmente en el segmento de los bienes de lujo). La pobreza, preocupación central, se podía disminuir a través de la distribución asistencialista de la renta petrolera (*misiones*), todo ello acompañado de programas de ayudas microfinancieras a la economía popular, comunal y agrícola basada en la pequeña propiedad mercantil colectivizada en cooperativas y comunas. Esto último derivó en una inmensa corrupción, un gasto desmedido ejecutado de una forma en la cual era imposible fiscalizarlo y auditarlo. Cualquier crítica, por más moderada que fuese, te convertía en un “agente de la CIA” y te compraba tickets para ser víctima de una política represiva que iba *in crescendo* en la medida en que la renta petrolera iba *decreciendo*.

Corolario

Podría pensarse que es excesivo exigirle al chavismo una revolución socialista *strictu sensu*, como la que describimos anteriormente. Los tiempos son muy diferentes a 1917. Si, es cierto. El problema es que tampoco se hicieron las reformas con “eflujos revolucionarios”, que desde los años setenta se exigían a la clase gobernante. Si romper con la estructura capitalista era imposible, se pudieron acometer transformaciones sociales y económicas que al menos pudieran colocar las bases para la superación de las formas rentísticas que expresa la economía y la hunden en una escasa diversidad productiva. Repasando, la faz rentista venezolana, deviene de esa baratura petrolera que permite obtener una renta de monopolio por el usufructo de un bien (no renovable) que se haya de manera

natural en el subsuelo (no se produce) y que permite obtener rentas diferenciales de gran importe. Lo obtenido por esa vía, permite drenar una cantidad enorme de dinero desde el sector público y rige el comportamiento improductivo y rentístico de la burguesía local.

En Venezuela es menester romper con la dinámica rentística construyendo fondos de ahorro de la renta petrolera, estimular el crecimiento industrial, acrecentar la fuerza sindical, incrementar la educación y formación de la clase obrera, aumentar la participación obrera en la política y en las decisiones de empresas privadas y públicas, disminuir las importaciones de bienes terminados, crear un sistema tributario progresivo que peche a la riqueza, construir infraestructura moderna que impulse el crecimiento de la productividad, poseer un tipo de cambio flexible y competitivo que coadyuve a la exportación de bienes no tradicionales, entre mil cosas más, eran tareas que hubieran sido totalmente factibles de realizar. El chavismo recibió, en los 15 años de mayor esplendor de la renta, alrededor de un trillón de dólares, unos 10 Planes Marshall,⁴⁶ con uno, se ayudó a reconstruir media Europa después de la devastación bélica. Luego de 10 Planes Marshall, el chavismo ha sumergido a Venezuela en el foso de los países más pobres de América, con peores salarios, mayor emigración y pobreza, peores servicios públicos y menores libertades democráticas. Partidos políticos de izquierda, que adversan al gobierno, han sido simplemente eliminados del tarjetón electoral, inhabilitado políticamente sus dirigentes o sufrido la imposición de dirigencias externas que apoyan al chavismo. Lo que sucede en Venezuela representa un retroceso histórico que sirve para asustar a todos los pueblos latinoamericanos, cuando van a elecciones. Lo que ha pasado en este país, es la peor referencia histórico-política que puede tener la izquierda a nivel global, un lastre para los cambios progresivos que el mundo necesita.

⁴⁶ A precios de paridad del año 2000.

REFERENCIAS

ACNUR, “Más de cuatro millones de personas refugiadas y migrantes de Venezuela luchan por cubrir sus necesidades básicas en las Américas”, 12 de septiembre de 2023. <https://www.acnur.org/mx/noticias/comunicados-de-prensa/mas-de-cuatro-millones-de-personas-refugiadas-y-migrantes-de>

Baptista, Asdrúbal, *Teoría económica del capitalismo rentístico*, IESA, Venezuela, 1997.

Bonnet, Alberto, “El Estado en la marea rosa latinoamericana”, en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 98, 2022, pp. 93-110.

Bull, Benedicte. et al., “Venezuela: de la crisis económica al capitalismo elitista bodegonero”, Friedrich Ebert Stiftung, Caracas, 2021.

CENDAS-Federación Venezolana de Maestros, “CAF – Abril 2024”. Disponible en: <https://fvmaestros.org/caf-abril-2024/>

García, Ariadna, “Expropiaciones de Chávez y Maduro arrastran a más de 5 mil empresas”, en *Crónica Uno*, 17 de octubre de 2019.

Koeneke, Herbert, “El rentismo petrolero en la cultura política del venezolano”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 15-32.

Mata, María, “El rentismo petrolero en clave democrática: Del venezolano como sujeto de una cultura, al ciudadano de una república”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 33-54.

Mora, Jesús, et al, Venezuela: “Estado rentista, reparto y desigualdad 1999-2014”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su*

tradición rentista, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 165-204.

Moy, Valeria, “Zonas Económicas Especiales: ¿un paso hacia el desarrollo? Aprender de los éxitos, pero sobre todo de los fracasos”, en *Foreign Affairs Latinoamérica*, agosto, 2016. Disponible en: <https://revistafal.com/zonas-economicas-especiales-un-paso-hacia-el-desarrollo/>

Observatorio Venezolano de Finanzas, “En 2023 se amplió la brecha salarial”, 24 de enero, 2024. Disponible en: <https://observatoriodefianzas.com/en-2023-se-amplio-la-brecha-salarial/>

Rodríguez, Francisco, “The Political Economy of Venezuela’s collapse 2012-2020”. Disponible en: <https://franciscorodriguez.net/category/working-papers/>

Serrano, Ezio, “Poder y administración en Venezuela: La república moderna”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 141-164.

Seijas, Carlos, “A la calladita el chavismo reprivatiza empresas que expropió y llevó a la quiebra”, en *Diario Tal Cual*, 12 de enero, 2021. Disponible en: <https://talcualdigital.com/a-la-calladita-el-chavismo-reprivatiza-empresas-que-expropio-y-llevo-al-colapso/>

Seoane, Javier, “Venezuela invertebrada: ficción, disimulo y magia”, en Carlos Peña (comp.), *Venezuela y su tradición rentista*, CLACSO, FACES, UCV, Buenos Aires, 2017, pp. 79-119.

Sutherland, Manuel, “Venezuela es el cuarto salario más bajo del mundo, luego de 60 aumentos: ilusión monetaria”, en *Politikaukab*, 4 de abril de 2023. Disponible en: <https://politikaukab.net/2023/04/04/venezuela-es-el-cuarto-salario-mas-bajo-del-mundo-luego-de-60-aumentos-ilusion-monetaria/>

Sutherland, Manuel, “Los límites del Híper rentismo bolivariano, “ajuste económico” y dislates en la “apertura”: (ZEE)”, en *Politikaucab*, 21 de julio de 2022. Disponible en: <https://politikaucab.net/2022/07/21/%ef%bf%bclos-limites-del-hiper-rentismo-bolivariano-ajuste-economico-y-dislates-en-la-apertura-zee/>

Sutherland, Manuel, “Venezuela”, en Álvaro Cáliz y Mariana Blanco (coords.), *Los desafíos de la transformación productiva en América Latina Perfiles nacionales y tendencias regionales. Tomo 1: Región Andina*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Ciudad de México, 2020.

Sutherland, Manuel, “Crisis Económica, Rentismo, Sanciones y Extrema Inestabilidad”, en *Políticas Públicas*, Vol. 12, núm. 1, 2019, pp. 1-22.

Sutherland, Manuel, “Venezuela y el colapso eléctrico”, en *Nueva Sociedad*, abril, 2019. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/venezuela-chavismo-crisis-energia-conspiracion-ataques-servicios/>

Sutherland, Manuel, “El proceso de desindustrialización (anti)socialista en Venezuela, crónica de una ruina anunciada”, en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XXII, núm. 2, 2017, pp. 15-39.

Transparencia Venezuela, *Observatorio Parlamentario*, marzo de 2017. Disponible en: <https://transparenciave.org/project/asamblea-nacional-enero-ferebro-2017/>

Zerpa, Armando, “Innovación y desarrollo local en Venezuela: Oportunidades y dificultades para fomentar la innovación tecnológica”, en *Economía*, 2, xxxv, 2010, pp. 141-172.

Páginas electrónicas
<https://www.bcv.org.ve/>

UN DESTINO INCIERTO: EL SOCIALISMO BOLIVIANO DEL SIGLO XXI

Jaime Ortega*

Nadie habría imaginado en los albores del 2006, momento clave para la historia contemporánea boliviana, la situación actual de las fuerzas políticas en ese país. La misma que ha pasado del auge movilizador e irradiador al declive (al *impasse*, como le llaman dos académicos norteamericanos), no porque el enemigo venciera a la fuerza política gobernante, sino porque algo en el acuerdo político dejó de funcionar, produciendo una temible crisis. Y es que, tras dos décadas de gobierno asociado al nombre de Evo Morales, una nueva constitución, tensiones regionales e internacionales, un golpe de Estado victorioso, el exilio de líderes y el rearme electoral que permitió la vuelta a la gestión del Estado, así como un sinfín de acontecimientos más, la persistencia del “socialismo boliviano” comienza a difuminarse.

En medio de conflictos entre los líderes más importantes, el actual presidente Luis Arce y el expresidente Evo Morales, la posibilidad de una derrota electoral asoma con fuerza o en dado caso parece advertirse algo novedoso que, en la vía de los hechos, cancela cualquier política progresista. Pero más allá de esta situación contingente, lo cierto es que Bolivia ha dejado de expresar, hace tiempo, la avanzada de un proyecto socialista del presente siglo, transformándose en un espacio

* Doctor en Estudios Latinoamericanos, es profesor investigador del Departamento de Política y Cultura en el Área Académica Problemas de América Latina de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Xochimilco. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, miembro fundador de la Asociación Gramsci México y parte del Grupo de Trabajo "Historia y coyuntura: perspectivas marxistas" de CLACSO.

relativamente exitoso de gestión económica, y, hasta el 2019 también del conflicto. De ser un faro en la medianoche neoliberal, se ha dado paso a un ejemplo de la incapacidad de la renovación de los cuadros y el agotamiento de pactos que permitieran la socialización del poder, lección clave para posteriores experiencias.

En este ensayo breve, trataremos de ubicar los principales clivajes, así como las enseñanzas de aquel proceso que nos entusiasmó a muchos a inicios del siglo XXI, cuando en lo más profundo del continente, una nación pequeña, empobrecida, que imaginábamos –erróneamente– plenamente indianizada, planteó el más hondo desafío al neoliberalismo al tiempo que construyó un horizonte confiable en clave posneoliberal.

A diferencia del más llamativo y a veces estridente discurso bolivariano encabezado por Hugo Chávez y la siempre polarizante perspectiva peronista argentina, la boliviana parecía expresar mejor el alma política de pueblos con un alto componente indígena, como el mexicano, el peruano, el ecuatoriano, etc. En una acción política meditada, con un ritmo asequible, sin grandes aspavientos, su ejemplo cundió por las fuerzas políticas del continente como un verdadero faro. Varios motivos permiten rehabilitar esta perspectiva en comparación con el declive contemporáneo.

La primera fue la explosiva presencia de la acción colectiva urbano-rural. En un país en donde la diferencia entre ambos componentes es menos abismal que en el resto, la posibilidad de imaginar los cercos de las movilizaciones a La Paz por parte de los contingentes indígenas, o la existencia de asambleas comunitarias de gran calado, habilitaban imaginar una forma política menos colonizada por la mecánica clásica del liberalismo y la representación típica de este. La presencia indígena, comunitaria, popular, dio paso a lo que Álvaro García Linera calificó como “la potencia plebeya”, que no era otra cosa que una condición que cohabitaba en otros países del continente a la espera de brillar. Se trató de una mezcla de perspectivas indígenas (indianistas, en el lenguaje boliviano),

campesinas, mineras, populares, indescifrables en una sola asignación clasista, matizada y sobredeterminada por elementos culturales e identitarios con tendencia a la universalidad (lo cual los alejaba de las sectarias políticas de la identidad). Las llamadas guerras del agua y del gas fueron una luz al final del muy largo túnel neoliberal. A pesar de la represión, estas parecían incontenibles, permitiendo pensar la fuerza de la revuelta y las prefiguraciones que ella abría para otras configuraciones políticas. La revuelta, la barricada, y otros formatos asociados, habilitaban el viejo sueño insurreccional, al menos en su cariz inmediato, aunque poco sabíamos del contenido real de las fuerzas que se jugaban ahí.

En segundo lugar, se encuentra la relación entre el liderazgo y la organización. Por un lado, Evo Morales si bien saltó a la palestra en esa época, ya era conocido por los activismos y militancias latinoamericanistas. En Argentina se le recuerda en encuentros modestos realizados en la Universidad de Buenos Aires. En México era un asistente más, entre otros, a los seminarios del Partido del Trabajo que congregaban a la intelectualidad y militancia de las izquierdas a nivel global. Se trataba de un liderazgo fresco, popular, venido de abajo. Daba la impresión que todo ello aseguraba la toma de decisiones correctas, visión de cierta ingenuidad que vinculaba el origen social con la certeza de la pulsión política. Por el otro, la existencia del Movimiento al Socialismo (MAS), como “Instrumento político” de organizaciones corporativas que aspiraban a ser algo más que la suma de las partes. La posibilidad de imaginar un partido no cooptado por las vías totalmente institucionales y con nexo director con las corporaciones obreras, indias y campesinas, animaba a ser un ejemplo que se pudiera seguir. Más aún, retomaba y sacaba de la clandestinidad el nombre del “Movimiento al socialismo” hasta entonces solo usado por grupos trotskistas en Argentina y en México. Devolvía la noción de movimiento, pero lo conjugaba con una aspiración de más amplio calado. El mote de “masista” no aparecía aun en el argot como un ejemplo de la integración

subordinada de las militancias a los aparatos estatales: ha sido hasta muy reciente tiempo que ese tema —que en Bolivia es discutido hace tiempo— ha permeado la literatura de análisis.

La tercera característica fue la socialización de la producción de una intelectualidad con altos vuelos teóricos. Si bien Bolivia nos tenía acostumbrados a producir pocos, pero muy significativos nombres en este campo, como fueron los de René Zavaleta en el campo de la teoría social y de Marcelo Quiroga en el literario-político, lo cierto es que la aparición de amplios grupos que reflexionaban, desde un rico entramado categorial, hacían palidecer a los intelectuales de países que tradicionalmente se consideraban más complejos. Particularmente fue el grupo Comuna el que encandiló la producción de aquel primer periodo. Atentos a sus textos, que circulaban en forma de copias o libros en bibliotecas, a partir de la editorial Muela del Diablo, pronto nos acostumbramos a leer a Álvaro García Linera —después entrevistado por Pablo Stefanoni y publicada su recopilación por CLACSO-Siglo XXI—, a Raúl Prada, a Luis Tapia, a Rafael Bautista, y a Raquel Gutiérrez Aguilar. Todos ellos con gran bagaje político, cultural, teórico y, a su manera, con compromisos políticos, que a la postre se verían en veredas opuestas.

Aunque diversificados, nos enseñaron a pensar una realidad no desde la mera inmediatez del acontecimiento, sino en plazos largos, configurados por la historia, la memoria y la coyuntura. Además, ya en funciones, el socialismo boliviano permitió la reaparición masiva de la obra de René Zavaleta y la edición completa del extenso y polémico trabajo de Fausto Reinaga. Ya roto el grupo Comuna, los seminarios “Pensar el mundo desde Bolivia”, fueron el espacio predilecto para que la intelectualidad global tomara contacto con una realidad que muchas veces no entendían o a veces ni siquiera lograban ubicar en el mapa (por ejemplo, el gran filósofo Balibar diciendo que García Linera era vicepresidente de Colombia). Las ediciones de la Vicepresidencia nos deslumbraban, no por la hechura de sus trabajos, bastante pobre, sino por lo arriesgado

de su planteamiento. La revista *La migrña* recordaba la vieja tradición revisteril de las izquierdas, aun en el poder, que daban sentido a los debates del momento.

Pero eso era lo de menos, Bolivia hacía parte de los insu-
mos y el acumulado teórico de la región, con derecho propio.

Bolivia y nosotros que la quisimos tanto

Bolivia no solía aparecer en las historias latinoamericanas de manera central. Para las y los mexicanos es una referencia menor la presencia de Tristán Marof y su *México de frente y de perfil*, pese a que una parte de su archivo se encuentra en la Escuela de Antropología. Comparada a la presencia de Julio Antonio Mella que debatía con todo frente al peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, poca referencia existía de ese paso. La presidencia de Gualberto Villarroel, figura tan parecida a Lázaro Cárdenas, Juan Domingo Perón, Getulio Vargas y Juan José Árbenz, tampoco es de conocimiento ni referencia generalizada, a pesar de su trágico fin. El acto constitutivo, es decir, la revolución de 1952, era al mismo tiempo el acontecimiento más sorprendente y el más olvidado entre la genealogía política. Al final, Bolivia quedaba entre la irrupción temprana de la revolución mexicana con su poderoso pueblo campesino en armas y la irredenta revolución cubana de 1959 que trajo el socialismo al caribe. Frente a la mexicana, la revolución boliviana aparecía muy tarde, frente a la cubana se ensombrecía por la radicalidad y los efectos internacionales de esta. Políticamente no había una innovación de gran calado e ideológicamente aquella matriz no logró transitar, a pesar de su densidad “nacional-revolucionaria”.

En 1964 Bolivia sufrió un golpe tremendo y con ello una recuperación de las formas de dominio. Sin embargo, de nuevo, un acontecimiento paralelo impidió colocar su centralidad. En este caso fue el golpe en Brasil, gigante político y económico de la región. Al amanecer de la década de 1970

Bolivia tuvo un breve experimento político, el gobierno del General Juan José Torres, mismo que puede equipararse al gobierno de Alvarado en Perú, de la junta reformista ecuatoriana o al general Torrijos en Panamá; todos ellos casos más conocidos.

Otro caso funesto ha sido la mitología creada alrededor de la figura de Mario Monje. Repetida en libros e incluso películas, el líder del Partido Comunista Boliviano suele aparecer como un personaje aferrado a sin sentido, obtuso, necio e incluso ambicioso. Pesa sobre él algo que a la distancia parece absurdo: oponerse al Che, aunque fue consecuente con su posición. Sobre las características de la lucha, analizadas por Zavaleta,¹ se sabe menos y de cómo la Bolivia que el Che esperaba no se correspondía al escenario creado por el golpe de 1964.

Con este escenario se dio el arribo de poderosos movimientos contestatarios al inicio del siglo XXI, con sus poderosas acciones colectivas, su “instrumento político” partidario, su liderazgo carismático acompañado de una intelectualidad pequeña pero comprometida y el redescubrimiento de la obra de René Zavaleta.

El tiempo de los pueblos

Hacia inicios del siglo XXI las alternativas socio-políticas se encontraban muy limitadas. La imposición de un mercado ideológico compuesto por opciones electorales sin grandes diferencias, al menos no sustanciales, era lo común en los países latinoamericanos. La irrupción de Hugo Chávez en 1999 en Venezuela venía a sustituir la lógica de los triunfos

¹ René Zavaleta, “El Che en el churo”, *Revista Memoria*, No. 63, 2017-4.

progresistas que se daban en algunas ciudades.² Sin embargo, Venezuela no encontraba aun el canal de exposición para mostrar una alternativa posneoliberal, hasta el momento de la Cuarta República.³

A unos años la crisis argentina parecía anunciar un nuevo segmento, sin embargo, la fortaleza y los acuerdos de aquel sistema político permitieron transitar hacia una reorganización del orden. La cuestión, sin embargo, se redimensionó con la insubordinación popular. La guerra del agua y la guerra del gas⁴ colocaban un nuevo horizonte. No solo se trataba de una irrupción local, de pueblos indígenas en un país en medio del continente, contenía elementos que configuraban el futuro. El conjunto de elementos que se jugaban en estos era crucial para el periodo inmediato. No solo se trataba del “gas”, sino del conjunto de elementos de la fuente energética, cada vez más codiciadas por las grandes economías. Por su lado, el problema del agua, ratificaba la evaluación de que los próximos conflictos socio-políticos podían colocar en el centro los problemas de la reproducción de la vida.

¿Por qué se convirtió Bolivia en un país tan importante para las otras naciones latinoamericanas? Primero, por la escalada y violencia con la que respondía la defensa de los bienes comunes. Si bien había experiencias previas, el nivel de confrontación era inmensamente mayor. En segundo, porque Bolivia se configuraba en una vieja tradición de país al cual se le extraían materias primas, por tanto, la forma más despiadada del neoliberalismo encontraba freno.

La activación política que supusieron las guerras del agua y el gas, por más de que a lo interno tuvieran sus propias lógicas y dinámicas, habilitaba imaginar una salida posneoliberal

² Beatriz Stolowicz, *Gobiernos de izquierda en América Latina: el desafío del cambio*, PYV, México, 1999.

³ José Rodolfo Mendoza, *4F: quiebre societal, bolivarianismo y revolución*, IPASME, Caracas, 2013.

⁴ Mirko Orgáz, *La guerra del gas: nación versus Estado Transnacional en Bolivia*, OFAVIN, La Paz, 2002.

no exclusivamente electoral, sino mediada por la acción colectiva, además, con un alto grado de incidencia en términos de la violencia. No era un reformismo suave, ni una transformación *soft*, sino una confrontación acompañada y sobre-determinada por elementos étnicos de gran calado.

Frente a la dominación neoliberal, se abría una perspectiva nueva, donde el protagonismo estaba en los pueblos. Si bien *el reloj era el poder del mercado, el tiempo de la irrupción seguía siendo de los pueblos*. Esto lo demostró Bolivia con creces y encantó, como ningún otro proceso, a miles de personas por todo el continente. Todo aquello tomó más relevancia cuando se procedió a ganar las elecciones y plantear un horizonte constituyente.

A partir de ese momento un conjunto de temáticas comenzaron a difundirse con mayor énfasis. De ellas hablaremos a continuación.

Enseñanzas 1: la plurinacionalidad

Bolivia enseñó, con mayor radicalidad, el significado de la plurinacionalidad. Frente al imperio de lo anglosajón, asimilado bajo la forma del “multiculturalismo”, Bolivia mostró al mundo como los derechos se conquistaban, no a partir del ejercicio de “minorías”, sino de profundas mayorías sociales con capacidad de construcción hegemónica, organizadas corporativamente —es decir, en su reconocimiento laboral— y ampliada su base sobre el ejercicio electoral.

La ruptura con el “republicanismo”, al que se la adjudicaba ser el imperio de la blanquitud encarnada en disputas de poder, la nueva perspectiva tensionó bajo la idea de “indianizar” el Estado. Y es que, eso que normalmente entendemos como “lo indígena” tiene múltiples expresiones, representaciones, formas de organización, de convivencia. Eso que René Zavaleta llamó lo “abigarrado” cobró plena exposición. Los indígenas no solo eran aquellos que se levantaban en barricadas,

sino que eran también los que realizaban enormes mercados, los que levantaban una arquitectura propia en forma de mezcla constructiva, eran también los que en momentos de crisis cortaban las corbatas a los funcionarios blanqueados en signo de protesta. La plurinacionalidad permitió mostrar el lado más radical de una sociedad india, tendiente a construir un proyecto hegemónico, con todas sus ambigüedades y límites. El Estado no se indianizó, las elites blancas conviven ahora con las indígenas, sin embargo, la cultura o culturas denominadas originarias han ganado dignidad y visibilidad.

Toda una primera serie de intervenciones intelectuales trató de mostrar la necesidad de desmontar la blanquitud estatal-social boliviana. Fue la irrupción de las masas lo que lo logró en cuanto esa perspectiva se volvió Estado. Por supuesto, tuvo que negociar, mestizarse, confundirse, negarse, para hacerse más efectiva. Mostró que el abigarramiento convivía con lo que Nicos Poulantzas ha llamado la selectividad: es decir, la capacidad de transitar un conjunto de demandas para que no desestabilicen el conjunto del orden social.

El tema de la indianidad sobrepasó lo conocido en la región latinoamericana, ni siquiera el zapatismo la instaló con tanta vehemencia. Bolivia podía hacerlo porque contaba con una mayoría social que lo permitía. La vía boliviana permitió politizar la etnicidad, no para lograr su encierro, sino para la apertura hegemónica. Como toda la forma moderna del dominio, tuvo que negociar y transar.

Enseñanza 2: la soberanía y su costo

El socialismo boliviano del siglo XXI colocó, como ningún otro país, los dilemas de la soberanía nacional. País tradicionalmente asociado a las materias primas, paso a ser centro neurálgico de los mercados energéticos y, por tanto, de poderes transnacionales deseosos de colocar sus fauces en la nación andina. En esta situación, Bolivia mostró los alcances y límites

de la posibilidad de la soberanía, en tiempos de mercado mundial ampliado y grandes transacciones globales. El costo ha sido alto, pero el aprendizaje importante.

En primer lugar, ratificando la vieja hipótesis de Zavaleta: mostró que la riqueza asociada a la naturaleza no es nada si no hay una sociedad que la adquiere en su comprensión del mundo. Esto parecía abrir un nuevo proceso constitutivo, en el que la riqueza era adquirida de manera consciente por una sociedad movilizadora, con altos grados de politización, evitando el despilfarro.

Sin embargo, la posibilidad de acudir al expediente de las materias primas fue provechoso en una coyuntura, tan señalada por los analistas al estilo de María Estela Svampa. Ese ciclo de altos precios en el mercado internacional no era permanente y cuando se agotaron el declive económico parecía seguro. Pero, además, otro lado de la ecuación es el crecimiento de los discursos ecologistas, que comenzaron a cuestionar la utilización estatal o el diseño de los “mega proyectos”.

La soberanía, con todo y su momento constitutivo, tenía consecuencias internas. La adquisición de aquel proceso supuso un boom, crecimiento económico y después la dificultad de transitar a otros modelos menos dependientes del mercado mundial. El paso no se logró dar de manera seria y el boom exportador abrió nuevos procesos de dependencia, que anulaban el momento constitutivo y eclipsaron, en buena medida, la gesta popular.

Respecto a la perspectiva ecológica, Bolivia abrió un proceso de aprendizaje aun no zanjado, sobre la utilización del excedente con la finalidad de abrir procesos de encadenamiento en la circulación y la producción. El caso del TIPNIS indudablemente quedará como uno de los ejemplos más complejos de tratamiento de la realidad modernizante: por un lado, la necesidad de acelerar circuitos y procesos, por el otro,

la de grupos que atrincherados en la autonomía y la territorialidad, reclaman el expolio del desarrollo. Pasar de la teoría a la práctica no fue fácil en este caso.

La descolonización resultaba más fácil enunciarse como un proyecto cultural o ideológico que en su vertiente económica, donde la lógica del mundo se impuso en las conexiones globales de la sociedad. Al final, aspectos modernizantes –a pesar de tener un fuerte tufo colonial– parecen seguir siendo necesarios. La lección boliviana, en este caso, ha sido más compleja y acompaña a todos los procesos de cambio sociopolítico. Enfilados en el cambio pos-neoliberal, no es posible desmarcarse por completo de formas de reproducción capitalista a escala global.

Enseñanza 3: los liderazgos

La coyuntura actual, por desgracia, nos coloca en otro horizonte que no es ni el de la soberanía, ni el de la plurinacionalidad, sino el de la problemática relación entre los liderazgos populares y la gestión del poder. La confusión y dimensión problemática excede los mecanismos tradicionales de socialización del poder y deja desnuda las herramientas teóricas del procesamiento de estos conflictos. No existe, en la tradición marxista y aledañas, algo parecido a un ejercicio de abstracción y teorización sobre los procesos de recambio de elites, liderazgos y gestores.

Siendo este un núcleo importante del futuro inmediato es preciso seguir las posiciones y visiones, a detalle. Si bien por fuera de Bolivia, en la estela de la izquierda latinoamericana el triunfo de Lucho Arce aparece como un momento de recomposición de las fuerzas, la realidad es que el seguimiento de la crisis contemporánea alerta de los problemas más acuciantes.

Bien podría iniciarse con la disruptiva participación del pintor Pedro Portugal, quien plantea una ruptura total del consenso, aunque en una posición claramente anti-proceso de

cambio, no deja de plantear cuestiones sugerentes con respecto al liderazgo de Evo Morales:

Evo Morales nunca circunscribió su pensamiento a ninguna corriente. Es la otra faceta del mundo aymara: el pragmatismo acendrado y oportunista. Coqueteó y articuló con el MNR, el MIR y diversas organizaciones políticas de izquierda-derecha, terminando por aceptar la donación de la personería jurídica del último suspiro del fascismo criollo, el Movimiento al Socialismo Unzaguista, MAS-U. Evo Morales hubiese asumido cualquier ideología con tal que le sea llave para abrir las puertas del poder.⁵

Aunque esta visión es muy crítica, es pertinente observar el desenvolvimiento que hizo la revista *Jacobin*. Al inicio de 2023, Vladimir Mendoza escribió:

¿Es el MAS capaz de mantener el «empate» con la burguesía terrateniente si se divide en dos (o más) aparatos electorales? ¿Tendrá el MAS —o alguna de sus fracciones— la solvencia suficiente para sostener un régimen político golpeado por la inestabilidad económica? Estos son solo algunos de los interrogantes que envuelven el ambiente político boliviano.⁶

En ese momento, inicios de 2023, la crisis parecía aun posible de ser corregida y no habían estallado del todo los acuerdos. La grieta se ahondó un poco después, colocando de manera mucho más crítica el nombre de Evo Morales:

El itinerario actual de Evo Morales tiene más tragos amargos que antes, pues una buena parte de su partido, ocupado en administrar el Poder Ejecutivo, le ha hecho saber de muchas formas que ya no lo necesita. Morales es un político endurecido como resultado de su larga experiencia sindical y presidencial, pero eso no impide verlo constantemente irritado; sus denuncias sobre posibles persecuciones judiciales o sobre la ineficacia gubernamental llegan a ser tan simplistas y machaconas como para facilitar que

⁵ Pedro Portugal, “El vengador del Mallku Felipe Quispe”, en *Urgente.Bo*, 16 de marzo de 2024.

⁶ Vladimir Mendoza, “El proceso de cambio en la encrucijada”, *Jacobin*, 18 de abril de 2023.

los medios de comunicación lo muestren como un ambicioso paranoide más que como una heroica víctima. De aquí a 2025, año de las próximas elecciones generales, Evo tiene la nada sencilla tarea de convencer primero a su base social y luego a una masa de electores que ya no le admira (por decir poco) de que lo vote, sobre la base de un planteo cuando menos curioso, que podría resumirse así: «Si vuelvo a la presidencia de Bolivia, no haré nada cualitativamente distinto de lo que ya hace Luis Arce; pero, aun así, ustedes deben preferirme».⁷

Esta nueva mirada sobre el liderazgo de Evo no había aparecido con tanta desnudez de parte de los simpatizantes del proceso de cambio boliviano. Mucho menos en el momento de auge del socialismo boliviano. El conjunto de acontecimientos concatenados para llegar a dicho juicio, responden tanto a las presiones por derecha como por izquierda, adentro y afuera del gobierno; externas e internas. Así, avanzando el año, cuando la ruptura aparece como imposible de evitarse, el mismo articulista define el conjunto de elementos que comienzan a prefigurarse:

Con la división del MAS, la política en su sentido amplio, en su dimensión estratégica, está dando lugar a la primacía de las maniobras para anular el contendiente. Se está instalando el tiempo de las pequeñas cosas que transcurre en un terreno donde los objetivos se han miniaturizado hasta representar el mero acto de administrar lo que existe. El cuadro asume un cariz patético si se toman en cuenta los signos del agotamiento de las reformas realizadas desde 2009. Una economía basada fundamentalmente en redistribuir un excedente que cada vez está más disminuido no es otra cosa más que una bomba de tiempo.⁸

Como puede observarse, la valoración ya no es solo respecto al papel específico del liderazgo, sino que se desborda hacia cuestiones estructurales, económicas y políticas. Por

⁷ Vladimir Mendoza, “Bolivia: ¿crisis del partido o del régimen político?”, *Jacobin*, 28 de octubre de 2023.

⁸ Vladimir Mendoza, “Los frutos amargos del proceso de cambio en Bolivia”, *Jacobin*, 3 de marzo de 2024.

tanto, la dimensión estructural comienza a vincularse con la pasajera o coyuntural. En la misma línea, una autora en *Jacobin* plantea la cuestión de manera mucho más sintética y de visión general:

La reelección de Morales es una cuestión irresuelta desde 2017 y estuvo en el centro del golpe de 2019. La Constitución prohíbe que alguien ocupe la presidencia durante más de dos mandatos consecutivos. En 2016, Morales perdió por poco un referéndum que habría anulado la Constitución y le habría permitido presentarse de nuevo. Entonces llevó la decisión ante el Tribunal Constitucional Plurinacional, que le era favorable, que dictaminó que la reelección era un derecho humano y anuló el referéndum. Muchos bolivianos consideraron esto como una farsa legal y antidemocrática, lo que fue un factor importante en la movilización contra Evo de las clases medias urbanas y los movimientos sociales opositores en octubre de 2019, cuando un golpe de Estado permitió a la evangélica de extrema derecha Jeanine Añez hacerse con la presidencia de facto.⁹

Todo este problema refiere a dos dimensiones. Por un lado, la continuidad de liderazgos populares que devienen en caudillaje y por otro, la ausencia de cuadros políticos. Comencemos por lo segundo, en un texto de reciente aparición se traza el cambio de la militancia *masista* en este rubro:

Los gestores estatales “todo terreno” que realizaban las tareas que fueran necesarias arremangándose la camisa y trabajando codo a codo, desde el directo hasta el portero, estaban en extinción. No sólo porque ingresaron nuevos gestores estatales, sino también porque los antiguos saboreaban el poder de mandar, de instruir, de la exquisita premisa idealista de que ellos instruían lo que deseaban y al día siguiente la idea se objetivaba casi por arte de magia. Era un gobierno que, en la gestión del día a día, se iba alejando de los sentires y necesidades de los que no tienen sueldo y trabajan con mucho sacrificio. Y si bien ese nuevo país en construcción les daba ahora muchas mejores condiciones para satisfacer sus necesidades, lo plebeyo veía que, poco a poco, parte de

⁹ Olivia Arigho-Stiles, “Se ensancha la brecha dentro del MAS”, *Jacobin*, 14 de marzo de 2024.

los suyos, que los representaban y administraban el Estado en su nombre, se parecían cada vez más a los que antes lo hacían y menos a ellos.¹⁰

Algo similar se trasluce en el texto de Michael Hardt y Sandro Mezzadra, quienes declaran que: “We are not academic specialist of Latin America...”,¹¹ sin embargo, aprovechando el colonialismo académico, sentencian –sin mucha información– un “impasse” por la vía de una supuesta movilización de los contingentes feministas y en general, de una rearticulación de los movimientos sociales y el gobierno. Quizá por esa falta de conocimiento –declaran todo saberlo de escuchar– es que ven “movimientos sociales” aun como si estuviéramos en 2004.

Una enseñanza que no enseña

El gran problema de la actual crisis no es tanto diseccionar las fuerzas o debilidades de cada bando, ni tampoco predecir el destino, incierto como todo en política práctica, sino más bien enfrentarse a la imposibilidad de una salida. Todos los factores han predisposto un escenario, que, sin ser catastrófico, apunta a la inmovilidad. Peor aún, la identificación de problemas no parece dejar en realidad una lección real.

Por el lado del liderazgo es factible pensar la idea de que conservar el poder es lo más importante, a cualquier costo y por encima de cualquier decisión. Aunque Evo Morales perdió la elección que le permitía reelegirse buscó artilugios para presentarse, rompiendo con ello un cierto pacto, necesario, a nombre de una causa más grande y amplia y siendo negativamente juzgado por grandes mayorías. La terrible desconfianza

¹⁰ María Lois, *Volvieron y son millones. El proceso de cambio en Bolivia (2005-2020)*, Akal, México, 2023, p. 258.

¹¹ Michel Hardt y Sandro Mezzadra, *Bolivia Beyond The Impasse*, Common Notions Press, 2023, p. 50.

que genera este paso no puede ser eludida. La lección que enseña sin dar resultado: a veces no es más importante conservar el poder a costa de elementos más amplios, como es la propia confianza que se pueda depositar en un liderazgo.

Por el otro, la enseñanza boliviana muestra que los partidos contemporáneos no pueden ordenar las aspiraciones personales. Más bien, los partidos, en tanto máquinas electorales, se vuelven una pantalla, un escenario, pero sin vida interna, sin proceso de formación política. Bolivia se encuentra en el centro de nuestros debates, ello no ahora por las mejores razones. Sin embargo, son muestra del posible ritmo de algunos procesos políticos que se han considerado como progresistas.

REFERENCIAS

Arigho-Stiles, Olivia, "Se ensancha la brecha dentro del MAS", *Jacobin*, 14 de marzo de 2024. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2024/03/en-bolivia-se-ensancha-la-brecha-dentro-del-mas/>

Hardt, Michel y Mezzadra, Sandro, *Bolivia Beyond The Impasse*, Common Notions Press, 2023, p. 50.

Lois, María, *Volvieron y son millones. El proceso de cambio en Bolivia (2005-2020)*, Akal, México, 2023, p. 258.

Mendoza, Vladimir, "Los frutos amargos del proceso de cambio en Bolivia", *Jacobin*, 3 de marzo de 2024. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2024/03/los-frutos-amargos-del-proceso-de-cambio-en-bolivia/>

Mendoza, Vladimir, "Bolivia: ¿crisis del partido o del régimen político?", *Jacobin*, 28 de octubre de 2023. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2023/09/bolivia-crisis-del-partido-o-del-regimen-politico/>

Mendoza, Vladimir, “El proceso de cambio en la encrucijada”, *Jacobin*, 18 de abril de 2023. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2023/04/el-proceso-de-cambio-en-la-encrucijada/>

Mendoza, José Rodolfo, 4F: *quiebre societal, bolivarianismo y revolución*, IPASME, Caracas, 2013.

Orgáz, Mirko, *La guerra del gas: nación versus Estado Transnacional en Bolivia*, OFAVIN, La Paz, 2002.

Portugal, Pedro, “El vengador del Mallku Felipe Quispe”, en *Urgente.Bo*, 16 de marzo de 2024. Disponible en: <https://www.urgente.bo/noticia/el-vengador-del-mallku-felipe-quispe>

Stolowicz, Beatriz, *Gobiernos de izquierda en América Latina: el desafío del cambio*, PYV, México, 1999.

Zavaleta, René, “El Che en el churo”, *Revista Memoria*, No. 63, 2017-4.

LA LUCHA ANTICAPITALISTA EN EL SIGLO XXI. APUNTES EN TORNO A LA EXPERIENCIA ZAPATISTA

Raúl Romero*

Convocados para reflexionar en el coloquio internacional *El pensamiento socialista en el siglo XXI. Balance latinoamericano y nuevas propuestas*, nos fue asignado el difícil reto de pensar sobre la experiencia que construye el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas, en México. La tarea ha sido complicada por tres factores. El primero: desde su aparición pública el 1 de enero de 1994, el EZLN nunca se ha definido como un movimiento socialista. El segundo: el zapatismo es un movimiento vivo y cambiante, que en su fase pública lleva al menos 30 años con una constante publicación teórica resultado de su hacer cotidiano. Por último, a finales de 2023 el EZLN informó sobre cambios en las estructuras de gobierno de su parte civil, las Bases de Apoyo Zapatistas, y compartió reflexiones que apuntan hacia una nueva etapa del zapatismo. Frente a tal situación, nos vimos en la tarea de revisar a profundidad un gigantesco archivo documental producido por el propio EZLN y numeroso material bibliográfico resultado de investigaciones académicas y periodísticas en torno a este movimiento. Lo anterior con el objetivo de rastrear los debates y las propuestas sobre los temas a que fuimos convocados.

El resultado es el trabajo que aquí presentamos, que puede considerarse como un primer acercamiento y con reflexiones

* Licenciado en Sociología y maestro en Estudios Latinoamericanos. Es Técnico Académico en el Instituto de Investigaciones Sociales y Profesor de Asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, ambas instituciones de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y columnista en el periódico mexicano *La Jornada*.

no concluyentes, pero que ayudan a identificar debates fundamentales para quienes teórica y prácticamente están pensando y construyendo alternativas al capitalismo depredador y su actual fase de guerras y ecocidio.

La pregunta que intentamos responder con este escrito es ¿cuáles son los aportes del zapatismo a las luchas anticapitalistas en el siglo XXI? Pregunta que fue abriendo otras de mayor importancia y que urge repasar y dialogar desde el pensamiento crítico y alternativo: ¿Cuál es el estado actual y el futuro del capitalismo? ¿Cómo seguir agrietando ese sistema que nos ha llevado al borde del colapso? ¿Qué alternativas tenemos como humanidad?

En cierto sentido, esas mismas preguntas y otras de mayor complejidad se las ha planteado el EZLN. Y las respuestas que han ido encontrando les han orientado en la construcción de su práctica organizativa.

Lo que aquí exponemos es mucho más modesto. El trabajo está dividido en cinco apartados. En el primero, *Internacionalismo crítico*, exploramos cómo el EZLN es parte y quizá corazón de una nueva etapa de articulación de las luchas internacionales contra el neoliberalismo. En el segundo, indagamos sobre cómo el zapatismo también ayudó a visibilizar a un nuevo sujeto del internacionalismo crítico, los pueblos originarios y la potente revuelta que protagonizan desde la vuelta de siglo. En el tercer apartado exploramos cómo el zapatismo fue definiendo teórica y prácticamente su carácter anticapitalista. El cuarto apartado revisamos más a detalle cómo funciona en los hechos esa experiencia concreta. Por último, analizamos las características de la crítica a la visión capitalista del desarrollo que hacen los pueblos zapatistas. Cerramos este escrito con unas breves conclusiones.

La rebelión zapatista surgió en un momento en que las clases dominantes inundaban al mundo con sus narrativas del “fin de la historia”, e intentaban imponer la idea de que “no hay alternativa” más que el capitalismo neoliberal y su proyecto civilizatorio. La caída del socialismo realmente existente alimentó aún más el desencanto de quienes todavía se agarraban a esa alternativa que hacía tiempo había dejado de serlo.

En América Latina la historia era otra. En la década de 1980, un proceso de movilización antineoliberal se gestaba en la región. Organizaciones populares, campesinas e indígenas realizaban importantes manifestaciones contra las oleadas privatizadoras, el despojo de bienes comunes y la eliminación de derechos sociales. La era de las dictaduras y los terrorismos de Estado, con su salvaje represión y sus miles de muertos y desaparecidos, no logró destruir la conciencia rebelde de pueblos y comunidades. Se trató de una rebelión forjada desde abajo contra la recolonización global del capital, una recolonización emprendida por Estados y corporaciones. El “caracazo” en Venezuela (1989), las revueltas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1987 – 1990), la revuelta cívica del Frente Democrático Nacional en México (1988), por mencionar algunas, son prueba de estas movilizaciones antineoliberales.

Ese proceso de insurrección popular antineoliberal tomó nuevas fuerzas hacia la década de los 90, especialmente en 1992. Aquel año, los pueblos originarios y afrodescendientes emergieron con toda su potencia y experiencia de resistencia a siglos de dominación colonial, imperialista y también al colonialismo interno de los Estados-nación. Siglos de lucha los respaldaban, pero esta vez aparecían como sujeto sociopolítico en todo el continente. Las celebraciones de los 500 años del “descubrimiento” y “conquista” de América fueron opacadas por un gigantesco movimiento que conmemoraba 500 años de resistencia negra, indígena y popular. En Ecuador, en

Bolivia, en Guatemala y en muchos países de América Latina, los pueblos salieron a derribar estatuas y mitos, y a decirle al mundo entero “existimos porque resistimos”. En México, en el estado de Chiapas, los pueblos que venían organizándose clandestinamente desde 1983, también participarían de aquella oleada de movilizaciones. Una profunda grieta en el sistema comenzaba a hacerse visible: el capitalismo, el imperialismo y el colonialismo se topaban de frente con un nuevo frente de lucha.

En México, la aparición pública del EZLN el 1 de enero de 1994 vino a darle al movimiento indígena una proyección nacional, con espacios de encuentro, diálogo y acuerdos. Los pueblos indígenas lograron así colocar sus demandas en la agenda pública del país. Al mismo tiempo, los zapatistas ponían un *espejo* al mundo para mirar desde el Chiapas rebelde cómo el despojo, la explotación y el exterminio aumentaban con el neoliberalismo. Ese espejo, construido con relatos e imágenes de un Chiapas profundamente racista y en el que se combinaban estructuras esclavistas, coloniales y capitalistas, logró convocar a una parte importante de las izquierdas internacionalistas. Fue así que el zapatismo ayudó a romper con el relato dominante y a dotar de nuevos horizontes y sentidos a las izquierdas mundiales: frente al “No hay alternativa” que Margaret Thatcher y los neoliberales repetían como mantra, miles de personas en todo el mundo opusieron el “Otro mundo es posible”. En Génova, Seattle, Porto Alegre, Madrid y en tantos lugares más del planeta, el altermundismo encontró en el zapatismo un espejo en el cual mirarse y mirar más allá. El movimiento antineoliberal que se expandió por todo el mundo, y que tenía una composición multisectorial y diversa ideológicamente, encontró también en el EZLN un lenguaje común para nombrar la esperanza.

El grito de ¡Ya Basta! que lanzaron los pueblos mayas zapatistas fue un grito que se asumió como propio en México y parte del mundo. Ese grito tuvo importantes repercusiones. Un cambio cultural empezó a gestarse. La rebelión zapatista

fue llevada a las letras, a la música, al cine, a la fotografía, a la danza, al teatro... Manu Chao, Joaquín Sabina, Danielle Mitterrand, Oliver Stone, Eduardo Galeano, José Saramago y tantos y tantas más se veían en el espejo y se volvían interlocutores de un mensaje que en voz del zapatismo, era el mensaje de millones. Personas de muy diversas edades, profesiones y geografías acudieron hasta Chiapas para intentar ayudar a parir el mundo nuevo que nacía. La semilla de una nueva cultura política, de una *otra política* con un fuerte contenido ético, comenzó a florecer. Una otra política nacida de la rabia ante 500 años de opresión y explotación. Y con la digna rabia llegaba también una nueva primavera. Otro mundo sí era posible.

Un momento importante de esa nueva etapa del internacionalismo crítico fue el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, en 1996. Realizado en territorio zapatista, acudieron más de tres mil personas provenientes de al menos 43 países de los cinco continentes. Asistieron representantes de sindicatos, organizaciones campesinas, intelectuales, periodistas, luchadores sociales. El discurso de la Mayor Ana María, del EZLN, fue visionario: “Hoy, miles de pequeños mundos de los cinco continentes ensayan un principio aquí, en las montañas del Sureste mexicano. El principio de la construcción de un mundo nuevo y bueno, es decir, un mundo donde quepan todos los mundos”.¹

En sus más de treinta años de existencia pública, el EZLN no ha dejado de enlazar el carácter local de su lucha con los actores y las problemáticas internacionales. Mediante encuentros, caravanas, festivales y decenas de iniciativas, sigue ayudando a la convergencia y articulación de un nuevo sujeto

¹ EZLN, *Crónicas intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*, Planeta Tierra, Montañas del sureste mexicano, Chiapas, México, 1996, p. 28.

sociopolítico plural, nacional e internacional; a forjar un internacionalismo antineoliberal, antisistémico y altermundista, con nuevos protagonismos como los movimientos indígenas, de las mujeres y con una fuerte presencia juvenil. Sin abandonar el problema de la explotación y la clase, insiste también en el problema de la dominación y la cultura, así como el de la geografía, el género, la “raza”. Esa multiplicidad de sujetos se decantaría por diversas alternativas surgidas en sus propias geografías. “Cada quien su modo y su tiempo” ha sido también una máxima del EZLN que abandonó toda pretensión de vanguardia y hegemonía.

En su propio recorrido, como lo veremos más adelante, el zapatismo logró dar el paso del antineoliberalismo al anticapitalismo, un anticapitalismo que según su análisis, en nuestra era es la lucha por la vida; pues el sistema capitalista hoy puede ser descrito como un sistema de muerte que amenaza y elimina a millones de seres vivos. En ese andar, el zapatismo es parte y quizá el corazón de un movimiento mundial de los y las de abajo contra el capitalismo. Desde la lucha concreta y directa, y también con la reflexión teórica que da luchar, el zapatismo es un nodo fundamental del internacionalismo crítico anticapitalista.

En 2021 aconteció una nueva hazaña en la forja de este internacionalismo crítico anticapitalista, que asumió también las banderas de lo antipatriarcal y antirracista. Se trató de la *Travesía por la Vida*,² una iniciativa con la que el EZLN viajó con casi 500 delegados a distintos países de Europa para encontrarse con centenas de colectividades que comparten la idea de que la “supervivencia de la humanidad depende de la destrucción del capitalismo”,³ y que para que la humanidad sobreviva es necesario “luchar, en todas partes y a todas horas

² EZLN, “Travesía por la vida. ¿A qué vamos?”, en *Enlace Zapatista*, 27 de junio de 2021.

³ EZLN, “Una declaración... por la vida”, en *Enlace Zapatista*, 01 de enero de 2021.

—cada quien en su terreno—, contra este sistema hasta destruirlo por completo”. Los y las zapatistas se encontraron así con viejos aliados que acudieron a Chiapas durante los primeros años de la rebelión. Se encontraron también con otras colectividades: feministas, disidencias sexogenéricas, sindicatos, migrantes, del ecologismo popular, libertarias, anarquistas, comunistas, trotskistas, cooperativistas, con luchas de víctimas de las guerras capitalistas y los genocidios imperialistas, con una diversidad de actores que adoptaron la lucha anticapitalista generalmente desde los márgenes o fuera del Estado. Los zapatistas lograron dialogar con esas luchas emergentes, que no por ello nuevas, que insisten en mirar no sólo la crisis del sistema sino también la crisis de las antiguas soluciones a las crisis del sistema.

El internacionalismo crítico que el zapatismo ayudó a forjar desde la década de los noventa nació con la bandera del antineoliberalismo, pero hoy tiene un rostro más nítido: es un internacionalismo crítico anticapitalista, una lucha global por la vida.

Un nuevo sujeto del internacionalismo crítico

La rebelión que provocó el zapatismo pudo observarse en distintas escalas. A nivel internacional, cómo ya señalamos, el movimiento antineoliberal y altermundista que se venía gestando incluso antes del levantamiento del EZLN, encontró en la insurgencia de los mayas zapatistas una bandera que levantar, incluidos un lenguaje y hasta una estética. En ese movimiento altermundista, lo mismo coincidían anarquistas, libertarios, socialistas, comunistas, organizaciones campesinas, estudiantiles y un larguísimo etcétera. Un sujeto sociopolítico diverso que generó interesantes debates como el propiciado por Antonio Negri y Michael Hardt y su concepto

de *multitud*.⁴ Lo cierto es que la reivindicación clasista no quedaba fuera de este nuevo sujeto, pero se combinaba con otros elementos sobre los que ya se venía insistiendo desde décadas atrás, como las luchas de las mujeres afro en Norteamérica encabezadas por Angela Davis,⁵ o lo que posteriormente otros autores nombrarían como el Sistema de Dominación Múltiple.⁶

En México las cosas fueron parecidas en cuanto a la diversidad del sujeto interpelado por el alzamiento zapatista. Por medio de encuentros y actividades como la Convención Nacional Democrática, las caravanas que se realizaban a territorio zapatista, los diálogos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, y otras iniciativas, los zapatistas lograron convocar a una diversidad de actores que podríamos clasificar en tres grandes bloques. En primer lugar, como el sujeto más diverso quizá, estaba lo que ellos llamaban la *sociedad civil*, en donde se articulaban miles y miles de personas y organizaciones. Un complejo entramado de gente no organizada, organizaciones no gubernamentales, organizaciones de la iglesia crítica y sus comunidades eclesíásticas de base, comunidad artística e intelectual, organizaciones de mujeres, de migrantes, de campesinos, etc. Un segundo bloque estaba compuesto por organizaciones con mayor definición política y programática: partidos políticos con o sin registro, organizaciones políticas, populares, de base, de estudiantes.

El tercer bloque, y como aliado principal del zapatismo, está lo que ellos han llamado “nuestros hermanos mayores”, los pueblos indígenas de México. Si bien desde los primeros días del estallido el EZLN habló a los pueblos indígenas del país, la relación maduró y hacia 1995 se fueron construyendo

⁴ Michel Hardt y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, España, 2004.

⁵ Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid, España, 2005.

⁶ Gilberto Valdez Gutiérrez, “Planeta Tierra: movimientos antisistémicos”, *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry*, CIDEI, Chiapas, México, 2007, pp. 77–109.

espacios de diálogo y encuentro que hicieron que esta articulación tuviera un lugar central. Hacia febrero de 1996, como resultado del proceso de diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal, se convocó al Primer Foro Nacional Indígena al que acudieron representantes de casi todos los pueblos originarios del país. De ahí salió una propuesta de reforma constitucional que proponía el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, la cual, cabe señalar, nunca se aprobó debido a la oposición de todos los partidos políticos. Sin embargo, otro proceso de gran importancia se gestaría en aquel foro. La necesidad de un espacio común, de una “casa de todos los pueblos indígenas” llevó a que el 12 de octubre de 1996 naciera el Congreso Nacional Indígena, un espacio donde los pueblos originarios se encuentran, reflexionan y tienden lazos de solidaridad para fortalecer sus luchas de resistencia y rebeldía.

Si bien desde la segunda mitad del siglo XX los pueblos originarios de México construían espacios comunes, no se había logrado constituir un espacio más orgánico. Fue el estallido zapatista el que les permitió encontrarse sistemáticamente, compartir diagnósticos, reflexiones, propuestas. Fue así como el país y el mundo entero pudieron escuchar las avanzadas reflexiones de diversos pueblos, debates en torno a la comunalidad y a la autonomía como salidas al racismo, al indigenismo y al colonialismo interno. En este contexto la noción de *territorio* fue ganando adeptos en los debates, un planteamiento distinto a las luchas por la tierra de los sectores campesinos. La demanda de tierra como bien material para la reproducción de la vida, fue enriquecida con la noción de territorio como bien necesario para la reproducción material y cultural de la vida. Si la revolución social que abrió el siglo XX mexicano puso énfasis en la cuestión agraria, el zapatismo que inauguraba el siglo XXI retomaba esa demanda y la enriquecía con el elemento cultural. Algo sobre lo que autores como Gramsci y Mariátegui ya venían reflexionando: el papel de la cultura en las luchas contra la explotación. Si el capitalismo es un sistema de acumulación de

riquezas y de poder, es decir, de explotación y dominación, habrá que atacarle en esos dos frentes: la recuperación de la tierra y del territorio como medios de reproducción material y cultural de la vida, como medios para la emancipación económica y social.

Las izquierdas ortodoxas incapaces de observar las diferencias entre la clase trabajadora de las metrópolis y la clase trabajadora de las colonias se vieron duramente cuestionadas con este planteamiento. Quienes veían al campesinado como clase encontraron ahora nuevos planteamientos que cuestionaban y enriquecían sus lecturas. Las ciencias sociales críticas y hegemónicas se vieron interpeladas a reformular sus conceptos, métodos y técnicas de investigación. El nuevo sujeto sociopolítico de la nueva etapa del internacionalismo crítico no solo llamaba a observar la explotación sino también las dominaciones, lo económico y lo cultural, la clase y la identidad, y todo el complejo entramado que ello genera y plantea para las luchas por la emancipación. Un sujeto sociopolítico global multiforme y pluriétnico que enfrenta al capitalismo como un sistema de explotación y dominación, en el que la explotación del hombre por el hombre y del hombre sobre la naturaleza se entrecruzan con la dominación de género, de raza, de geografías.

Zapatismo y anticapitalismo

Desde su aparición pública en 1994, el EZLN ha provocado numerosas líneas de investigación. Una de estas líneas tiene que ver con la caracterización ideológica o programática de lo que es el zapatismo. En ese esfuerzo surgen discusiones que no siempre llegan a buen fin, pues generalmente se encasilla la teoría y la praxis zapatista en distintas definiciones sin entender que el zapatismo es en sí mismo un aporte universal, teórico, conceptual y concreto a las luchas de los pueblos y a las ciencias sociales. Además, es común que muchos de estos

debates no se den *con* el zapatismo, sino que resultan de discusiones entre intelectuales y militantes, simpatizantes o críticos, que quieren definirlo sin acudir directamente a lo que ellos y ellas han dicho sobre sí mismos.

El EZLN nació el 17 de noviembre de 1983, pero antes de ese día podrían rastrearse historias que confluyeron en el diagnóstico y la organización para llegar a ese momento y a los años que siguieron: la historia de los pueblos en resistencia por más de 500 años, la de organizaciones clandestinas que se trasladaron a Chiapas, la de indígenas que militaron en organizaciones campesinas en la región. A grandes rasgos, el diagnóstico fue que el Estado mexicano era neocolonial, que vivía bajo al dominio del imperio norteamericano y sus aliados en México, y que “para transitar a la democracia y al socialismo era necesaria la liberación nacional”.⁷ Para ello, la vía pacífica e institucional estaba agotada, por lo que se hacía necesario entrar a un proceso organizativo político-militar que en sus primeros años se enfocaba en la acumulación de fuerzas en silencio. En el largo proceso que desemboca en 1994, el zapatismo va también definiendo su propia identidad: “el zapatismo no era el marxismo-leninismo, pero también era el marxismo-leninismo, no era el marxismo universitario, no era el marxismo de análisis concreto, no era la historia de México, no era el pensamiento indígena fundamentalista y milenarista, y no era la resistencia indígena: era una mezcla de todo esto, un cóctel que se mezcla en la montaña y que cristaliza en la fuerza combatiente del EZLN, es decir, en la tropa regular”.⁸

Es hasta finales de 1993 que el zapatismo comienza a mostrar una identidad propia que se ve reflejada en la Primera Declaración de la Selva Lacandona. Diríamos entonces que más

⁷ Yvon Le Bot, *El sueño zapatista. Entrevistas con el Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, España, 1997, p. 128.

⁸ *Ibidem*, pp. 198 - 200.

que una identidad fija y previamente definida, es un diagnóstico y exigencias comunes que se concretan en las once demandas y en que para alcanzarlas se hace necesaria una guerra para derrocar al sistema de partido de Estado. En esta etapa se puede identificar también una crítica al llamado “campo socialista”, el cual veía en México a un aliado. Recordemos que en aquel periodo de la historia del país, existía una ambigua política exterior en la que el Estado mexicano podía encarcelar a la disidencia política, masacrar estudiantes y emprender un verdadero terrorismo de Estado contra las organizaciones populares de izquierda, pero al mismo tiempo abría sus puertas para dar refugio a exiliados y perseguidos políticos internacionales. Así lo resume el Subcomandante Marcos: “la revolución era posible en cualquier parte del mundo, menos en México. El trabajo de México era ser solidario con el resto de los movimientos de liberación del mundo y no hacer nada en nuestro país”.⁹

En la literatura que indaga sobre el perfil ideológico del zapatismo hemos identificado algunas líneas de análisis constantes: 1) la filiación ideológica del grupo que diera origen al EZLN, las Fuerzas de Liberación Nacional;¹⁰ 2) la formación académica de quien los aparatos de inteligencia estatal identificaron como el Subcomandante Insurgente Marcos, Rafael Sebastián Guillén Vicente,¹¹ 3) las que buscan explicar la tran-

⁹ *Ibidem*, pp. 125 - 126.

¹⁰ Desde 1995, el EZLN declaró que las Fuerzas de Liberación Nacional es una de las varias organizaciones armadas del país de las que sus miembros concurrieron en los inicios. En el libro de Yvon Le Bot se desarrollará más esta historia. *El sueño zapatista*, 1997.

¹¹ El 9 de febrero de 1995, con Ernesto Zedillo como presidente de México, la Procuraduría General de la República (PGR) anunció en conferencia de prensa que habían identificado al subcomandante Marcos como “Rafael Sebastián Guillén Vicente”. Las supuestas identidades de *Marcos* y

sición ideológica o discursiva del neozapatismo, 4) las que debaten la utilización de conceptos de tradiciones liberales, 5) las que discuten las posiciones del ejército rebelde frente al poder y el Estado y 6) las que ponen a debate las nociones de progreso y desarrollo. En otro texto, indagamos ya sobre el carácter marxista del zapatismo¹² y ahí concluimos que el zapatismo ha territorializado, actualizado e historizado conceptos y tesis marxistas, y que más bien abría que entender al zapatismo en sus propias condiciones, características y aportes en lugar de intentar atribuirle otras adscripciones.

Si bien el zapatismo hace una recuperación de postulados marxistas, esto no significa que el zapatismo se defina como socialista o comunista. Su propio andar lo ha llevado a construir una referencialidad teórica y práctica propia, y a asumir el anticapitalismo como horizonte y como camino. En su crítica al pensamiento hegemónico y homogenizante, el zapatismo plantea que el socialismo no es el único anticapitalismo de izquierda, y que también están otras expresiones como el anarquismo, el pensamiento libertario, algunas expresiones de los feminismos, planteamientos comunales, etcétera.

Pero el zapatismo no fue desde su origen un movimiento que pusiera en primer orden su carácter anticapitalista. Desde su nacimiento y luego con su aparición pública se percibe en sus documentos un horizonte de lucha contra el sistema de explotación y dominación. Igualmente, en su propia existencia como pueblos indígenas está una larga historia de resistencias al colonialismo, entendido este último como proceso que sirvió para acumulación y expansión del capital. Su posición

de otros integrantes de las FLN y del EZLN, así como sus historias personales y colectivas fueron ampliamente difundidas por intelectuales afines al gobierno, el de más impacto fue el libro de Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, aparecido en 1995.

¹² Raúl Romero, “Karla Marx, la zapatista. apropiaciones del marxismo en la Selva Lacandona”, en Nayar López Castellanos y Néstor Kohan (coordinadores), *Resistencias y Alternativas en el Sur Global*, La Biblioteca, México, 2022, pp. 105 – 126.

antimperialista y por la liberación nacional, así como la reivindicación de Emiliano Zapata y toda la lucha agraria, denotan no solo un profundo conocimiento de la historia de las luchas de los y las de abajo, sino también su posición anticapitalista en proceso de formación o definición.

En los primeros días y años de lucha, el EZLN, luego del 1 de enero de 1994, cuando llamó a hacer la guerra el Estado mexicano, destacó por poner en el centro de su lucha la exigencia del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Una demanda que implicaba la reestructuración toda del Estado mexicano. Desde 1994 y hasta 2001, el EZLN reconoció como interlocutor al Estado mexicano: fue a mesas de negociación, involucró a todos los pueblos indígenas de México, realizó un sinnúmero de consultas a la sociedad y ganó en todos los terrenos con argumentos. Si en 1994 millones de personas le dijeron al zapatismo “estamos de acuerdo con tus demandas pero no queremos la guerra”, en 2001, con la Marcha del Color de la Tierra nuevamente millones ratificaron el consenso social de las demandas hacía el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Pero sobre ese consenso se impusieron prácticamente todos los partidos políticos que se negaron a reconocer los Acuerdos de San Andrés. Y con esa negativa, la fase de reconocer al Estado como interlocutor también se agotó.

Los pueblos tzotziles, tzeltales, mames, choles tojolabales y zoques organizados en torno al EZLN, dijeron que los tiempos de pedir y de exigir estaban agotados, y que era momento de pasar al tiempo de ejercer. Luego de comunicar la suspensión total de cualquier contacto con el Gobierno Federal y con los partidos políticos, el 9 de agosto de 2003 se anunció la creación de cinco Caracoles Zapatistas y sus respectivas Juntas de Buen Gobierno. Los Caracoles pasaron a sustituir a los Aguascalientes, construidos en 1995 con el objetivo de ser puntos de encuentro entre las culturas de los pueblos zapatistas y las otras culturas de México y del mundo. Los Caracoles tendrían una función similar, la de

“ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera”, la de “bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está”, dicen los rebeldes del sureste. Por su parte, las Juntas de Buen Gobierno funcionaban mediante los principios de rotatividad, revocación de mandato y rendición de cuentas. Verdaderas redes de poder desde abajo. En ellas se articulan los Consejos Municipales, los cuales a su vez agrupan a las autoridades comunitarias.

Son siete los principios que rigen a los gobiernos autónomos, los “principios del mandar obedeciendo” que son: Servir y no servirse, Representar y no suplantar, Construir y no destruir, Obedecer y no mandar, Proponer y no imponer, Convencer y no vencer y Bajar y no subir. En los distintos niveles de gobierno no participan milicianos zapatistas, están impedidos. El gobierno es únicamente para civiles.

Las autoridades electas para cualquier nivel no reciben salarios, su manutención y el de su familia recae en las comunidades. Hay diferentes cargos: policías, agentes, comisariados, etc. y en todos participan hombres y mujeres. En un ejercicio de reapropiación y reconstrucción del lenguaje de acuerdo con el género, los y las zapatistas han feminizado algunos términos; por lo que se escuchan algunos como jóvena, agenta y comisariada.

Ese paso al ejercicio de la autonomía de facto, al *tiempo de ejercer*, vino acompañado también de un proceso de reflexión teórica y lectura del mundo que se vio reflejado en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona,¹³ documento con el que el zapatismo, una vez habiendo consolidado su proyecto local, le vuelve a hablar a otras fuerzas nacionales e internacionales para dar un siguiente paso. Luego de un diagnóstico nacional e internacional en el que se revisa rigurosamente el estado del capitalismo, los zapatistas anuncian lo que se pro-

¹³ EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, en *Enlace Zapatista*, junio de 2005.

ponen: “ir a escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano y, según lo que vamos escuchando y aprendiendo, vamos a ir construyendo, junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda o sea anticapitalista o sea antineoliberal, o sea por la justicia, la democracia y la libertad para el pueblo mexicano”.¹⁴

En 2007, a propósito del Primer coloquio Internacional In memoriam Andrés Aubry, realizado en la Universidad de la Tierra, en Chiapas, el Subcomandante Marcos compartiría lo que llamo “Algunas tesis sobre la lucha antisistémica”. En ellas continúa dando cuenta del diagnóstico que el zapatismo tiene y también da elementos que explican la centralidad del anticapitalismo en esta nueva etapa:

UNO.- No se puede entender y explicar el sistema capitalista sin el concepto de guerra. Su supervivencia y su crecimiento dependen primordialmente de la guerra y de todo lo que a ella se asocia e implica. Por medio de ella y en ella, el capitalismo despoja, explota, reprime y discrimina. En la etapa de globalización neoliberal, el capitalismo hace la guerra a la humanidad entera.

DOS.- Para aumentar sus ganancias, los capitalistas no sólo recurren a la reducción de costos de producción o al aumento de precios de venta de las mercancías. Esto es cierto, pero incompleto. Hay cuando menos tres formas más: una es el aumento de la productividad; otra es la producción de nuevas mercancías; una más es la apertura de nuevos mercados.

TRES.- La producción de nuevas mercancías y la apertura de nuevos mercados se consiguen ahora con la conquista y reconquista de territorios y espacios sociales que antes no tenían interés para el capital. Conocimientos ancestrales y códigos genéticos, además de recursos naturales como el agua, los bosques y el aire son ahora mercancías con mercados abiertos o por crear. Quienes se encuentran en los espacios y territorios con estas y otras mercancías, son, quieranlo o no, enemigos del capital.

¹⁴ *Ibidem*.

CUATRO.- El Capitalismo no tiene como destino inevitable su autodestrucción, a menos que incluya al mundo entero. Las versiones apocalípticas sobre que el sistema colapsará por sí mismo son erróneas. Como indígenas llevamos varios siglos escuchando profecías en ese sentido.

CINCO.- La destrucción del sistema capitalista sólo se realizará si uno o muchos movimientos lo enfrentan y derrotan en su núcleo central, es decir, en la propiedad privada de los medios de producción y de cambio.

SEIS.- Las transformaciones reales de una sociedad, es decir, de las relaciones sociales en un momento histórico, como bien lo señala Wallerstein en algunos de sus textos, son las que van dirigidas contra el sistema en su conjunto. Actualmente no son posibles los parches o las reformas. En cambio son posibles y necesarios los movimientos antisistémicos.

SIETE.- Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba. La historia no se transforma a partir de plazas llenas o muchedumbres indignadas sino, como lo señala Carlos Aguirre Rojas, a partir de la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen y reconocen mutuamente, abajo y a la izquierda, y construyen otra política.¹⁵

En los siguientes apartados profundizaremos cómo, con este diagnóstico de respaldo y con la recuperación de la tierra y el territorio como medio que permite la reproducción material y cultural de la vida, el EZLN construye una experiencia concreta y una reflexión teórica anticapitalista.

Tierra, territorio y trabajo colectivo

En 2015 el EZLN convocó al seminario “El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista”. En esas participaciones, el

¹⁵ Subcomandante Insurgente Marcos, “Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría”, en *Enlace Zapatista*, 13 de diciembre de 2007.

Subcomandante Galeano,¹⁶ explicó algo de lo que han retomado del marxismo: “Karl Marx¹⁷ no alcanzó a vislumbrar siquiera las formas tan complejas que reviste actualmente la Hidra,¹⁸ el sistema capitalista. Pero lo que vemos es que algunos de los conceptos fundamentales que le sirvieron para destrozarse la economía política de su tiempo, no sólo siguen sólidos, sino que, además se confirman en la realidad”.¹⁹ Con este párrafo, Galeano introduce como lo descrito por Marx en el “Capítulo XXIV” de *El Capital*, “La llamada acumulación originaria” sirve para entender lo que sucede en los territorios de los pueblos originarios: “Entonces, como ahora, este robo violento se viste como algo idílico: los pueblos originarios, nos dicen ahora, se verán beneficiados al ser despojados de lo que los define, les da razón de ser y base vital, y los arroja al vacío, o a la nada, con la promesa de que tendrán trabajo como mineros, o mozos, o jardineros en las minas que se habrán de horadar, los hoteles que se establecerán, y las zonas residenciales que emergerán.”²⁰

Frente a esa situación, los zapatistas atacan al sistema capitalista en su núcleo central, es decir, en la propiedad privada de los medios de producción y de cambio, en particular en la propiedad de la tierra. Y así construyen su propuesta.

Una de las bases principales del proyecto zapatista es precisamente la tierra. En palabras del Subcomandante Moisés,

¹⁶ En 2014, el maestro zapatista Galeano fue violentamente asesinado por grupos paramilitares. Ante ese hecho, el Subcomandante Marcos murió para luego renacer adoptando el nombre de Subcomandante Galeano. Un acto simbólico y de memoria.

¹⁷ En un ejercicio lúdico de reapropiación del marxismo, los zapatistas dicen que Karl Marx en realidad era mujer, y que era zapatista. Ver: Romero, “Karl Marx”, 2022, pp. 105 – 126.

¹⁸ Los zapatistas usan la metáfora de la Hidra para referirse al sistema capitalista, ese monstruo de muchas cabezas.

¹⁹ Subcomandante Insurgente Galeano, “La genealogía del crimen”, en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista Tomo I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, México, 2015, pp. 287.

²⁰ *Ibidem*, p. 290.

se trata de “la base de la resistencia económica del zapatismo”. Es la que garantiza su capacidad autogestiva y sobre la que ensayan un mundo postcapitalista, uno de “alma agraria”. El trabajo colectivo es clave en su proceso, por medio de este logran financiar la organización, conformar cooperativas de pan, de ganado, de zapatos. Incluso se han construido instituciones bancarias, como el Banco Autónomo Comunitario, que apoya a las familias en situaciones de emergencia. También se hace de acuerdo con la organización territorial y funciona como un punto de convergencia entre las distintas familias.

Los miles de hectáreas que fueron recuperadas en 1994, sirven para el cultivo de alimentos de autoconsumo, venta o intercambio. A lo largo de dos décadas, se han formado colectivos de maíz, frijol, etc., siempre de acuerdo con el tipo de tierra y clima de la comunidad. También hay colectivos de cría de cerdos y pollos, cooperativas de café y panaderías. Nazario, integrante en 2013 del Consejo Autónomo del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista Rubén Jaramillo, relata cómo fue adoptándose y creciendo el trabajo colectivo: “Antes de 94 empezamos este trabajo colectivo de las compañeras, se reunieron los recursos, los que van juntando en los trabajos de las compañeras. Ahora ya tiene cierta ganancia y ya empezaron a comprar ganado, tenemos el ganado en esa comunidad.”²¹

La noción de trabajo colectivo devela el fuerte sentimiento comunitario y el carácter social del trabajo. Por esta misma razón, la ganancia es también colectiva. No hay trabajadores despojados de su fuerza de trabajo; mucho menos dueños de los medios de producción que exploten y se apropien del trabajo. Lo que hay son comunidades de trabajadores y trabajadoras que trabajan para sostener a sus

²¹ Nazario, “Trabajos para la resistencia”, en *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”*, Chiapas, México, 2013.

familias y para financiar colectivamente la educación, la salud, la vivienda, las fiestas, etc.

Miriam, de la comunidad Morelia, expone esto de mejor forma:

La práctica, la experiencia de los pueblos que están avanzando en el colectivo, que han entendido la importancia del trabajo colectivo, es que deben apoyarse entre ellos. Los compas chapean el potrero, las compas compran el ganado, compran la sal, el medicamento y los compas aplican ese medicamento; pero cuando hay necesidad del pueblo, si se descompuso el radio, si no hay batería, también las mujeres venden su ganado, aportan junto con los compañeros. Así estamos caminando juntos con nuestro trabajo.²²

Esta concepción del trabajo está en completa concordancia con el proyecto económico que se desarrolla en los Caracoles, una economía comunitaria y solidaria. Aunado a lo anterior, los pueblos originarios que se agrupan en el EZLN fomentan un modelo económico de respeto a la “madre tierra”, lo que se garantiza sembrando cultivos que se dan en la propia región, se elaboran ollas y comales de barro, se protege y cultiva con semillas criollas. Algunas comunidades practican la agroecología. Los productores de café han conformado además cooperativas para eliminar intermediarios y exportar su café a otros países y con precio justo.

La autogestión que construyen los pueblos zapatistas les ha permitido levantar sus propios sistemas de educación, de salud, de comunicación y en otras áreas. Los responsables de impartir educación en las escuelas zapatistas son los “promotores de educación”, jóvenes hombres o mujeres de las comunidades que se han capacitado para guiar a los alumnos en el proceso colectivo de aprendizaje. Los promotores no reciben salario, las comunidades se encargan de sostenerlos —y a su

²² Miriam, “Trabajo de las compañeras”, en *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según ¡@s Zapatistas”*, Chiapas, México, 2013.

familia en caso de que ellos o ellas sean el sostén- aportando parte de su cosecha. También es la comunidad la que se encarga de aportar los materiales necesarios: cuadernos, lápices, infraestructura, etc.

En el plano de la salud los zapatistas también han generado importantes logros. Los saberes de los pueblos, conservados y reproducidos como parte de su propia cultura, se combinaron con los conocimientos aportados por personas y organizaciones solidarias que han acompañado a los pueblos zapatistas. Para 2003, con la creación de los Caracoles, se evidenció que las clínicas, hospitales y promotores y promotoras de salud zapatistas daban mejor y mayor atención que las clínicas del Sistema Nacional de Salud en la región.

La salud para los zapatistas es parte complementaria del proyecto autonómico. En las asambleas se nombran a hombres y mujeres que serán promotores y coordinadores de salud, quienes tampoco tienen salario; sus gastos, los de las clínicas y de los hospitales también son absorbidos por las comunidades mediante el trabajo colectivo.

En materia de género los cambios también son expuestos por las propias mujeres zapatistas. Previo al estallido de la guerra, el EZLN ya contaba en su Comandancia General con Comandantas y con otros rangos desempeñados por mujeres. El 31 de diciembre de 1993, en el documento la Ley Revolucionaria de Mujeres, incorporó también varias de sus demandas. Las nuevas generaciones de mujeres zapatistas ya no conocieron muchas de las violencias de las que eran sujeto sus abuelas o madres, violencias que provenían tanto de los dueños de las tierras como de sus familiares y parejas. A este fenómeno ellas se han referido como el “doble patrón”, el de la hacienda y el del hogar. Hoy, gracias a la doble lucha -contra los terratenientes y dentro de la organización- que libraron sus antecesoras, las mujeres pueden participar de las asambleas, de los cargos, de las labores de salud, educación, economía, etc. Son locutoras en las radios locales, o camarógrafas en los

colectivos de medios de comunicación. Pueden elegir libremente a sus parejas.

El proceso de cambio material y cultural que viven los pueblos zapatistas, atraviesa ya a siete generaciones. Dicho proceso se ha traducido en retos, errores y problemas que, con imaginación y persistencia, han sabido resolver. Los zapatistas ensayan una alternativa que contempla tanto la contradicción capital-trabajo como la contradicción capital-naturaleza, pero también a las dominaciones de raza, género y edad.

Ese cambio material y cultural en las comunidades mayas zapatistas bien podría definirse como un cambio revolucionario, en el sentido en que recupera los medios de producción - la tierra-, elimina al aparato burocrático y construye “buen gobierno” desde el mandar obedeciendo, y expulsa al aparato represivo del Estado de sus territorios y construye un pueblo-ejército, un “ejército que quiere dejar de serlo”.

Crítica a la visión capitalista del desarrollo

En julio de 2018 Douglas Rushkoff, uno de los principales teóricos del *cyberpunk* y colaborador de medios como *Times* o *New York Times*, publicó un escalofriante texto que fue traducido al español bajo el título “La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco”. En él Rushkoff contó cómo durante 2017 fue invitado a conversar con cinco *super-ricos* sobre el “futuro de la tecnología”. Mientras transcurría la conversación, los interlocutores de Rushkoff fueron mostrando sus verdaderas preocupaciones:

se preparaban para un futuro digital que tenía bastante más que ver con la intención de trascender la condición humana y protegerse del peligro real y presente del cambio climático, el aumento de los niveles del mar, los grandes flujos migratorios, las pandemias globales, el pánico nacionalista o el agotamiento de los recursos que con la construcción de un mundo mejor. Para ellos,

el futuro de la tecnología en realidad consiste en una cosa: la capacidad de huida.²³

A pesar del incalculable poderío de los negacionistas del cambio climático, grandes sectores de la humanidad se preocupan cada vez más por las amenazas y consecuencias de la acción humana sobre la naturaleza. Desde las ciencias los aportes de colectividades, como el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) y de otros grupos pertenecientes casi siempre a universidades o a organizaciones de la sociedad civil, han ayudado a comprender mejor el problema. En la difusión de la gravedad de las amenazas para la vida humana y no humana, personas de las ciencias, de los medios de comunicación y activistas sociales han hecho una gran labor para ayudar a visibilizar esta emergencia poco atendida en el pasado. El surgimiento de figuras como Greta Thunberg o de movimientos globales como el de Viernes por el Futuro, son prueba de que la agenda sobre el cambio climático está ganando terreno. Es en este contexto que las luchas de los pueblos originarios toman una característica particular: aportan, desde una mirada histórica, compleja y comunitaria, una lectura multidimensional de la problemática, al tiempo que comparten experiencias de resistencia y prácticas concretas para imaginar alternativas.

Dentro de esas resistencias en México encontramos las de los pueblos mayas organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y las de los pueblos que se articulan en el Congreso Nacional Indígena (CNI).²⁴ Para estos

²³ Douglas Rushkoff, “La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco”, en *CTXT. Contexto y acción*, 01 de agosto de 2018.

²⁴ A la Cuarta Asamblea Nacional entre el CNI-CIG y EZLN acudieron los pueblos afromexicano, binizaa, chinanteco, chol, chontal, comca’ac, hñahñu, kumiai, mam, maya, mayo, mazahua, me’phaa, mixe, mixteco, nahua, náyeri, purépecha, quiché, rarámuri, téenek, tepehuano, tohono O’odham, tojolabal, totonaca, tseltal, tzotzil, wixárika, yaqui, zoque, chixil y cañari.

actores lo que existe es una guerra del sistema capitalista contra la *madre Tierra*:

Entonces vemos que el capitalismo tiene declarada, en primer lugar, una guerra en contra de nuestra madre Tierra, y que su lógica de generar ganancias a costa del despojo y la destrucción de la Tierra, a costa de la explotación y la violencia en contra de millones de seres humanos, es la forma de ser de este sistema. El capitalismo ve a nuestra madre Tierra como una cosa que se puede tomar y apropiar, se puede explotar, violar y aprovechar sin medida, se puede partir en pedazos, se puede destruir y no pasa nada; entonces el capitalismo va en contra de la vida humana en este planeta.²⁵

Para el EZLN y el CNI la emergencia actual es resultado de un sistema histórico, basado en la acumulación de poder y de riquezas, que organiza mayoritariamente la vida y el trabajo. Este sistema tiene uno de sus puntos de partida en el genocidio y sometimiento que trajo la conquista de América. Esta lectura encuentra interesantes intersecciones con algunas de las aportaciones más relevantes hechas desde las ciencias. Para Crutzen,²⁶ Premio Nobel de química en 1995, el “antropoceno” —etapa en el que la humanidad adquirió la capacidad de ser una “fuerza geológica”, es decir, una fuerza terrestre interna equivalente a los volcanes o los sismos—, comenzó con la Revolución Industrial, periodo que causó un despunte considerable en la emisión y concentración de gases de efecto invernadero. Por su parte, el IPCC²⁷ calcula que como resultado de la utilización desmedida de energías fósiles que producen grandes cantidades de dióxido de carbono (CO₂), de 1880 a 2012 la temperatura media mundial aumentó 0.85 °C, provocando que los océanos se hayan calentado, las

²⁵ Congreso Nacional Indígena, “La guerra capitalista”, 17 de septiembre de 2017.

²⁶ Paul J. Crutzen, “The Anthropocene: The current human-dominated geological era”, en *Pontifical Academy of Sciences*, Acta No. 18, 2006, pp. 199-293.

²⁷ IPCC, *Quinto Informe de Evaluación*, 2014.

cantidades de nieve y hielo hayan disminuido y el nivel del mar haya subido. Con sus matices y diferencias, el vínculo entre cambio climático y capitalismo está implícito en los saberes de los pueblos y los aportes desde las ciencias. Sin embargo, para los pueblos originarios se trata de algo más que un diagnóstico o de tomar conciencia sobre esta emergencia global. Para ellos se trata de una cuestión de vida o muerte, pues son ellos y sus territorios los que viven las principales consecuencias negativas, y también son ellos, como pueblos y como personas, los que están siendo asesinados y desaparecidos por defender sus territorios ante el despliegue de los proyectos y megaproyectos del sistema capitalista.

“La naturaleza es una pared elástica que multiplica la velocidad de las piedras que le arrojamos. La muerte no regresa en la misma proporción, sino potenciada. Hay una guerra entre el sistema y la naturaleza. Esa confrontación no admite matices ni cobardías. O se está con el sistema o con la naturaleza. O con la muerte, o con la vida”.²⁸ Estas frases, tomadas del cuaderno de apuntes del Gato-Perro, uno de los personajes del subcomandante zapatista Galeano, resumen bien la posición del EZLN y el CNI. Si en el pasado las izquierdas concentraron sus tácticas y estrategias en la contradicción entre trabajo y capital, hoy el discurso de los y las zapatistas y sus círculos afines invitan a mirar otras opresiones, como el patriarcado y el racismo, partiendo de una disputa que parece fundamental: naturaleza *vs.* capital, vida *vs.* muerte.

En su crítica al sistema, los pueblos originarios del EZLN y el CNI cuestionan y desmitifican las ideas de progreso y desarrollo: ¿Progreso y desarrollo para quién y a costa de qué? ¿Cuál es el modelo de desarrollo que quieren y necesitan los pueblos? ¿El progreso y el desarrollo deben estar siempre asociados al despojo, a la destrucción de la naturaleza y al asesinato de las comunidades originarias? En el contexto de la

²⁸ Subcomandante Insurgente Galeano, “Sonata para violín en sol menor: DINERO”, en *Enlace Zapatista*, 15 de agosto de 2019.

actual emergencia climática, ¿Cómo podemos imaginar un progreso y un desarrollo distintos a los hegemónicos?

Al respecto, Francisco López Bárcenas escribe:

Quando los pueblos indígenas defienden sus territorios y su patrimonio cultural, lo que están defendiendo es su propia forma de vida, como ellos la entienden, con sus tiempos, sus formas de organización, su relación con la naturaleza. La lucha de los pueblos indígenas no es, como se pretende hacer creer, porque quieran seguir en el atraso, sino porque el tipo de desarrollo que les proponen afecta profundamente su existencia y su futuro.²⁹

¿Qué hacer? ¿Cómo iniciar la construcción de un mundo mejor?

Sumak kawsay en quechua. *Suma qamaña* en aymara. *Lekil Kuxlejal* en tseltal. *Utz K'aslemal* en maya k'iche. *Nānde reko* en guaraní. *Jlekilaltik* en tojolabal. Éstos son conceptos utilizados en distintas lenguas para referirse a formas de vida asociadas con la libertad, con la justicia, con la dignidad. Todas ellos se enuncian desde un *ser en común*, desde ese *nosótrico* tojolabal que tanto sedujo a Carlos Lenkersdorf. Cada uno de estos conceptos responde a cosmovisiones propias de los pueblos. Por ello la diversidad es un rasgo fundamental de todo proceso de articulación. El subcomandante Moisés lo expresó de la siguiente forma en diciembre de 2014:

No hay un solo camino. No hay un paso único. No tiene el mismo modo quien camina y lucha. No es uno el caminante. Son diversos los tiempos y los lugares y muchos los colores que brillan abajo y a la izquierda en la tierra que duele. Pero el destino es el mismo: la libertad. La Libertad. LA LIBERTAD.³⁰

²⁹ Francisco López Bárcenas, “Cabañuelas”, en *La Jornada*, 04 de diciembre de 2019.

³⁰ Subcomandante Insurgente Moisés, “Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, en *Enlace Zapatista*, 01 de enero de 2015.

En su texto *De Karl Marx a Emiliano Zapata: La dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales*,³¹ Michael Löwy, uno de los principales difusores del eco-socialismo, hizo un recorrido sobre los y las marxistas que han retomado esta crítica dialéctica al progreso: Marx, Luxemburgo, Lenin, Trotsky, José Carlos Mariátegui, Walter Benjamin, para terminar apuntando que movimientos como el EZLN y otros de inspiración comunitaria, se han liberado de la fe en el progreso lineal y “el culto ciego a las fuerzas productivas y del eurocentrismo”,³² por lo que son herederos de esa dialéctica marxiana del progreso.

Conclusiones

Hace varios años ya que Mariátegui escribió: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoeuropeo. He aquí una misión digna de una generación nueva”.³³ No sé propiamente si el zapatismo es una expresión de ese socialismo indoeuropeo que en otras regiones de Nuestra América se ha reivindicado así abiertamente. Lo que sí queda claro es que los y las zapatistas son la creación de algo nuevo. En eso nuevo que es el zapatismo, como teoría y como práctica, ha enriquecido a las luchas de los y las de abajo contra el capitalismo. Ya sea ayudando a la forja de una nueva etapa de *internacionalismo crítico anticapitalista*, o contribuyendo a visibilizar las particularidades de las luchas de los pueblos

³¹ Michael Löwy, “De Karl Marx a Emiliano Zapata: La dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales”, en *Ecología política*, núm. 10, 1996, pp. 97 – 105.

³² *Ibidem*, p. 105.

³³ J.C. Mariátegui, “Aniversario y Balance”, en *Amauta*, núm. 17, septiembre 1928, Ideología y Política, Biblioteca Amauta, Lima, 1971, p. 249.

originarios o propiciando un debate abiertamente anticapitalista en nuestro tiempo, el EZLN es sin duda un referente mundial, un movimiento que se reinventa constantemente, que adopta del pasado lo que le es útil para entender, luchar y construir alternativas en el mundo de hoy. Un movimiento que sabe que el sistema capitalista no se puede reformar, educar, atenuar, limar, domesticar o humanizar, y que sabe que “la supervivencia de la humanidad depende de la destrucción del capitalismo”.

REFERENCIAS

Aubry, A, “El sujeto y el objeto en las ciencias sociales o las otras ciencias sociales”, en *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, 2010. Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/479trabajo.pdf

Baschet, Jérôme, “Los zapatistas: ¿‘ventriloquía india’ o interacciones creativas?”, en *Istor: revista de historia internacional*, año VI, núm. 22, otoño de 2005, pp. 110-128.

Boron, Atilio, “La selva y la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del zapatismo”, en *Observatorio Social de América Latina*, núm. 4, junio, 2001, pp. 177 -186.

Castellanos, Laura, *México armado 1943-1981*, Ediciones Era, México, 2008.

Ceceña, A., B. Arditi, C. Albertani, *et. al. Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, México, 2011.

Congreso Nacional Indígena, “La guerra capitalista”, 17 de septiembre de 2017. Disponible en: <https://www.congreso-nacionalindigena.org/2017/09/17/la-guerra-capitalista/>

Crutzen, Paul. J., “The Anthropocene: The current human-dominated geological era”, en *Pontifical Academy of Sciences*, Acta No. 18, 2006, pp. 199-293.

Davis, Angela, *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid, España, 2005.

EZLN, “Travesía por la vida. ¿A qué vamos?”, en *Enlace Zapatista*, 27 de junio de 2021. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/06/27/la-travesia-por-la-vida-a-que-vamos/>

EZLN, “Una declaración... por la vida”, en *Enlace Zapatista*, 01 de enero de 2021. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primer-parte-una-declaracion-por-la-vida/>

EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, en *Enlace Zapatista*, junio de 2005. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

EZLN, *Documentos y comunicados 1*, Ediciones Era, México, 1995.

EZLN, *Documentos y comunicados 2*, Ediciones Era, México, 1995.

EZLN, *Documentos y comunicados 3*, Ediciones Era, México, 1997.

EZLN, *Documentos y comunicados 4*, Ediciones Era, México, 2003.

EZLN, *Documentos y comunicados 5*, Ediciones Era, México, 2003.

EZLN, *Crónicas intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*, Planeta Tierra, Montañas del sureste mexicano, Chiapas, México, 1996.

EZLN, “Ley Revolucionaria de Mujeres”, en *Enlace Zapatista* 31 de diciembre de 1993. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>

Garavito Elía, Rosa Albina, “Un nuevo sujeto social: los zapatistas del siglo XXI”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional Imperio y Resistencias: dominación, migración, resistencias y alternativas. UAM, Unidad Xochimilco, División

de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2005. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa6/Rosa%20Alvina%20Garavito%202.pdf>

García de León, A., *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Ediciones Era, México, 2002.

Gilly, A., et al., *Discusiones sobre la historia*, Taurus, México, 1997.

González Casanova, Pablo, *Sociología de la Explotación*, Siglo XXI Editores, México, 1969.

González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, Ediciones Era, México, 2008.

González Casanova, Pablo, *Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1985.

González Casanova, Pablo, *La nueva metafísica y el socialismo*, UNAM, México, 1982.

González Casanova, Pablo, *El poder al pueblo*, Océano, México, 1986.

González Casanova, Pablo, “Colonialismo interno. [Una redefinición]”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González, (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, C CLACSO, Argentina, 2006, pp. 409-434.

González Casanova, Pablo, “Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”, en J. Moguel, (coord.), *Los caminos de la izquierda*, Casa Juan Pablos, México, 2004.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, España, 2004.

Hernández, Luis, *Chiapas: la guerra y la paz*, ADN, México, 1996.

Hobsbawm, E., *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Crítica, Barcelona, 2010.

Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Grijalbo, Argentina, 1998.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2002.

Holloway, John, “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”, en *Observatorio Social de América Latina*, núm. 4, junio, 2001, pp. 171 -176.

IPCC, *Quinto Informe de Evaluación*, 2014. Disponible en: <http://www.un.org/es/sections/issues-depth/climate-change/index.html>

Klein, H., “Peasant Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712”, en *Pacific Historical Review*, núm. 3, vol. 35, agosto, 1996, pp. 247-266.

Le Bot, Yvon, *El sueño zapatista. Entrevistas con el Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, España, 1997.

López Bárcenas, Francisco, “Cabañuelas”, en *La Jornada*, 04 de diciembre de 2019.

López y Rivas G., y Gabriel, L., (coords.), *Autonomías Indígenas en América Latina*, Plaza y Valdés, México, 2005.

Löwy, Michael, “De Karl Marx a Emiliano Zapata: La dialéctica marxiana del progreso y la apuesta actual de los movimientos eco-sociales”, en *Ecología política*, núm. 10, 1996, pp. 97 – 105.

Mariátegui, J.C., *Ideología y Política*, Biblioteca Amauta, Lima, 1971.

Marx, K. y F. Engels, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Cuadernos de pasado y presente, México, 1977.

Marx, K. y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones de cultura popular, México, 1975.

Marx, K. y F. Engels, *Ideología alemana*, Ediciones cultura popular. México, 1974.

Marx, K., F. Engels, y V. I. Lenin, *La comuna de París*, Akal, Madrid, 2010.

Miriam. “Trabajo de las compañeras”, en *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”*, Chiapas, México, 2013.

Nazario. “Trabajos para la resistencia”, en *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”*, Chiapas, México, 2013.

Pitarch Ramón, Pedro. “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia”, en *Istor: revista de historia internacional*, año V, núm. 17, verano de 2004, pp. 95-132.

Romero, Raúl, “Karla Marx, la zapatista. apropiaciones del marxismo en la Selva Lacandona”, en Nayar López Castellanos y Néstor Kohan, (coordinadores), *Resistencias y Alternativas en el Sur Global*, La Biblioteca, México, 2022, pp. 105 – 126.

Romero, Raúl, “Ensayo del otro mundo posible”, en *25 años de movimiento zapatista: desde el desencanto a la digna rabia. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, núm. 27, 2019, pp. 22 – 31. Disponible en: http://laoms.org/wp-content/uploads/2019/05/onteaiken27_POMA_GRAVANTE.pdf

Romero, Raúl, “Autonomía y Desarrollo Autosostenible en el Neozapatismo. Caminos para la emancipación”, en Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coord.), *Movimientos Sociales en México. Apuntes teóricos y estudios de caso*, UAM-A, México, 2017.

Rovira, G., *Sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, Ediciones Era, México, 2008.

Rushkoff, Douglas, “La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco”, en *TXT. Contexto y acción*, 01 de agosto de 2018. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20180801/Politica/21062/tecnologia-futuro-ricos-pobres-economia-Douglas-Rushkoff.htm>

Scott, J., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 2007.

Subcomandante Insurgente Galeano, “Sonata para violín en sol menor: DINERO”, en *Enlace Zapatista*, 15 de agosto de 2019. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/15/sonata-para-violin-en-sol-menor-dinero/>

Subcomandante Insurgente Galeano, “La genealogía del crimen”, en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista Tomo I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, México, 2015.

Subcomandante Insurgente Moisés, “Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, en *Enlace Zapatista*, 01 de enero de 2015. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/>

Subcomandante Insurgente Marcos, “Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo. Segundo Viento: un digno y rabioso empeño”, en *Enlace Zapatista*, 3 de enero del 2009. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/03/segundo-viento-un-digno-y-rabioso-empeno-mesa-del-3-de-enero/>

Subcomandante Insurgente Marcos, “Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría”, en *Enlace Zapatista*, 13 de diciembre de 2007. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>

Subcomandante Insurgente Marcos, “Según nuestro calendario, la historia del EZLN, previa al inicio de la guerra, tuvo 7

etapas”, en *Enlace Zapatista*, 10 de noviembre de 2003. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/11/10/subcomandante-marcos-segun-nuestro-calendario-la-historia-del-ezln-previa-al-inicio-de-la-guerra-tuvo-7-etapas/>

Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Centro de Información y Análisis de Chiapas, México, 2002.

Subcomandante Insurgente Marcos, Entrevista con Gabriel García Márquez y Roberto Pombo”, en *Enlace Zapatista*, 25 de marzo de 2001. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/25/entrevista-con-gabriel-garcia-marquez/>

Subcomandante Insurgente Marcos, “Intervención en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo”, en *Enlace Zapatista*, 30 de julio de 1996. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/07/30/subcomandante-marcos-intervencion-en-el-i-encuentro-intercontinental-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>

Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Random House, México, 2013.

Thibaut, E. y G. Almeyra, *Zapatistas. Un nuevo mundo en construcción*, Editorial Maipue, Argentina, 2006.

Trotsky, León, *Sobre la liberación nacional*. Colombia: Editorial Pluma, Colombia, 1980.

Valdez Gutiérrez, Gilberto, “Planeta Tierra: movimientos antisistémicos”, *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry*, CIDECI, Chiapas, México, 2007, pp. 77–109.

VV. AA. *Memorias del Primer Coloquio Internacional In memoriam Andrés Aubry: “Planeta Tierra, movimientos antisistémicos”*. Chiapas, México: Universidad de la Tierra, 2009.

FUNDAMENTOS ÉTICOS Y PERFIL DEL ECOMUNITARISMO

Sirio López Velasco*

Los fundamentos éticos del Ecomunitarismo.

Forma y contenido de las normas éticas

La Ética y la moral se ocupan del contenido y la forma de las respuestas que damos a la pregunta “¿qué debo hacer?”. Pero ambas no responden a dicha pregunta de la misma forma. He dicho que la diferencia se basa en un criterio lingüístico simple: mientras que la Moral se contenta con respuestas de la forma “debo hacer tal cosa”, o, “no debo hacer tal cosa”, la Ética va más allá y nos embarca en la difícil tarea de las justificaciones; por eso sus respuestas son del tipo “debo hacer tal cosa, porque...”, o, “no debo hacer tal cosa, porque...”; y conste que después de ese “porque” va un enunciado sobre cuya verdad podemos discutir. Así digo que una norma ética está constituida por una obligación, seguida del conectivo “porque”, seguido de un enunciado discutible en términos de verdad o falsedad. He llamado a esa estructura de las normas éticas un Cuasi-Razonamiento Causal (CRC).¹ Y la gramática de un CRC es la siguiente: si se acepta la verdad del enunciado que sigue al “porque” y da soporte a la obligación que precede

* Fue militante del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T). Es Dr. en Filosofía y diplomado en Lingüística por la Université Catholique de Louvain, Bélgica y profesor jubilado de la Universidad Federal de Rio Grande (FURG) de Brasil donde ayudó a crear la Maestría y el Doctorado en Educación Ambiental. Realizó un Posdoctorado en Filosofía en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en Madrid, España.

¹ Ver Sirio López Velasco, *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, Ed. Nova Harmonia, S. Leopoldo, 2003.

al “porque”, entonces queda legitimada tal obligación; pero si se considera falso a tal enunciado, entonces la referida obligación queda derogada por vía argumentativa. Así, toda persona, por su apreciación cognitivo-argumentada de lo que sea verdadero o falso (en lo que respecta al enunciado considerado que haga parte de un CRC) puede decidir (y ponerse de acuerdo con otra sobre ello), si la obligación que encabeza ese CRC es éticamente legítima o no.

En otras palabras, por su propia estructura las expresiones éticas tienen la capacidad de superar (al menos dentro del mismo horizonte cultural, y aquí pienso en el llamado horizonte “occidental”) el “relativismo moral” y el “subjektivismo moral”, al poder definir, en base a lo que se juzgue verdadero o falso para el caso en cuestión, lo que constituye una obligación legítima y lo que no.

O sea, que si ciertas personas (aún pertenecientes al mismo horizonte cultural) en el terreno moral puedan divergir sin posibilidad de llegar a un acuerdo sobre lo que constituye una obligación legítima o no, sí pueden llegar a un acuerdo cuando dialogan al modo ético, o sea, examinando la verdad o falsedad del enunciado que da soporte a la obligación del CRC de que se trate.

Ahora, resulta claro que lo que juzgamos verdadero o falso cambia con nuestros conocimientos y experiencias; de ahí que lo que es éticamente legítimo para nosotros y nuestros interlocutores, también está sometido a ese proceso de cambio.

O sea, las normas éticas (que pueden ser numerosísimas, en rigor infinitas), por la estructura que las caracteriza en mi propuesta, tienen la propiedad de no ser dogmáticas (o sea prisioneras de algún dogma incuestionable) ni estáticas (o sea inmutables para siempre), sino, por el contrario, argumentativamente renovables según lo que consideremos (discutiendo con los otros) verdadero o falso (referente al enunciado que en un dado CRC pretende dar soporte a una obligación ética). Ello distingue a las normas éticas de las normas morales, que

en la simplicidad del “debo” o “no debo”, son incapaces de enfrentar y vivir esta dinámica.

Ahora, de inmediato agrego que hay tres normas éticas fundamentales que podemos deducir argumentativamente de la gramática profunda de la pregunta que insta la Ética, a saber, “¿Qué debo hacer?”. Aquí sigue la deducción de las mismas en forma simplificada y sin explicitar/detallar todas sus herramientas técnicas.

La primera norma fundamental de la Ética

La felicidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?” está condicionada por la posibilidad que tengamos de escoger entre por lo menos dos alternativas de acción. (Si tal opción no existiera, la pregunta carecería de sentido, pues la acción posible sería solo una e inevitable). Ahora, escoger entre dos alternativas de acción supone libertad de decisión. Así, la libertad de decisión es una condición para que el sujeto realice de forma feliz² el acto de habla “¿Qué debo hacer?” y está implícita en la gramática de ese acto.

Puedo por tanto, decir:

a) Yo tengo libertad de decisión es condición de yo puedo realizar más de una acción.

b) Yo puedo realizar más de una acción es condición de yo pregunto “¿Qué debo hacer?”.

c) [porque el operador de “condicional” respeta la propiedad de transitividad] yo tengo libertad de decisión es condición de yo pregunto “¿Qué debo hacer?”.

d) Yo quiero hacer la pregunta “¿Qué debo hacer?” (en una realización “feliz”).

Y por ese procedimiento deduzco la primera norma de la ética que reza:

² John Austin, *How to do things with word*, Clarendon Press, London, 1962.

DEBO LUCHAR PARA ASEGURAR MI LIBERTAD DE DECISIÓN PORQUE YO LUCHO PARA ASEGURAR MI LIBERTAD DE DECISIÓN ES CONDICIÓN DE YO HAGO LA PREGUNTA “¿QUÉ DEBO HACER?” DE FORMA FELIZ.

Esta norma es el fundamento ético de toda crítica a cualquier instancia de falta de libertad de decisión, particularmente cuando ella resulta de relaciones alienadas con los otros y/o conmigo mismo. Esta norma es un principio ético lingüístico-trascendental (porque es deducida mediante el operador de “condicional” de la gramática de la pregunta que instaura la Ética), y es también un principio deontológico-normativo que opera como fundamento de la crítica y de la tentativa histórica de superación de la ausencia (y de la ilusión) de la libertad individual de decisión.

El individuo que acepta-quiere producir instancias felices de la pregunta “¿Qué debo hacer?” está implícitamente comprometido con el obligatorio estipulado en la primera parte de la primera norma. Y si esta persona descubre más tarde que su libertad de decisión está limitada y/o que no se ha esforzado para lograrla, entonces re-descubre en su dimensión histórica el obligatorio que le exige que luche para superar tal limitación.

Ahora si intuimos negativamente la “libertad individual de decisión” como siendo aquella en la que el individuo actúa con independencia de toda interferencia ajena que no sea conocida y deliberadamente querida, nótese que, en función de la condición humana (que es una condición social/comunitaria y de la que hacen parte las pulsiones inconscientes), podemos decir que talvez nunca una instancia de la pregunta “¿Qué debo hacer?” será (plenamente) “feliz”; pero al mismo tiempo debemos constatar que esa pregunta es el “lugar” de la instauración-reafirmación de nuestra libertad individual de decisión y de la lucha por conseguirla. En especial, en el contexto capitalista actual, queda claro a la luz de múltiples constataciones que resulta equivocado acompañar a muchos pensadores y manuales de Filosofía que proclaman que “el

hombre es libre”; la propia lucha de “liberación” presupone por su nombre que el ser humano no es libre; pero esa lucha se fundamenta en la norma ética que acabamos de deducir y que prescribe y reabre a cada pregunta “¿Qué debo hacer?” la obligación de bregar por la libertad de decidir.

La segunda norma fundamental de la Ética

Ahora la cuestión es la siguiente: “¿Es ilimitada la libertad individual de decisión amparada por la primera norma de la ética?”.

Inspirado en Karl-Otto Apel³ y en Oswald Ducrot,⁴ propongo que la gramática del acto de “preguntar” incluye como condición de su “felicidad” los dos principios siguientes:

a) el individuo que formula una pregunta, cree que su interlocutor responderá a la misma diciendo lo que piensa ser lo verdadero o lo correcto;

b) el individuo que formula una pregunta asume con ese acto una actitud de búsqueda colectiva y consensual de lo verdadero o de lo correcto. (Nótese que la violación de cualquiera de estos principios es posible, pero en esa ejecución la pregunta en cuestión, no será “feliz”).

A estos principios agrego yo la exigencia de que cuando se realiza a nivel ético la pregunta “¿Qué debo hacer?” la respuesta debe revestir la forma de un Cuasi-Razonamiento Causal.

La aplicación del segundo principio (“b” aquí arriba) a la pregunta “¿Qué debo hacer?” la descubrí en la siguiente experiencia concreta; en un ómnibus repleto una señora más que preguntar a su interlocutora, se preguntó angustiada qué debía hacer con un marido que le era reiteradamente infiel; y

³ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1973.

⁴ Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Ed. Hermann, Paris, 1972.

para su sorpresa al cabo de pocos minutos todo el ómnibus estaba opinando, y en las más diversas direcciones, sobre qué debería hacer, dándole diversas razones.

Esa experiencia deja claro que cualquier individuo que formula (aunque sea por un gesto que la vehicula) la pregunta “¿Qué debo hacer?” está abriendo por ese acto la puerta a la participación opinante, en carácter de interlocutor válido, a cualquier persona que entienda la interrogación.

A tal punto eso es así que incluso cuando estando solo en mi cama me pregunto sobre lo que debo hacer, sopeso eventuales opiniones ajenas (de familiares, amigos, enemigos, etc.). De lo dicho se deduce la segunda norma de la Ética, que reza:

DEBO BUSCAR CONSENSUALMENTE UNA RESPUESTA A CADA INSTANCIA DE LA PREGUNTA “¿QUÉ DEBO HACER?” PORQUE YO BUSCO CONSENSUALMENTE UNA RESPUESTA A CADA INSTANCIA DE LA PREGUNTA “¿QUÉ DEBO HACER?” ES CONDICIÓN DE LA PREGUNTA “¿QUÉ DEBO HACER?” ES FELIZ.

Esta norma traza los límites éticamente legítimos del ejercicio de la libertad individual de decisión amparada por la primera norma.

Pienso que las personas que defienden el disenso contra el consenso están confundidas. En primer lugar, llamo la atención hacia el hecho de que hacer una conferencia o escribir un artículo o un libro para defender la importancia del disenso es una prueba irrefutable de la búsqueda del consenso que es inmanente al discurso argumentativo, porque mediante esas manifestaciones lo que se pretende es crear consenso sobre la importancia del disenso. Creo que consenso y disenso están en una relación donde uno se transforma en el otro, vale decir, en una relación dialéctica. Si busco el consenso es porque estoy en el disenso. Mas, especialmente en el caso de las normas éticas, el consenso es siempre provisorio y puede transformarse en disenso a cada instante, bastando para eso que venga

a ser falseado argumentativamente el enunciado que da sustentación al obligatorio que las integra. Así, las normas de la ética son históricas y la Historia está siempre abierta.

Ahora, volviendo a la segunda norma, hay que decir que ella confirma la primera en el sentido de que debemos luchar por un orden comunitario, en la cual todas las personas sean lo más libres que sea posible en sus decisiones individuales consensualmente establecidas (y creadas y recreadas a cada instante mediante discusión argumentativa). Y de inmediato agregó que la realización cotidiana y generalizada de esa segunda norma supone la superación de las sociedades de clases, y en este momento histórico del capitalismo dominante en el planeta, porque en toda sociedad de clases la clase dominante (hoy la capitalista) no se aviene al consenso sino que quiere imponer su voluntad. Por eso solo vemos posible en el Ecomunitarismo la realización cotidiana y generalizada de la segunda norma fundamental de la Ética.

La tercera norma fundamental de la Ética

Austin dice que una regla de felicidad de los actos lingüísticos es la que estipula que debe existir, como instancia socialmente aceptada, el procedimiento al que se apela en el acto de lenguaje de que se trate.⁵

Sobre esa base pregunto: ¿Cuáles son las condiciones de existencia de la pregunta “¿Qué debo hacer?” En primer lugar, debe existir el acto lingüístico de la pregunta. Pero, a la luz de los actuales conocimientos científicos y de las reglas de felicidad elucidadas por Austin, para que exista tal acto, es necesaria la existencia del lenguaje humano. Éste a su vez apunta hacia la existencia de un ser humano capaz física y psicológicamente de usar tal lenguaje.

⁵ Austin, *How to do*, 1962.

Y es sabido que ciertas alteraciones del medio ambiente, por ejemplo, ciertas radiaciones que afecten al feto, harán que ese ser humano no sea capaz de usar en plenitud tal lenguaje, y en especial de entender y hacer de forma plenamente feliz la pregunta que instaura la Ética (y de actuar conscientemente en conformidad a las respuestas para la misma).

De ahí se concluye que es condición de posibilidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?” en una realización feliz, la existencia de un medio ambiente (natural y creado) que tenga la “salud” necesaria, para no interferir negativamente en la salud del ser humano, y en lo que aquí discutimos, en lo relativo a su capacidad para entender y formular la pregunta fundante de la Ética. (Referida al medio ambiente la “salud”, ampliando el sentido que le da la Organización Mundial de la Salud a ese concepto, debe ser entendida, respectivamente, como el estado sistémico de equilibrio biológico normal/promedio, antes o independiente de cualquier interferencia humana, de cualquier elemento o sistema vivo no humano, y como el estado físico-químico normal/promedio de cualquier elemento o sistema abiótico, antes o independientemente de cualquier interferencia humana).

Y llegado a este punto puedo proponer el siguiente argumento:

Premisa 1: La Naturaleza no humana que me rodea es sana es condición de yo soy un ser humano sano.

Premisa 2: Yo soy un ser humano sano es condición de yo entiendo/formulo de manera feliz la pregunta “¿Qué debo hacer?”

Conclusión: Yo soy un ser humano sano y la Naturaleza no humana que me rodea es sana son condiciones de yo entiendo/formulo con felicidad la pregunta: “¿Qué debo hacer?” Y así encontramos la tercera norma de la Ética, que reza:

DEBO PRESERVAR-REGENERAR UNA NATURALEZA HUMANA Y NO HUMANA SANA PORQUE YO PRESERVO-REGENERO UNA NATURALEZA HUMANA Y NO HUMANA SANAS ES

CONDICIÓN DE YO ENTIENDO/FORMULO CON FELICIDAD
LA PREGUNTA “¿QUÉ DEBO HACER?”.

La Ética y el concepto de “liberación”

Sobre la base de las tres normas de la Ética defino la Liberación como un proceso histórico de construcción de la libertad consensual de decisión acerca de nuestras vidas, a través de la discusión y de la lucha contra las instancias de dominación intersubjetiva y auto-represión alienada, y del cual hace parte la construcción de relaciones de carácter preservador-regenerador de la salud de los seres humanos (reconciliados entre sí) y del resto de la Naturaleza; o sea, que en su relación con la misma los seres humanos deben velar por la salud de la naturaleza no humana.

El Ecomunitarismo y algunas de sus dimensiones

Llamo “Ecomunitarismo” al orden utópico poscapitalista (nunca alcanzable, pero indispensable horizonte histórico, que funciona como una guía para que la acción cotidiana no vague sin rumbo definido) apoyado sobre la aplicación cotidiana de las tres normas básicas de la Ética, y mantenido mediante la postura de seres humanos en actitud permanente de liberación.

Breve resumen de las diversas dimensiones del Ecomunitarismo

El Ecomunitarismo se basa en la aplicación cotidiana de las tres normas éticas básicas (que nos exigen, respectivamente, luchar para garantizar nuestra libertad de decisión, realizar esa libertad en la búsqueda de consensos con l@s demás, y pre-

servar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana), y se estructura, entre otras, en la siguientes dimensiones interconectadas: a) una economía ecológica y sin patrones que funciona alimentada por energías limpias y renovables y aplica cotidianamente las 5 R (Reflexionar sobre qué planeta queremos legar a nuestros descendientes, Rechazar el consumismo y asumir voluntariamente la frugalidad ecológica, y Reducir, Reutilizar y Reciclar los insumos y residuos) para, en el marco de una conducta de frugalidad ecológica libremente asumida, aplicar el principio “de cada un@ según su capacidad y a cada una según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”; así se prescinde del dinero (porque los productos ya no son mercancías, sino solo valores de uso), y, por consiguiente, del salario (porque cada persona recibe lo acorde a sus necesidades de forma directa, sin mediación dineraria), y la jornada productiva de cada persona (que rotará en las funciones según sus vocaciones y capacitación) se reduce al menor tiempo posible (para que cada un@ dedique el resto de cada jornada a desarrollarse como individuo universal según sus vocaciones y al simple ocio que permite gozar de la vida, desde que no viole las tres normas éticas básicas), pues entre los seres humanos aptos no hay desempleados ya que y porque la tarea se reparte entre tod@s; consideramos que en esa economía las unidades productivas comunitarias indígenas (respetuosas de la Madre Tierra) y las cooperativas, cuando son verdaderas, son un complemento necesario a la propiedad estatal-pública de las empresas estratégicas controladas por l@s trabajadoras-es y la ciudadanía; b) una política de tod@s apoyada lo más posible en la democracia directa (en especial mediante asambleas, plebiscitos y referendos, hoy muy facilitados por medio de la internet); esa política incluye el mutuo aprendizaje y la cooperación mutuamente solidaria entre los pueblos y culturas de Abya Yala y del mundo; c) una educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada (tanto en la educación formal como en la no formal), para, entre otras cosas, hacer realidad la economía

y la política antes citadas; de esa educación hacen parte una educación sexual libertaria (que promueve el libre placer compartido de manera consensual, y combate el machismo y la homofobia, y también incluye la renuncia voluntaria a la sexualidad, como la practicó Gandhi), y una educación física formativa y cooperativa (que deja atrás al deporte competitivo y crematístico, predominante en el capitalismo); d) una comunicación simétrica que pone en manos de las comunidades los actuales monopolios u oligopolios mediáticos (de prensa escrita, radios, TVs, y/o en redes vía internet); y, e) una estética de la liberación que a tod@s proporciona los medios para crear arte y a tod@s educa para disfrutar de la vida, de la Naturaleza (humana y no humana, cuya salud debe ser preservada-regenerada como lo exige la tercera norma básica de la Ética) y de las artes.

*Detallando un poco algunas dimensiones del Ecomunitarismo.
La economía ecológica y sin patrones*

Advierto que aquí tengo en mente el llamado “trabajo productivo” y no el “de cuidados”, tan importante cuantitativa y cualitativamente en toda sociedad, y también en el actual capitalismo (donde es muy poco valorado). Si el “Trabajo” ejecutado-padecido en el capitalismo es actividad productiva alienada, por su modalidad clasista-asalariada, que, sometida al imperio de la “orden”, es el tormento diario del que se huye como de la peste tan pronto como surge la oportunidad, el No-Trabajo al que apostamos en el Ecomunitarismo es lo contrario de todo eso.

El No-trabajo es la instancia de expresión libre de las energías productivas en la cual las personas realizan alternadamente sus múltiples vocaciones. El tiempo diario y total de la faena será el mínimo posible, según lo exija la satisfacción de las necesidades comunitarias, y es de suponer que el mismo habrá de tender a cero (en especial gracias a los procesos de

automación y la equitativa distribución de las labores). Terminado ese lapso de tiempo, comienza el uso absolutamente libre, por decisión individual, de cada día y de la vida toda, para lo que se quiera, incluido el ocio, desde que no se violen las tres normas fundamentales de la Ética; piénsese, por ejemplo y entre otras posibilidades, en actividades comunitarias voluntarias, o en el cultivo de las artes y de los deportes formativos-cooperativos, y/o en el simple ocio que permite gozar la vida.

En el No-trabajo el desarrollo universal de los individuos es universal no sólo porque cada individuo se desarrolla multifacéticamente a partir de sus vocaciones y capacitaciones diversas (respetadas las exigencias puestas por las normas éticas), sino también porque ese proceso se realiza en y gracias a la interacción consciente existente entre cada individuo y el resto de los seres humanos a través del contacto de sus respectivas comunidades de vida.

Así se completa, en la negación de su actual existencia restringida porque no-consciente en el capitalismo, la aparición y perpetuación de individuos que producen su vida en interacción con el conjunto de los seres humanos. O sea, así se constituye el género humano como entidad real.

A partir del plano productivo local de cada comunidad y abarcando sistémicamente lo regional y lo planetario, se establece esa interacción universal consciente de los individuos.

Apoyados en ese plano y desbordándolo, se articula el conjunto de los intercambios individuales universales que no se caracterizan o no se caracterizan solamente como “productivos”, por abarcar aspectos vinculados, por ejemplo, a las relaciones de amistad.

Ambas dimensiones de esa interacción son ya hoy, desde el punto de vista técnico, perfectamente realizables, in situ y a distancia, en especial a través de los medios de transporte intercontinentales (cuyos actuales efectos contaminantes deberán ser eliminados o por lo menos minimizados drásticamente), como por las redes electrónicas y “multi-media” de comunicación (cuyos efectos ecológicos y en la

salud mental humana por posible adicción deberán ser minimizados).

Aclaremos ahora lo que catalogamos como “necesidades” puestas y resueltas por y en el desarrollo de los individuos universales. A veces esta cuestión ha sido abordada en base a una supuesta diferencia existente entre “necesidades legítimas” y “necesidades artificiales” (o sea, “falsas necesidades”) humanas.

Es evidente que la realidad del “consumismo capitalista” proporciona un cierto contenido pertinente a lo que parece designarse con las palabras “necesidades artificiales”. (El mismo Marx hizo uso de expresiones parecidas al tratar de la dinámica de producción-distribución-consumo vigente en la sociedad capitalista). Mas, cuando se pretende profundizar el análisis, la diferencia establecida se revela problemática bajo dos aspectos:

a) porque la “legitimidad” de ciertas necesidades a veces se interpreta, en oposición a lo “artificial”, como siendo “natural”, y,

b) porque esa diferencia supone un fundamento ético a partir del cual pueda afirmar su pertinencia.

En relación al primer aspecto hay que notar que el ser humano es precisamente aquella parte de la naturaleza que a través de la cultura transforma su naturaleza; dicho de otro modo, la especie humana es la parte de la naturaleza que se encuentra, en y a través de su devenir histórico, en permanente estado de auto-producción. De ahí que hablar de una “necesidad natural”, refiriéndose a los seres humanos sea incurrir en una equivocada visión inmovilista que contradice el carácter históricamente autopoietico de la especie humana; falsedad esta que se aproxima de un *non-sens*.

En lo referente al segundo punto, hago notar, además de la ausencia de todo fundamento ético explícito en Marx al aludir a la mencionada diferencia, que la cuestión de la “necesidad legítima” sólo puede ser encuadrada y resuelta a partir de

las tres normas éticas básicas trascendentalmente deducidas por nosotros anteriormente.

Ahora, obsérvese que las mismas no establecen una versión estática de cuáles son las “necesidades” que caben en sus límites y, al hacerlo, cobran “legitimidad”; al contrario, aquellas normas se comportan como fronteras flexibles en cuyo seno puede ser acogida como “necesidad legítima” toda carencia puesta por el desarrollo universal de los individuos que no transgrede la libre deliberación consensual con los otros y que no contraría la preservación-regeneración de una naturaleza (humana y no humana) sana.

El entendimiento entre los seres humanos y el desarrollo de la tecnología ecológicamente sustentable son los mecanismos que en cada momento histórico habrán de marcar los límites de lo que cabe admitir como “necesidad legítima” a ser atendida por y en la vida ecomunitarista.

Ahora bien: ¿cómo conciliar las vocaciones diversas con el conjunto de necesidades comunitarias que deben ser satisfechas en cierto nivel ya alcanzado y/o deseable (y que nunca debe cesar de ser mejorado, si no cuantitativamente, por lo menos cualitativamente, de cara a la búsqueda del Buen Vivir, que nunca debe ser confundido con la idea del “Progreso” glorificada por el capitalismo e incluso por el llamado “socialismo real”)?

La respuesta es: a través del acuerdo consensual de las y los productoras/es libres libremente asociad@s que contraen y renuevan periódicamente su pacto de convivencia. Una vez establecida la lista de necesidades y aquella de las disponibilidades vocacionales y tecnológicas, el acuerdo comunitario de No-Trabajo (establecido consensualmente y con todos los recursos computacionales necesarios) es el mecanismo de compatibilización entre ambas.

Ese acuerdo tanto en lo relativo al tipo como al tiempo rotativo de actividad, tiene por base la comunidad local (el distrito), pero se integra a los macro-acuerdos que abarcan

sucesiva y sistémicamente espacios mayores, hasta culminar en el planeta entero (y más allá, en los lugares extraterrestres donde haya, provisoria o definitivamente, seres humanos residentes).

Ese acuerdo planetario renovado periódicamente viene a sustituir la actual división mundial del trabajo generada de forma a-consensual y aleatoriamente a través de las Bolsas que se alternan para operar las 24 horas del día.

Para resolver el problema de las necesidades a las que no corresponden vocaciones, dos son los caminos: la distribución equitativa de la carga indeseada mediante faena rotativa, y la invención, mediante tecnología ecológicamente sustentable, de modalidades productivas que prescindan de la participación humana; y si se considera que una nueva invención tecnológica concreta no es ecológicamente recomendable, entonces cabe aplicar consensualmente en el caso considerado la referida distribución equitativa de cargas entre los humanos.

Nótese que si las ciencias éticamente fundamentadas (y si es preciso auto-censuradas a partir de la aplicación de las tres normas éticas fundamentales) y con responsabilidad ecológica son un pilar del No-Trabajo, como se puede imaginar a la luz de lo que ya fue dicho, el cultivo de las ciencias no será en el ecomunitarismo asunto de una “comunidad científica” como la existente en el capitalismo; pues es ahora una entre otras de las diversas actividades que una persona puede desarrollar en alternancia temporal con vistas a su libre expansión multilateral. Así se resuelve la unilateralización, que es sinónimo de pobreza humana, de los actuales científicos, al tiempo en que se acorta la distancia, por disolución de la actual comunidad científica compartimentada en el tejido social, entre los practicantes y los no practicantes de actividades caracterizadas como científicas; y estos últimos, sobre la base de una instrucción Ecomunitarista generalizada, tienden a desaparecer.

La dinámica “acuerdista” aquí descrita supone la eliminación de la “orden” del universo productivo (y social en general) y su sustitución por Cuasi-Razonamientos Causales (CRC) que establecen las obligaciones asumidas y operan en un contexto donde todo cargo de coordinación-fiscalización es electivo, revocable, y rotativo.

Al que le parezca engorroso este procedimiento le recuerdo que el mismo ya funciona cotidianamente en las “reglas” establecidas en los juegos de niños por los propios participantes.

En lo que respecta a la división comunitaria del producto (bienes y servicios) del No-Trabajo, el Ecomunitarismo se ajusta al lema que reza: “De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad” (recordando que ésta última está sometida al tamiz de las tres normas éticas básicas, y se evalúa respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad).

Una vez obtenidos los productos y servicios comunitariamente, su distribución también se hará comunitariamente. Un acuerdo semejante al “pacto de producción” establece el “pacto de distribución”, que es cronológicamente anterior al primero en la medida en que lo orienta en cantidad y calidad.

Así, el salario y el dinero han desaparecido de la historia humana y las necesidades individuales, a través de la familia (en la forma de ésta que subsista o se reconfigure), o directamente, son satisfechas a partir del “fondo económico comunitario”, sin ninguna mediación dineraria.

*Ecomunitarismo y breves notas sobre ecología,
pedagogía ambiental y erótica*

Basado en la tercera norma básica de la ética (que aquí resumo en la fórmula “Debo preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana porque yo preservo-regenero una naturaleza humana y no humana sana es condición de Yo hago

la pregunta “¿Qué debo hacer?”) el comportamiento ecomunitarista respecto de la naturaleza no-humana tendrá un carácter preservador-regenerador.

En términos concretos eso significa que la producción ecomunitarista reposa al máximo sobre recursos renovables, de forma a economizar lo más posible los recursos no-renovables, adaptándose al principio de las “Cinco R” que prescribe la Reflexión sobre qué planeta queremos para nosotros y nuestros descendientes, Rechazo del consumismo y adopción de la frugalidad ecológica voluntaria, y Reducción, Reutilización y Reciclaje de insumos y residuos. Esa producción tiene la permanente preocupación de evitar el despilfarro de los recursos finitos y la contaminación, admitiendo esta última solo provisoriamente cuando es reversible.

El conjunto de esa conducta será tema fundamental de la educación problematizadora ecomunitarista que en las instancias formales y no-formales habrá de caracterizar el panorama cultural-educativo del Ecomunitarismo.

Las bases de la teoría de tal educación se encuentran en Paulo Freire,⁶ donde la práctica pedagógica que él llamó “problematizadora” (contrapuesta a la “bancaria”, cómplice de la dominación), puede resumirse, incorporando mi perspectiva ética, en una dinámica en la que por lo menos dos sujetos en diálogo desvelan en por lo menos un referente las múltiples opresiones y devastaciones ambientales que los afectan, y se comprometen en un proceso de superación de tales opresiones y devastaciones, rumbo al Ecomunitarismo.

Nótese que el referente a propósito del cual los sujetos construyen conocimiento y una acción transformadora de liberación y ecológica no se limita a la clase de los objetos físicos, pudiendo ser también, por ejemplo, como “objeto” de conocimiento, el tipo de relaciones que unen-desunen a los

⁶ Paulo Freire, *Pedagogía do Oprimido*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970. En particular el Capítulo II.

sujetos en cuestión y aquél que éstos tienen con la naturaleza que los cerca.

Ese conocimiento a propósito del referente no será más que (acorde a las dos primeras normas fundamentales de la Ética) la serie de los consensos a los cuales los sujetos dialogantes pueden llegar sobre la base del ejercicio de la libertad individual de convicción y postura, que se enriquece con el develamiento crítico progresivo del referente. [Y cuando se dice “progresivo” no se entienda tal característica como siendo sinónimo de una acumulación sumatoria no-contradictoria, sino como proceso sometido a crisis de renovación, incluso de los fundamentos, como las descritas por Thomas Kuhn].⁷

Ahora bien, Freire situó la construcción del conocimiento al interior de la “praxis” que él definió como “la reflexión y acción de los hombres sobre el Mundo para transformarlo”. Por tanto, como la relación al referente no es solamente teórica, sino también práctico-transformadora, resulta que no sólo se transforman las opiniones de los sujetos acerca del referente, sino que también cambia el propio referente.

Y el cambio del referente no dejará de influenciar a los sujetos cognoscentes y a sus sucesores, al interior de una interacción de tipo “sistémica”, pero histórica. Ese cambio, acorde a lo exigido por la tercera norma fundamental de la Ética, abre la perspectiva ecomunitarista, en la cual la naturaleza no-humana ha sido des-privatizada y el ser humano ha superado la alienación en relación a sí mismo y en relación a los otros seres humanos y no humanos.

En el campo de la erótica destacamos que la primera norma de la ética ampara el autoerotismo de la masturbación, que debe ser desculpabilizada (en particular en la fase de maduración sexual de la pubertad y la adolescencia, pero también en la fase adulta), superándose así las conductas

⁷ Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1972.

alienadas de auto-represión y represión que causan grandes y duraderos traumas. La segunda norma ampara por igual tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales, pues lo que la ética exige es el consenso en el placer compartido, sin importar el sexo de los participantes. Al mismo tiempo la primera norma condena la relación sexual con cualquier sujeto que transitoria o durablemente esté incapacitado para ejercer la libertad de decisión exigida por la primera norma (tal es el caso de los niños, los animales y las personas bajo efecto de drogas o del alcohol consumido en cantidad excesiva). La tercera norma, reforzando la segunda y la primera, ampara toda conducta que, querida por los participantes, redunde en su bienestar (y por ende en su salud física y mental). La primera norma ampara la decisión de no procrear y por tanto los métodos anticonceptivos, bastando la opción de uno de los participantes para legitimarlos. Ahora, por último, nótese que la Ética (y aquí me lloverá la furia de buena parte del movimiento feminista) no ampara el aborto, pues tal práctica significa retirar del futuro adulto que es el blastocito, el embrión y el feto humanos, la libertad de decisión amparada por la primera norma para opinar sobre su existencia o no existencia. Simultáneamente, desde que el genoma humano ha sido descifrado, hay bases sólidas para sostener que hay un ser humano desde el mismo instante de la concepción, y no solo a partir de un determinado número de días, semanas o meses después de que la misma haya ocurrido. En tercer lugar y contrariando el manido argumento de buena parte del movimiento feminista que defiende el aborto diciendo que “la mujer debe tener libertad para disponer de su cuerpo”, lo que acabamos de decir revela que en la mujer embarazada no hay ya un solo cuerpo humano (el de ella), sino que hay dos (aunque el del blastocito/embrión/feto aún no sea un cuerpo de ser humano maduro). De manera menos rigurosa en el tema del aborto me mueve el siguiente razonamiento: porque no me agrada la idea de que pudieran

haber prescindido de mi existencia sin consultarme, no me siento con derecho de quitarle la existencia a un ser humano que aún es incapaz de opinar; e insistimos en que el debate sobre “cuándo empieza la vida humana”, para justificar/autorizar el aborto, está superado por la descripción del genoma humano, que determina, ya a partir de la fecundación, el carácter humano del nuevo ser.

La política de tod@s y la democracia ecomunitarista

Definimos la democracia, a partir de Lincoln, como el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Así a partir de las tres normas éticas fundamentales, consideraremos aspectos que se refieren (ora de forma combinada, ora de manera focalizada) a la organización y procedimientos de la democracia, en especial en formas directas, participativas y/o representativas, y a la satisfacción de las necesidades individuales (dentro de la frugalidad ecológica prescrita por la tercer norma fundamental de la ética) para el desarrollo de personas universales reconciliadas solidariamente con las demás y con la naturaleza no humana.

Gobierno del pueblo

El ecomunitarismo propone que la convivencia cotidiana sea regulada diariamente por Cuasi-Razonamientos Causales (CRC) que las y los ciudadan@s contraen y renuevan o modifican libremente y de forma consensual. Así las reglas de convivencia y las acciones comunes o que afectan a cada uno son establecidas y cambiadas argumentativamente, superando toda norma exógena pétrea, sea ella de carácter moral, religioso y/o del Derecho Positivo (todas ellas dimensiones humanas que irán siendo progresiva y pacíficamente abolidas en el proceso histórico de desalienación religiosa y profana). Esa

dinámica cotidiana obedece a la aplicación diaria de las dos primeras normas fundamentales de la ética, y sólo no pueden ser violadas en esos acuerdos las tres normas fundamentales de la ética, y otras que la comunidad eleve voluntariamente a ese nivel. En ese contexto, como es lógico, reina como forma política predominante la democracia directa, en la que cada miembro de la comunidad participa junto a los otros en la toma de decisiones de todos los asuntos en debate. Los medios informáticos y la internet permiten que esa dinámica abarque desde lo local hasta lo planetario, pues es fácil imaginar, cómo usando esos medios, cada ciudadan@ se informa, pregunta, interactúa en libres debates haciendo oír su opinión, y, finalmente, cuando se juzgue prudente el tiempo invertido, se proceda a decidir (idealmente mediante un consenso unánime, siguiendo la costumbre de las comunidades indígenas bolivianas, y en último caso, si no hubiera más remedio, mediante el voto de mayorías); más nótese que en este último caso, así como en los de consenso unánime, toda decisión será siempre provisoria, y podrá ser a cualquier momento cuestionada argumentativamente y rediscutida convenientemente, para llegar a una nueva decisión; y así sucesivamente. Esa dinámica de democracia directa (que amplía las experiencias ya habidas, por ejemplo en Suiza y en algunos países de Norteamérica) abarca desde temas locales hasta asuntos planetarios. En el nivel local es fácil imaginar a cada vecindario, barrio, distrito y/o municipio resolver de esa manera cuestiones relativas, por ejemplo, a su alimentación (producción-distribución-consumo), la pavimentación de las calles, la recogida (para reutilización y reciclaje, como lo exige la tercera norma de la ética) de los residuos, el tipo de arborización que se adoptará, el funcionamiento cotidiano de los centros de salud, educativos, deportivos, culturales o de esparcimiento situados en la localidad, y el funcionamiento del transporte en sus dominios, así como velar por y realizar las actividades de tribunales y de seguridad/defensa que por ventura se juzguen necesarias (recordando que el Ecomunitarismo postula el fin

de los órganos profesionales de policía y de los ejércitos, así como el fin de las cárceles y reformatorios). Como se ve, en esa dinámica queda superada la división liberal-burguesa entre las instancias ejecutivas, legislativas y judiciales, pues al tiempo en que los CRC prevalecen ante cualquier norma exógena, la ciudadanía unida resuelve por igual cuestiones que tienen que ver con las potestades legislativas y ejecutivas, y, por lo menos algunas judiciales. Ahora la convivencia comunitaria local se articula sucesivamente con la ciudadanía regional, nacional (mientras existan países) y planetaria. De ahí que postulemos que a través de los medios ofrecidos por internet esa mecánica de información-discusión-decisión directa se extienda también hacia esos otros contextos, en los que es fácil imaginar la gestión de, entre otros, temas como la elaboración, aplicación y evaluación de planes productivos para atender a todas las necesidades (consideradas legítimas a la luz de las tres normas éticas fundamentales), la duración de la jornada productiva diaria/mensual/anual/vital y la aplicación concreta del principio que reza “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”, las modalidades y retribuciones de las pensiones, la forma de mejor usar las energías limpias y renovables (ya que las sucias y no renovables habrán sido abandonadas, o por lo menos reducidas a su mínima expresión), el funcionamiento de los transportes público-colectivos de largo alcance, la planificación combinada y complementaria de las políticas de educación, salud y de promoción científico-tecnológica, y la planificación y realización solidaria de actividades culturales, deportivas (del deporte formativo-sano ecomunitarista, y no del individualista-crematístico promovido por el capitalismo) y de esparcimiento y turismo ecológico sostenible. Todas esas deliberaciones y decisiones que abarcan desde lo local a lo planetario se apoyan en mecanismos que van de las instancias assembleísticas a los procesos plebiscitarios y referendarios (que pueden ser, cuando el

asunto rebasa lo local, complementados, tras las asambleas locales, con intercambios vía internet). Ahora bien, dado que esa rica vida cotidiana implica la creación, administración y contraloría de innumerables instancias (y a veces también organismos e instituciones), es evidente que no todo podrá ser discutido en cualquier momento por tod@s y sometido a cada instante a decisiones que cuenten con su voz y voto directos. De ahí que la democracia directa, que es la base y el alma de la convivencia ecomunitarista, deba complementarse con dinámicas de democracia participativa, y aun, representativa.

Los Partidos políticos y demás organizaciones político-sociales

Tenemos claro que la democracia ecomunitarista (basada fundamentalmente en la democracia directa, pero incorporando también formas participativas y representativas) tiene necesidad y construirá incesantemente, más allá de las esferas de la producción-distribución-consumo ecológicos, una rica red de organizaciones comunitarias (provisorias o durables). Las mismas tendrán muy diversos caracteres, articulaciones y funcionamiento, a la luz de cuál sea su cometido, sea éste, por ejemplo, de corte más educativo, sanitario, ambientalista, cultural, deportivo, de esparcimiento, etc. (aunque/y muchas áreas podrán ser encaradas simultáneamente en una y/u otra actividad). Así vemos la sobrevivencia transformada y renovada de muchas organizaciones sociales y/o no gubernamentales ya existentes en la actualidad (pero que habrán superado toda desviación actual que las atan a intereses financieros, o personalistas, o a *lobbys* egoístas, etc.) al tiempo en que se verá nacer a muchas otras (que la propia comunidad juzgará dignas de permanecer o fenecer, luego).

Ahora bien, la permanencia de los actuales Partidos políticos no aparece como una necesidad inherente al Ecomunitarismo; ello porque una vez superada la división entre clases, la rica diversidad humana puede vehicularse a través de las

organizaciones comunitarias y de los medios de comunicación que acabamos de mencionar, sin necesidad de los Partidos en su forma actual. En el período histórico de transición hacia el Ecomunitarismo consideramos que cada país (mientras existan los países) decidirá si esa extinción partidaria se dará en una evolución que puede ir del pluripartidismo hacia el monopartidismo provisorio, o si se dará directamente a partir y en sustitución, sea del pluripartidismo o del monopartidismo actualmente existentes.

Consideramos que más allá de los Partidos y las ONG'S (entre las que habrá que separar la paja del trigo, pues hay muchas que juegan dentro de las reglas capitalistas y son instrumentos de sobrevivencia, y a veces de buena vida, de algunos grupos de individuos avivados) la realidad ya pone sobre la mesa la forma organizativa ciudadana "red". En una red (que a veces se crea para enfrentar un tema socioambiental preciso): a) hay reunión libre de personas a partir de una convergencia de valores y objetivos, b) cada integrante mantiene su autonomía de pensamiento-acción y es libre de entrar/salir a/de la red, c) cada integrante sólo hace parte de la red en la medida en que participa efectivamente de ella, d) cada integrante es corresponsable por la acción de la red, e) las decisiones no obedecen a un poder central sino que se toman de abajo hacia arriba y de forma descentralizada, f) la comunicación es horizontal y libre entre los integrantes de la red, y en los temas que ella así lo decida por consenso, también hacia afuera de la misma, g) la red admite sin restricciones la creación en su interior de sub-redes por tipo o modalidad de acción, h) la red no admite jefes fijos sino líderes provisorios-rotativos, i) la red se auto-reproduce, ampliándose o transformándose sin trabas; cada nudo, al establecer una conexión nueva, ayuda a esa conducta autopoiética, j) la red se orienta por el principio de solidaridad entre sus miembros y hacia afuera. Las redes demuestran hoy que la actividad "política" es mayor que la política partidaria, recobrando su sentido griego de 'organiza-

ción de la ciudad-Estado a manos del conjunto de los ciudadanos'. En la democracia ecomunitarista todas las personas (a partir, pongamos, de los 11 años, que es la edad en la que según Piaget alcanzan madurez las operaciones lingüísticas formales y la fase superior de la moral) se involucran activamente en las deliberaciones y decisiones (de preferencia de manera directa, o al menos participativa).

La cuestión de los líderes y la introyección del opresor

En perspectiva ecomunitarista no negamos las diferencias individuales en materia de iniciativa, coraje, capacidad organizadora, creatividad, habilidades manuales, etc. De ahí que la acción comunitaria siempre habrá de reconocer las destrezas que hacen nacer y justifican el liderazgo de ciertas personas. No obstante las tres normas fundamentales de la ética y el perfil del Ecomunitarismo apuntan a que esas destrezas se extiendan a todos los individuos en una u otra esfera de acción, de manera a que, por lo menos en una de esas esferas, toda persona ocupe alternadamente funciones de liderazgo. La concepción ecomunitarista del liderazgo, parafraseando a los zapatistas, consiste en “dirigir obedeciendo”, o sea, orientar a partir y oyendo siempre a l@s demás. En esa desafiadora transformación las experiencias indican que será siempre necesario cuidar para que las personas que provisoriamente y/o por un tiempo se desempeñan como líderes, no caigan en la trampa, denunciada por Paulo Freire de la “introyección del opresor”.⁸ Tuvimos la ocasión de presenciar una de esas introyecciones en la figura de una Presidente de una Asociación de Vecinos en Brasil, en un barrio en el que con el esfuerzo de varios vecinos y la colaboración de universitarios y de los sindicatos de una Universidad, se erigió la sede de dicha asociación, no sólo para dar cobijo a sus diversas tareas asociativas, sino también para acoger a las familias más necesitadas

⁸ Freire, *Pedagogía*, 1970.

en caso de inundaciones; pues bien, al poco tiempo de construida dicha sede, la Presidente empezó a decidir por sí misma sin ninguna consulta a la comunidad (según el principio “yo soy el dirigente y por eso hago lo que se me dé la gana”) diversas cuestiones referentes al reparto de ropas y alimentos, a las gestiones ante las autoridades, a la acogida de familias necesitadas en la sede, y terminó por alquilarla algunos días a la semana a organizaciones religiosas; para terminar, cuando fue cuestionada por algunos universitarios y vecinos acerca de su proceder, dijo que quienes habían ayudado al barrio querían adueñarse de él, y terminó inscribiéndose a un Partido de derecha que nada había hecho por el barrio, y actuó en función de los intereses electoralistas de dicho Partido; menos mal que reaccionando ante esos sucesivos desvaríos, en la primera elección prevista por el calendario preestablecido, la Asociación de vecinos cambió a su Presidente por alguien que mantenía el espíritu del trabajo comunitario democrático y solidario.

Venciendo el egoísmo

El ejercicio actual de algunas instancias de democracia directa muestra que, para poder practicarla, es fundamental el aporte de la educación ecomunitarista (teniendo claro que tal educación también se construye y refuerza con y en el ejercicio de tal democracia). Vemos así, por ejemplo, que no es infrecuente que algunas personas intenten monopolizar la palabra y/o quieran imponer a toda costa sus puntos de vista, o hacerse elegir para tal o cual cargo, aun cuando los mejores argumentos se oponen a lo uno y/o a lo otro. Tales hechos y otros similares muestran que la educación ambiental ecomunitarista también tiene por misión preparar y perfeccionar a cada persona para y en el ejercicio de la democracia directa (y también en el de las instancias participativas y representativas que hacen parte del Ecomunitarismo). Cabe citar aquí (como

podría ubicarse también en nuestra crítica a la “introyección de opresor” por parte de liderazgos de los oprimidos) lo sucedido en un CLAP (Comité Local de Abastecimiento y Producción) de Venezuela, en el que una dirigente resolvió no venderle (a precio subsidiado-solidario, como sucede siempre en esos casos) la canasta de productos básicos a personas de su barrio que no habían votado en la elección para la Asamblea Nacional Constituyente; olvidó esa dirigente que la democracia socialista en perspectiva ecomunitarista exige que sean atendidas las necesidades legítimas de tod@s, independientemente de sus opiniones.

La cuestión de la burocracia y la corrupción

Si la burocracia ha sido y es un creciente flagelo en la forma de vida capitalista, no por ello creamos que sea una invariante en toda organización humana. Así, en perspectiva ecomunitarista apostamos a que la democracia esté basada de más en más en decisiones que l@s propi@s ciudadan@s toman en función de cada situación (usando CRC), por lo que toda la actual estructura de normas preexistentes, trámites, papeleo, y funcionarios permanentes, autoritarios y que desprecian y maltratan al ciudadano común, habrá de desaparecer (casi) por completo. Para ello ayudará mucho la rotación permanente en las funciones y liderazgos, a partir de la capacitación universal de las personas. Hay que esperar que la disminución de la burocracia hasta su (casi) extinción permitirá resolver también el actual cáncer de la corrupción, pues al haber una casi permanente deliberación comunitaria acerca de prioridades y acciones, y un control comunitario permanente sobre el respeto de las decisiones democráticamente tomadas, al tiempo en el que se verifica una permanente rotación de funciones y liderazgos, prácticamente no hay necesidad de que se pretenda corromper a alguien, y, simultáneamente, ese eventual alguien casi no tendrá tiempo de intentar sacar partido de

su efímera función o liderazgo para obtener a costa de la corrupción alguna ventaja indebida.

Superación del culto a la personalidad y de la “reeleccionitis”

En el contexto de la capacitación universal de los individuos, en la rotatividad de los liderazgos y funciones (que se extienden por un tiempo relativamente breve), y en la aniquilación progresiva de la burocracia, es obvio que no hay espacio para que re-florezca el culto a la personalidad (autoridad) ni para que se mantenga la tentación de la reelección indefinida que hoy afecta incluso a dirigentes que dicen optar por el “socialismo del siglo XXI”. Al contrario, los mismos encargados de las funciones y liderazgos temporales estarán ansiosos para transferir tales encargos a otr@s conciudadan@s, a fin de tener más tiempo libre que les permita gozar más de la vida

Las formas participativas de la democracia en perspectiva ecomunitarista

Definimos como formas participativas aquellas en las que, aunque cada ciudadan@ y el colectivo del que hace parte no decide directamente acerca de los temas en debate, sí tiene garantizadas las vías para recibir toda la información que exista sobre ellos, así como para ser escuchad@ en sus pedidos de explicaciones y opiniones y sugerencias sobre ellos (todo ello dirigido a l@s ciudadan@s que temporariamente fueron designados por la comunidad para ocupar las funciones que les permiten y los obligan a tomar la decisión final, aunque siempre provisoria de cara al debate ciudadano infinito basado en CRC). Así el Ecomunitarismo amplía mecanismos que actualmente existen, como los portales de la transparencia (abiertos a tod@s a través de internet), los consejos vecinales, o municipales encargados de planificar,

ejecutar y controlar políticas públicas democráticamente establecidas (por ejemplo en el área del cuidado de menores, la educación básica y/o la salud preventiva y curativa), las sesiones públicas en los más diversos órganos (abiertos a la participación y pronunciamientos de tod@s), y las oidorías (que oyen quejas y sugerencias, con la obligación de dar respuestas concretas y rápidas a las mismas). Ahora bien, como aquí mencionamos a encargados provisorios, aludimos a formas de democracia representativa, de las que nos ocuparemos de inmediato.

*Las formas representativas de la democracia
en perspectiva ecomunitarista*

La multiplicidad, complejidad, especialización y/o necesidad de rápidas decisiones de/en muchas de las funciones exigidas por la rica vida ecomunitarista hacen indispensable que a su frente se ponga a personas encargadas provisoriamente de las mismas. Así se delinea la permanencia de formas de democracia representativa en el Ecomunitarismo. Ahora bien, tales personas serán elegidas y revocables a cualquier momento por sus electores (concediéndose tal papel a todas las personas que se juzgue capacitadas para elaborar-entender CRC, por ejemplo las que tengan más de 11 años), para estar al frente de esas funciones por un máximo de dos períodos consecutivos (pudiéndose también establecer que para volver a las mismas deba pasar un determinado número de períodos, por ejemplo 3 o 5, dependiendo de los casos); con ambas exigencias se impone una permanente renovación de los encargados de funciones, promoviendo la participación rotativa de cada ciudadan@ en la conducción de esta o aquella actividad de utilidad comunitaria (aboliendo así la separación estante entre gobernantes y gobernados); obviamente que ello debe ocurrir respetando la formación-especialización que se juzgue necesaria para ejercer dichas funciones, en cada caso (como

ocurre, por ejemplo, con las de la medicina, la ingeniería, o la conducción de barcos y naves espaciales, etc.). Nótese que como rige el principio “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”, el ejercicio provisorio de cualquier función en nada altera la cantidad y calidad de las provisiones, bienes y servicios recibidos por la/el interesad@, pues mientras no varíen sus necesidades (consideradas legítimas a la luz de las tres normas éticas fundamentales, en la correspondiente evaluación comunitaria) no variarán tales provisiones, bienes y servicios, esté la/el interesad@ desempeñando provisoriamente la función de limpieza de las calles o la jefatura del colectivo del centro de salud más sofisticado, o aún la coordinación del colectivo de lanzamiento de naves espaciales, etc.

La no división de los tres poderes

Una vez más reiteramos que a la luz de las instancias de democracia directa que van desde lo local hasta lo planetario, de las instancias de democracia participativa y aún de aquellas de democracia representativa, no se establece ninguna división de las funciones ejecutivas, legislativas y judiciales en la vida ecomunitarista; todas las decisiones y acciones de las tres esferas reposan en las decisiones directas por parte de cada ciudadan@ y sus sucesivos colectivos comunitarios, y esa autoridad se mantiene y renueva en cada caso a través de los mecanismos participativos, y de control de la acción y eventual revocación sobre los representantes provisorios previamente electos. Así en el Ecomunitarismo cada ciudadan@ es siempre (empuñando CRC) y a la vez, si la circunstancia lo exige, actor/a-ejecutor/a, legislador/a y juez/a.

En la esfera judicial la democracia ecomunitarista promoverá la justicia educativa y solidaria, reduciendo al mínimo indispensable su aspecto punitivo; en este último privilegiará la

prestación de servicios comunitarios, aboliendo las prisiones (que en A. Latina y en el Tercer Mundo son verdaderos depósitos de seres humanos que sobreviven en condiciones infernales, donde reina y se reproduce a sus anchas el crimen organizado). En esa perspectiva vale la pena aprender de la justicia indígena en Abya Yala encabezada por consejos de ancianos y/o practicada por la propia comunidad reunida, al tiempo en que se establece que durante el tiempo en el que subsistan jueces profesionales (aunque sea en carácter rotativo, como en todas las demás funciones comunitarias) los mismos sean electos y revocables por la comunidad (ello ya ocurre en la Bolivia del Estado Plurinacional) y deban prestar cuentas ante ella.

En esa dinámica se debe prever y promover una renovación y ampliación permanente de la democracia. Así la Constitución podrá ser siempre alterada mediante nueva Asamblea Constituyente (convocada a partir de un número mínimo considerado razonable de ciudadan@s y/o de algún órgano de mayor extensión administrativa que los represente). Al mismo tiempo todas las estructuras públicas deberán ser regidas por mecanismos democráticos, de preferencia directos y participativos, o al menos representativos; en ese orden destacamos en la esfera de la educación, por ejemplo, la elección de la Rectora o Rector por la propia comunidad universitaria (que consultará a su comunidad circundante, pero no estará sometida a la decisión final de ningún responsable político), y la elección de la Directora o Director en las Escuelas y Liceos por votación de docentes, alumn@s, funcionarios de la entidad escolar y madres/padres de alumn@s (ambas situaciones ya existen en algunos casos en Brasil). Algo similar es perfectamente aplicable a instituciones culturales, artísticas, deportivas o recreativas, entre otras.

También pertenece a esa dinámica la incesante promoción de la iniciativa popular para regular la convivencia comunitaria y con el resto de la Naturaleza a través de asambleas locales y de plebiscitos o referendos (locales, regionales, nacionales e

internacionales, e incluso planetarios), de carácter, consultivo, aprobatorio, abrogatorio o revocatorio.

Los medios de comunicación y la libertad de expresión

En la rica vida de la democracia ecomunitarista la incesante, amplia y diversificada creación, circulación, intercambio y debate de informaciones y opiniones hacen de los medios de comunicación interpersonal (desde lo local hasta lo planetario, y aún más allá para vincular a humanos que estén viviendo provisoria o definitivamente fuera de la Tierra) herramientas indispensables. Tales medios incorporan los actualmente existentes y todos los que se puedan crear en el futuro (incluyendo eventuales mecanismos telepáticos). Tod@ ciudadan@ será miembro activo en esa vasta red. Ahora bien, la misma estará cerrada para quienes promuevan ideas involutivas hacia las formas de vida capitalistas (violatorias de las tres normas éticas fundamentales). En la fase histórica de transición hacia el Ecomunitarismo se procederá a expropiar los medios de comunicación privados para ponerlos en las manos de las instancias comunitarias de organización en los diversos niveles (desde lo local hasta lo planetario). Podemos imaginar con facilidad, por ejemplo, que en cada barrio o centro productivo o educativo de una localidad se reúnan l@s ciudadan@s allí actuantes para discutir-decidir qué noticias o manifestaciones artísticas o científicas, etc., juzgan dignas de poner en conocimiento-debate (mediante medios audiovisuales, como lo es hoy la TV) de las comunidades más abarcadoras (desde la local a la planetaria). También podemos imaginar que a la par de una variadísima red de intercomunicación que sigue la libre decisión de cada ciudadan@, se promueva la existencia de espacios compartidos (por ejemplo de canales de TV de alcance planetario, con las traducciones plurilingües necesarias, si es que toda la Humanidad no converge desde la lengua de cada comunidad y al mismo tiempo en que la preserva y cultiva, en

una lengua de comunicación planetaria, como pudiera haberlo sido el esperanto) en los que se cruzarían diariamente y rotativamente esos mensajes venidos de cada una de las comunidades que forman la Humanidad.

Ecomunitarismo, comunicación y libertad de prensa y los grandes medios de comunicación

Dijo el joven Karl Marx en 1849: “La función de la prensa es ser el can de guardia público, el denunciador incansable de los dirigentes, el ojo omnipresente, la boca omnipresente del espíritu del pueblo que guarda con celo su libertad”.⁹ Sabemos cómo el llamado “socialismo real” europeo, (e, infelizmente, también Cuba) se alejó totalmente de esa visión marxiana. La falta de libertad de prensa y aún la adulación de dirigentes supuestamente infalibles, crearon la llamada “*langue de bois*” (lengua de madera), tan unilateral y mentirosa que acabó por hacer que los pueblos del este europeo le diesen la espalda al supuesto socialismo, a cambio de un poco de libertad y pluralismo de ideas en los medios de comunicación.

Creemos que este es un asunto esencial, porque, sin renegar de la tesis marxiana acerca de la importancia del factor económico, en las sociedades modernas se pudiera decir que el poder mediático es el primer poder, ya que sin su capacidad de formar opiniones y cabezas sumisas al capitalismo, las tragedias individuales y socioambientales del capitalismo se harían tan evidentes, que las grandes mayorías lo derribarían en corto plazo. Por ahora me limito a avanzar la idea para este campo, de que en el Ecomunitarismo los grandes

⁹ Karl Marx, “El papel de la prensa como crítica de los funcionarios gubernamentales”, en *Karl Marx: Liberdade de imprensa*, Ed. L&PM, Porto Alegre, 2007. Fue escrito en su auto-defensa en un juicio de 1849 por un supuesto delito de prensa.

medios de comunicación (audiovisuales, por internet, escritos, etc.) hoy en manos del Estado o de empresas capitalistas (nacionales y/o transnacionales), deben ponerse en manos de las comunidades (por ejemplo de las comunidades indígenas, cooperativas, asociaciones de vecinos, las organizaciones estudiantiles, sindicales y sociales, los Consejos Comunales y las Comunas Socialistas). Ello evitaría su uso privado y monopolístico por los capitalistas, y, por otro lado evitaría que se caiga en el paralizante “pensamiento único” de un Partido supuestamente socialista que monopoliza el poder; conste que la experiencia que propongo, es inédita cuando se trata de un país entero, aunque se pueden y deben aprovechar para ella las ricas contribuciones de millares de experiencias locales exitosas (concretizadas en TV’s y radios o periódicos comunitarios, como lo son desde hace décadas las radios de los mineros bolivianos).

Fundamentación ético-ecomunitarista de la libertad de expresión

El derecho a la libertad de expresión se fundamenta en la primera norma fundamental de la Ética. Damos por sentado que en el capitalismo actual (y en especial en Nuestramérica) los grandes medios de comunicación privados son propiedad y medios de acción de las clases dominantes para defender sus intereses (haciéndolos pasar por el interés general, cuando, por ejemplo, pretextan defender la “libertad de expresión” y de hecho lo que les importa es mantener sus posiciones de privilegio en el latifundio mediático que han constituido como parte y apoyo de su poder económico, político, militar y cultural). Se pudiera incluso decir que en vez de ser el “cuarto poder” los medios son hoy el primer poder (compartiendo el lugar en manos de los dueños, que son los mismos, con el poder económico), pues sin ellos, la mayoría de la población no podría mantenerse sometida por tanto tiempo al capitalismo y a las tesis de la derecha oligárquica, permitiendo la

eternización de los privilegios de la misma en detrimento de la calidad de vida del pueblo. A la luz de las tres normas éticas básicas y de los conceptos de “liberación” y de “Ecomunitarismo” que en ellas se apoyan, podemos realizar la crítica de la moral, de las relaciones comunicativas vigentes en el capitalismo, y de los “órdenes” en general, cualquiera que sea su campo de aparición.

Recordemos que si un interlocutor no acepta la verdad del enunciado que da soporte argumentativo a la obligación contenida en un Cuasi-Razonamiento Causal (CRC), entonces se abre el espacio de la argumentación entre el emisor y el receptor del CRC sobre la verdad o falsedad de dicho enunciado, resultando de ello dos finales posibles: a) el receptor es convencido en ese diálogo argumentativo de la verdad del enunciado y debe ocurrir lo expuesto en el primer caso (asunción del obligatorio en cuestión y ejecución de la acción indicada por él), o, b) el emisor se convence de la falsedad del enunciado y se ve obligado entonces a “retirar” el obligatorio antes proferido, en la medida en que su “infelicidad” (como diría Austin,¹⁰ más con la diferencia de que aquí está “infelicidad” ha sido establecida en el diálogo crítico entre por lo menos dos interlocutores) ha quedado argumentativamente establecida a partir de la *falsación* del enunciado que pretendía justificar la obligación.

He aplicado esa reflexión a las relaciones comunicativas vigentes en la economía capitalista como sigue. Se constata que, cuando un ser humano pasa a ser asalariado y durante el tiempo de la jornada en la que se desempeña como tal, pierde el control sobre su propia actividad productiva. Quien pasa a ejercer tal control es el capitalista o un representante suyo por él indicado. Eso sucede porque la capacidad productiva del asalariado es precisamente lo que éste vende al capitalista a cambio del salario; y como esa capacidad se actualiza (o sea,

¹⁰ Austin, *How to do*, 1962.

pasa de la “potencia” al “acto”, haciéndose “real”), en la actividad de producción, el capitalista es el dueño de ella (en los límites temporales de la jornada laboral) y, como tal, se comporta. Esa situación recibe confirmación y expresión por y a través del acto lingüístico que predomina en la relación entre el capitalista (o sus representantes) y los asalariados en el espacio-tiempo de la jornada de trabajo: la “orden”.

Discutiendo la poca atención dada por Karl-Otto Apel a las relaciones comunicativas vigentes en el seno de la empresa capitalista y el vínculo que se debe establecer entre ellas y las relaciones productivas allí en vigor, sometí a examen en un trabajo anterior el imperio del acto lingüístico de la “orden” en el referido universo celular (de importancia sin duda fundamental en la arquitectura del organismo total de la sociedad capitalista).¹¹ Allí partía yo del hecho empírico constituido por el predominio de la “orden” en el conjunto de los actos lingüísticos ejecutados por el capitalista (o alguno de sus representantes) que tienen como destinatarios a las/los trabajadoras/es (en especial a l@s de la base productiva) en el espacio de la empresa y durante el tiempo de la jornada de trabajo. Sobre esa base hacía notar como, si siguiésemos al pie de la letra el análisis austiniano de las reglas que presiden la “ejecución feliz” de los actos lingüísticos, podríamos canonizar la asimetría comunicativa vigente en tal situación; porque, ejemplificando con una “infelicidad” [*infelicitie*] producto de la violación de uno y/o de ambos de los dos primeros tipos de reglas por él develadas, decía Austin: “...en una isla desierta otro puede decirme 'vaya a traer leña', y yo responderle 'no recibo órdenes tuyas' o 'usted no está autorizado a darme órdenes'. No recibo órdenes del otro cuando él pretende 'afirmar su autoridad ' (cosa que yo podría aceptar o no) en una isla desierta, en contraposición al caso en el que el otro es el

¹¹ Apel, *Transformation*, 1973. Sirio López Velasco, *Ética ecomunitarista*, Ed. UASLP, San Luis Potosí, 2009.

capitán de un barco y por eso tiene autoridad legítima”.¹² Recordando que el diccionario *Le Petit Robert* define la “orden”, en el uso aquí relevante de ese término, como “acto por el cual un jefe, una autoridad, manifiesta su voluntad”,¹³ destacaba yo la perfecta correspondencia existente entre esa definición y el análisis austiniano del supracitado “infortunio”, cuya conclusión, por cierto, no desagradaría a un buen prusiano; el problema es que la última frase de Austin podría terminar, con ligera variante, como sigue: “en contraposición al caso en el que el otro es mi patrón y por eso tiene autoridad genuina”. Y de esa manera, recibiría canonización austiniana el imperio de las “órdenes” (y del “orden”) vigentes en la empresa capitalista. Ese resultado sería el inevitable punto de llegada de todo análisis que, tan rigurosa como cándidamente propusiese tematizar “procedimientos convencionales aceptados” (Reglas A de Austin) empleados “por ciertas personas en ciertas circunstancias” (Reglas B de Austin), sin hacer la crítica de las relaciones sociales (en especial de producción) a partir de las que ciertos “procedimientos” devienen “convencionalmente” “aceptados” y que hacen posible la ejecución siempre a salvo del “infortunio” de ciertos actos lingüísticos por parte de “ciertas personas” en “ciertas circunstancias”. En el caso considerado, la pregunta que espera respuesta es la siguiente: ¿cuál es la condición de existencia del trabajador sobre la que se asienta su “aceptación” (como actos nunca “infortunados”) de las órdenes a él dirigidas en el espacio-tiempo de la jornada laboral venidas del capitalista (o alguno de sus representantes), como “persona apropiada”?

Responder a esa pregunta implica entrar en el universo de las relaciones productivas vigentes entre el capitalista y el trabajador; en ellas, como señalaba Marx: a) El asalariado, que se encuentra separado de las condiciones objetivas de realización de su capacidad de trabajo como fuente creadora

¹² Austin, *How to do*, 1962.

¹³ Le Robert, *Le Petit Robert*, Editions Le Robert, Paris, 1983.

de los bienes necesarios para su subsistencia, solamente puede superar esa separación y conseguir aquellos bienes vendiendo su capacidad de trabajo al capitalista, y, b) En la superación de esa separación mediante la forma citada “el trabajador como trabajador entra bajo el comando del capitalista” y su “trabajo vivo... como ocupación, utilidad de la capacidad de trabajo a él comprada” pasa a pertenecer (junto con el material de trabajo y los instrumentos de producción) al capitalista, a quien pasa a pertenecer pues la totalidad del proceso de trabajo; más “visto que el trabajo es al mismo tiempo exteriorización vital del trabajador mismo, es ocupación de su propia realización y capacidad personal —una ocupación que depende de su voluntad [y] es al mismo tiempo exteriorización voluntaria de la misma— el capitalista vigila al trabajador, controla la ocupación de su capacidad de trabajo como una acción que le perteneciese”.¹⁴ En *El Capital* Marx resume esas opiniones, entre otros, en el siguiente pasaje: “El obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien su trabajo pertenece. El capitalista vigila para que ese trabajo sea ejecutado como es debido y que los medios de producción sean empleados convenientemente...”¹⁵

Así, vemos que al trabajo asalariado la orden dada por el capitalista es siempre “feliz”, en la medida en que la misma no se inscribe en el contexto de una plena intersubjetividad; porque, en la relación asalariada, el trabajador se reduce a simple “capacidad de trabajo” que pertenece al conjunto de “cosas”, por medio de las que el capital recorre su ciclo de autovalorización, y el capitalista, corporificación personalizada de aquél, afirma solipsísticamente en “su” empresa, su subjetividad.

Para decirlo con palabras de Marx: “Desde su punto de vista (el del capitalista) el proceso de trabajo no es más que el

¹⁴ Karl Marx, *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, en Marx-Engels Werke, Band 43, Ed. Dietz-Verlag, Berlin, 1990.

¹⁵ Karl Marx, *El Capital*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1983, p. 147.

consumo de la mercancía fuerza de trabajo comprada por él, aunque solamente puede consumirla facilitándole medios de producción. El proceso de trabajo es un proceso entre cosas compradas por el capitalista, entre cosas pertenecientes a él”.¹⁶ En la empresa, la “orden” dada al trabajador, como podría ser dada a un caballo, un buey o una máquina computadorizada, es el instrumento de la “vigilancia” y del “control” a los que se refería Marx.

Por otro lado el asalariado se ve obligado a la “aceptación” del “procedimiento de la orden” y de su invocación-realización por el capitalista o un representante suyo, “aceptando” la “felicidad” de cada una de sus ejecuciones en el seno de la empresa, porque de esa “aceptación” depende, ni más ni menos, que su propia subsistencia como asalariado y su propia subsistencia física como ser humano (y la de su familia). En efecto, el desempleo, con su cortejo de penuria absoluta o relativa en lo referente a las “necesidades” satisfechas mediante el salario -penuria que puede llegar a los límites de la indigencia, e incluso a la muerte- es el precio del cuestionamiento de tal “felicidad” y la siempre pendiente espada de Damocles del desempleo es la base de la instauración y perpetuación del referido “procedimiento” en cuanto “convención aceptada”. Por todo ello el Ecomunitarismo propone una economía sin patrones (y ecológica) en la que de forma libre, cooperativa y dialogal/consensual (esto es sin “órdenes” y solo a través de CRC), las personas deciden sobre el qué y el cómo producir, distribuir y consumir.

*Ecomunitarismo e interculturalidad:
dialogando con David Choquehuanca*

Hoy resulta claro, especialmente en el caso de Nuestramérica, que la perspectiva ecomunitarista no podrá fundarse únicamente en fuentes occidentales, sino que deberá incorporar

¹⁶ *Ibidem*.

dialogicamente las contribuciones positivas oriundas de otras fuentes (particularmente las indígenas, negras, orientales y polinesias). Las culturas indígena y negra han resistido a 500 años de Conquista para legarnos su lúcida perspectiva cosmocéntrica socioambiental. El Oriente (recuérdese que São Paulo tiene la población japonesa más grande del mundo, exceptuando a Japón) nos ilumina con su sabia reflexión-postura acerca del lugar del ser humano en el Cosmos y de la manera de habitarlo en nuestra condición de estrellas fugaces. Ello no significa que la unión de esas diversas tradiciones no tenga nudos de difícil manejo, que la filosofía ecomunitarista deberá enfrentar con franqueza (como es el caso, por ejemplo, del machismo que reina también en muchas culturas indígenas, negras y orientales).

En octubre de 2022 el Vicepresidente de Bolivia pronunció en la Cumbre de la Madre Tierra celebrada en México un discurso de doce minutos que debería ser oído, discutido, complementado y puesto en práctica en todos los espacios de los movimientos ecomunitaristas (o poscapitalistas en general), comunidades indígenas, cooperativas, sindicatos urbanos y de campesinos, gremios estudiantiles, asociaciones de vecinos y demás organizaciones asociativas en general, así como en todas las instituciones educativas de Nuestramérica (desde la educación primaria hasta la universitaria).¹⁷

En estas breves líneas indicaremos solo telegráficamente algunas convergencias fundamentales entre la propuesta ecomunitarista y el contenido de ese discurso (aclarando que nuestro punteo no agota ni el contenido del discurso de Choquehuanca, ni la explicitación de las convergencias entre su discurso y la perspectiva ecomunitarista). Luego, en un segundo momento, y también telegráficamente, nos preguntaremos por la puesta en práctica de ese discurso.

¹⁷ Hemos transcrito las palabras de Choquehuanca a partir de la versión en YouTube: “El Vicepresidente David Choquehuanca en la Inauguración de la Cumbre Madre Tierra 2022”, 26 de octubre de 2022.

A. Choquehuanca inicia su discurso diciendo: “Jaiaia hermanos y hermanas. Jaiaia’ significa ‘por la vida’, porque todo lo que hacemos los pueblos indígenas es por la vida”. Desde la tercera norma fundamental de la Ética, que hemos deducido argumentativamente de la gramática profunda de la pregunta que la insta, la propuesta ecomunitarista incluye la obligación de que velemos por la preservación y regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana; tal obligación incluye la preservación-regeneración de la vida, y se extiende más allá, hasta la manutención de los equilibrios sistémicos de y con los entes no vivos (como ríos y montañas, etc.).

B. Dijo Choquehuanca: “La larga noche de la invasión colonial trastocó el orden del Mundo y puso de cabeza a nuestro Abya Yala (‘tierra madura de la eterna fertilidad y juventud en permanente renovación’, eso significa Abya Yala)”. Y más adelante afirmó: “Las invasiones coloniales y el capitalismo no respetaron ni respetan nada, ni antes, ni ahora, ni nunca. Las invasiones coloniales han sido una larga noche en nuestra Historia. Así como el capitalismo hoy en día es la oscuridad que pisotea y vulnera toda la dignidad humana y de nuestra Madre Tierra”. Así hace una lúcida crítica a la colonización y al capitalismo, que el Ecomunitarismo comparte plenamente, por la devastación de especies animales y vegetales, y la amenaza a la sobrevivencia de la Humanidad, a raíz de la lógica del lucro y del consumismo (el modo de vida “sin límites” al que alude Choquehuanca) que han animado y animan al colonialismo y al neocolonialismo, y al capitalismo (neoliberal en su última versión).

C. Choquehuanca llama a las hijas e hijos de la Madre Tierra a volver al camino del orden y del equilibrio, diciendo: “Las hijas e hijos de la Madre Tierra tenemos la obligación de cambiar, de voltear este actual estado de cosas, y de tornar al camino del orden y del equilibrio”. Desde el Ecomunitarismo, al proclamarnos hijos de la Tierra los humanos renunciamos

a toda veleidad de posesión y dominio de la misma, y asumimos la obligación de amoldar de forma frugal los límites de nuestro modo de vida a la manutención de los equilibrios ecológicos. A ese respecto, en base a la aplicación cotidiana de las tres normas fundamentales de la Ética, el principio que orienta el modo de sentir-pensar-vivir-producir-distribuir-consumir ecomunitarista reza: “De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, RESPETANDO LOS EQUILIBRIOS ECOLÓGICOS Y LA INTERCULTURALIDAD”. No obstante debemos señalar que cuando Choquehuanca usa el verbo “volver”, presupone que en la cultura originaria (en su caso andina) el orden y el equilibrio estaban plenamente realizados, cuando en realidad sabemos que, por ejemplo, también en esa cultura imperaba (e impera) el machismo, y que el “orden y equilibrio” entre los géneros es una conquista que debe ser aún lograda en el futuro ecomunitarista, y no un legado del pasado (aunque éste sea indígena-originario).

D. Choquehuanca nos conmina a ser “jiuasa” y “yambaie”, diciendo: “y hemos decidido volver a ser ‘jiuasa’ (jiuasa significa ‘no soy yo, somos nosotros’); volver a ser ‘yambaie’, y ‘yambaie’ es igual a ‘persona que no tiene dueño’”. El ecomunitarismo, a partir de la primera y segunda normas fundamentales de la Ética pregona la exigencia de que breguemos por conseguir nuestra libertad individual de decisión, pero/y que lo hagamos en el contexto de la búsqueda de respuestas consensuales con l@s demás acerca de los desafíos de nuestra(s) vida(s) y la vida y equilibrio en/del Planeta (según lo exige la tercera norma ética fundamental). Así somos “personas sin dueño” (yambaie), que afirmamos al mismo tiempo el “yo” y el “nosotros” (jiuasa), propiciando que cada ser humano se realice como individuo universal.

E. Dijo Choquehuanca: “Nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie ni de nada. No basta la lógica, sino que tenemos que complementar la razón con la fuerza del corazón”. Buscando el Ecomunitarismo, tampoco no basta la lógica, sino que es necesario el concurso del corazón. Aunque

los fundamentos de la Ética por nosotros re-establecidos tienen como mediación la lógica del lenguaje y del discurso argumentativo, hacemos nuestras las palabras del Che cuando dijo que un revolucionario está movido por grandes sentimientos de amor. Así, la luchadora y el luchador ecomunitarista se nutren a la vez del razonamiento y de un gran amor por los seres humanos, por todo ser viviente y por el Planeta en general.

F. Dijo Choquehuanca: "...las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos y realizamos un llamado a todos los seres vivientes, humanos y no humanos, para trabajar una alianza mundial de defensores de la Madre Tierra". Cuando Choquehuanca hace un llamado a los seres vivientes humanos y no humanos a constituir una alianza en defensa de la Madre Tierra, pone esa convocación en el contexto de la vivencia andina en la que "el abuelo fuego" las plantas y animales, y aún las montañas y ríos (mencionados más adelante) hacen parte de una gran Comunidad (que, como dice Choquehuanca, tiene su síntesis en el "ayllu" como sistema de vida también integrada por los ancestros; agregamos que en la creencia andina algunos de esos ancestros pueden ser hoy montañas que en su tiempo se movieron, amaron y copularon). Desde el Ecomunitarismo, aún sin adherir a esa creencia como tal, derivamos a partir de la tercera norma ética fundamental la obligación que tenemos los humanos de RESPONSABILIZARNOS por la preservación-regeneración de la salud del conjunto de lo viviente y no viviente en el seno del Planeta. (Como ya lo explicamos, para los entes no vivos, la "salud" equivale a la manutención-recuperación de sus características físico-químicas promedio). Por eso en el Ecomunitarismo, y en especial en la economía ecomunitarista (ecológica y sin patrones) la satisfacción de las necesidades humanas legítimas siempre habrá de respetar con frugalidad la re-producción de todos esos otros co-hijos de la Tierra que, como hermanos, nos acompañan en este Planeta.

G. Dijo Choquehuanca: “Las invasiones dieron paso a un Planeta a imagen y semejanza del Occidente, donde se trató de extirpar y eliminar sin misericordia todo lo plural, el multiverso y el pluriverso; se trató de borrar nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestras cosmovisiones, nuestras filosofías, nuestras epistemologías, y nuestras gnoseologías. Pero no lograron hacernos desaparecer”. En su perspectiva intercultural el Ecomunitarismo comparte la denuncia del genocidio y del etnocidio físico y cultural al que han estado sometidos los pueblos originarios a manos de colonizadores y capitalistas. Y con Choquehuanca nos alegramos de que los asesinos no hayan logrado borrar la memoria y la vida de esos pueblos, que hoy, tras cinco siglos de Resistencia en Abya Yala, nos dan el ejemplo de su modo de vida frugal, comunitario y ecológico. El Ecomunitarismo pregona que debemos aprender y nutrirnos de él, al tiempo en que en diálogo mutuamente enriquecedor, lo complementamos con lo que tienen que aportarle al Ecomunitarismo en Abya Yala otras herencias de vidas y utopías, como parte de la “blanca-europea”, la negra, la asiática y la polinesia. Tal conjunción se realiza en la “complementariedad” a la que alude Choquehuanca, evitando todo tipo de racismo (no solo el ya conocido de matriz eurocéntrica, sino incluso otro en el que en nombre de la reivindicación de la cultura originaria se menospreciase el aporte de cualquier otra cultura en la lucha ecomunitarista).

H. Dijo Choquehuanca: “Frente a los esfuerzos de los poderes capitalistas, imperiales, de ampliar los mercados y la mayor mercantilización de la Naturaleza, oponemos como alternativa la profundización de los derechos de los pueblos y el reconocimiento de los derechos de nuestra Madre Tierra”. El Ecomunitarismo hace suya la crítica de Choquehuanca a la mercantilización de la Naturaleza promovida cada vez más descaradamente por el capitalismo. Y en consecuencia propone la futura abolición de la esclavitud asalariada, con la abolición del salario y del propio dinero (porque la realización del principio básico del Ecomunitarismo, antes citado, presupone

la satisfacción directa de las necesidades en bienes y servicios de cada persona, sin ninguna mediación dineraria, respetando la preservación-regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana, como lo exige la tercera norma ética básica).

I. Dijo Choquehuanca: “El reconocimiento de los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos indígenas llegó muy tarde a la Humanidad; cando ya se habían cometido innumerables etnocidios, genocidios, y civilizaciones enteras ya habían desaparecido. Tenemos que luchar para que los derechos de la Madre Tierra no lleguen tarde a la Historia, cuando ya no haya salida posible y se hayan pasado todos los límites planetarios que impidan la reproducción de la vida”.

Oportuna y necesaria es la constatación de Choquehuanca de que el reconocimiento de los derechos humanos y de los pueblos indígenas llegó tarde a la Humanidad, cuando ya culturas enteras habían sido masacradas. Y no menos oportuno y necesario es su pedido de que lo mismo no ocurra con el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra, que, por nuestra parte y desde afuera del área del Derecho, reivindicamos a partir del contenido de la tercera norma ética básica. No está de más recordar que en el Ecomunitarismo habrán de ser abolidos no solo el dinero, sino también el Estado, la Moral (sustituida por la Ética constituida por Cuasi-Razonamientos Causales), y el Derecho Positivo (también sustituido por Cuasi-Razonamientos Causales).

J. Dijo Choquehuanca: “...por ello se tiene que ir más allá de los códigos de las leyes hechas por los hombres, forjando seres humanos y gobernantes que piensan y sienten como la Madre Tierra, y tienen como su eje de vida las leyes de la naturaleza, donde todos somos partes de una totalidad orgánica y simbiótica en permanente complementariedad”. El Ecomunitarismo asume (en especial a través de dos de sus dimensiones que son la educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada y la política de tod@s) el sueño de Choquehuanca de que florezcan seres humanos que en su

condición de simples ciudadanos y también cuando les toque ejercer alguna responsabilidad de administración-gobierno, hagan del respeto de las tres normas éticas fundamentales el eje de toda su vida. En relación a las funciones gubernamentales recordamos que el Ecomunitarismo propone que la vida comunitaria sea regulada lo más posible en base a ejercicios de democracia directa (a partir de asambleas, plebiscitos y referendos, hoy muy facilitados por las herramientas de internet, sobre todo para decisiones de alcance general y estratégico), y que los espacios de democracia representativa que sea indispensable mantener sean ocupados, de forma rotativa y con un máximo de dos mandatos consecutivos en el cargo, por electos que puedan ser revocados por los electores a cualquier momento.

K. Dijo Choquehuanca: “Esta Cumbre de la Tierra, de México, nos da fuerzas para seguir trabajando para volver al camino de la verdad, al camino de la hermandad, al camino del equilibrio, al camino de la complementariedad, al camino del consenso; para volver al camino de la armonía y de la paz”. Y también dijo: “Hoy, después de siglos de resistencia empezamos a decodificar nuestros saberes, para devolverle la belleza a nuestra Madre Tierra, recuperar nuestros lugares sagrados, nuestras propias formas de organización, y retornar a nuestro ‘ayllu’; ‘ayllu’ no solamente es un modelo de organización de sociedad; ‘ayllu’ es un verdadero sistema de organización de vida”. La lucha ecomunitarista también es por la belleza y la paz, defendidas por Choquehuanca, en el marco de una vida comunitaria solidaria y preservadora-regeneradora de la salud de la naturaleza humana y no humana. La estética de la liberación es una de las dimensiones del Ecomunitarismo, donde cada persona es educada para disfrutar con la belleza de lo humano y de lo no humano, y para producir arte y gozar con las artes. Y solo en el Ecomunitarismo, superados los antagonismos de clase, de etnias y otros que existen en el capitalismo, podrá la Humanidad entera reconciliarse en paz como

una gran familia que coopera solidariamente y resuelve pacíficamente sus eventuales diferencias. En el camino a la paz las actuales Fuerzas Armadas y Policiales al servicio del capital deben ser sustituidas por Milicias Populares Pluriculturales de integración voluntaria y rotativa. Y más temprano que tarde también esas Milicias habrán de disolverse casi totalmente, pues la Humanidad prescindirá de las armas (con excepción de aquellas que puedan servir para proteger al Planeta del choque de un meteorito o de una agresión alienígena; el manejo de dichas armas deberá ser aprendido por el pequeño núcleo restante, rotativo y renovado de generación en generación, de las Milicias).

Dicho TODO eso nos preguntamos cómo el Gobierno del que hace parte Choquehuanca está o no poniendo en práctica todas las ideas defendidas en el discurso que comentamos. Y nos referimos a las esferas de la economía, la política plurinacional e internacional, la educación intercultural plurilingüe, la salud, la vivienda, el transporte, la Defensa y seguridad interna, etc. Pues no faltan voces de los movimientos sociales bolivianos que han impulsado el Proceso de Cambio, y también dentro del MAS, que acusan al gobierno del que Choquehuanca hace parte de practicar acciones de carácter capitalista (neoliberal) e incluso de derecha. Al mismo tiempo constatamos que infelizmente hay hoy en esos espacios una aguda disputa teñida de insultos entre quienes promueven la reelección de Arce y quienes apoyan la candidatura de Evo para la próxima elección presidencial. Al ponerse en primer plano esa guerra de egos es obvio que se está muy lejos de priorizar el “nosotros” y no el “yo”, como postula Choquehuanca, y que así es violada la segunda norma ética fundamental. Y ello se produce cuando la oligarquía racista boliviana y el imperio yanqui-OTAN (y los cómplices de ambos) no cejan en sus esfuerzos (coronados temporalmente con éxito en el Golpe de fines de 2019) de acabar con el intento de construcción del Estado Plurinacional y Comunitario, orientado hacia la búsqueda del Buen Vivir en Bolivia.

REFERENCIAS

Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1973.

Austin, John, L., *How to do things with word*, Clarendon Press, London, 1962.

De la Fuente Arancibia, José y Salas Astraín, Ricardo (orgs.), *Introducción al Ecomunitarismo y a la educación ambiental. Lectura chilena de la obra de Sirio López Velasco*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2021. Disponible en: <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/51640>

Ducrot, Oswald, *Dire et ne pas dire*, Ed. Hermann, Paris, 1972.
Freire, Paulo, *Pedagogia do Oprimido*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970.

Kuhn, Thomas, *The structure of scientific revolutions*, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1972.

Le Robert, *Le Petit Robert*, Editions Le Robert, Paris, 1983.

López Velasco, Sirio, *Filosofía ecomunitarista aplicada – Textos breves 2022-2023*, Ed. Fi, Cachoeirinha, 2023. Disponible en: <https://www.editorafi.org/ebook/a042-filosofia-ecomunitarista-aplicada>

López Velasco, Sirio, *Ética ecomunitarista*, Ed. UASLP, San Luis Potosí, 2009. Disponible en: <https://rebelion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmcl=654430&refresh=5ffa00fe3411b1610219774>

López Velasco, Sirio, *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, Ed. Nova Harmonia, S. Leopoldo, 2003.

Marx, Karl, “El papel de la prensa como crítica de los funcionarios gubernamentales”, en *Karl Marx: Liberdade de imprensa*, Ed. I&PM,, Porto Alegre, 2007.

Marx, Karl, *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, en Marx-Engels Werke, Band 43, Ed. Dietz-Verlag, Berlin, 1990.

Marx, Karl, *El Capital*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1983.

LAS FORMAS DEL AYLLU EN LOS ANDES: RE-EMERGENCIA, PERSISTENCIA Y COMPLEJIDAD

Salvador Schavelzon*

Si la democracia occidental está sustentada en el acto despersonalizado del voto ciudadano, la democracia indígena lo está en el consenso, formalizado por la hoja de coca y la *t'inka*, como iniciadores o *nayra punta*, “el que inicia o con el que se habla primero”. A través de las hojas de coca y la *ch'alla*, son llamadas las almas de los antepasados y deidades, que también son parte de la comunidad y tienen “derecho a voto”. La ceremonia se inicia con la *phawa*, invocando a las cumbreiras mayores del *ayllu*, *mallku* y *t'alla*, pasando por las intermedias o del cabildo, hasta llegar a las menores o de los ranchos y de la familia. En esta remembranza, indistintamente, se asumen como propios los santos regionales del panteón de la religión católica.

Marcelo Fernández Osco¹

El ayllu es la comunidad de parientes en los Andes sudamericanos. La región andina, con pasado de colonización Inca

* Es graduado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y maestro en Sociología y Antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Doctor en Antropología Social y profesor e investigador de la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP). Realizó un posdoctorado en la Universidad de California (Davis), donde también actuó como profesor visitante. Este trabajo se basa en dos presentaciones, la realizada en nuestro Coloquio Internacional “El Pensamiento Socialista en el Siglo XXI. Balance latinoamericano y nuevas propuestas” y la del III Encuentro de Estudios Andinos: Seminario Multidisciplinar, realizado en la Universidade de São Paulo, los días 16-18 de mayo de 2024 (los enlaces a los videos de las intervenciones pueden encontrarse en la sección de referencias).

¹ Marcelo Fernández Osco, *La ley del ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, Fundación PIEB, La Paz, 2000, p. 254.

abarca desde la actual Colombia hasta el noroeste de la Argentina, con influencia entre pueblos amazónicos de tierras bajas, como evidencia la expansión del quechua, su lengua franca, y la arqueología. A pesar del pasado unificado por el Imperio Inca y después los virreinos de España y las naciones independientes, se trata de una región cultural y políticamente muy diversa, con pueblos que resistieron en los márgenes o dentro de Estados y formaciones coloniales sin perder su autonomía y forma de funcionamiento. Enfrentando, negociando o siendo incorporados, la comunidad mantuvo su lógica, como muestran trabajos antropológicos pero también su presencia en la política de los países andinos y en los territorios. Desde la comunidad se dio origen a rebeliones y movimientos de resistencia, autogobierno e insurgencia durante siglos y sentimos incluso su vigencia en las movilizaciones sociales de décadas recientes en los Andes.

No buscamos aquí responder qué es el ayllu ni dar cuenta de su variedad y extensión. Retomaremos apenas algunos trabajos sobre el mismo, para intentar exponer su lugar político, de resistencia ante fuerzas que lo combatieron, lo fragmentaron y buscaron extinguir, o también lo ignoraron e invisibilizan, llegando a postular su obsolescencia y fin. Para eso intentaremos reconstruir el contexto político y de ideas en que -allá por los años 70- el ayllu reaparece y se constituye como elemento de la política boliviana y peruana. A partir de revisar su presencia nos referimos aquí a tres fuerzas con las cuales el ayllu se ha encontrado: el nacionalismo, el liberalismo y la izquierda. Fuerzas políticas e importantes tradiciones políticas latinoamericanas, tomamos aquí estas referencias de forma genérica, como guía en la discusión para, de modo reverso, *encontrar* el ayllu, sin pretender historizar todo lo que puede englobarse allí dentro.

En los Andes vemos la resistencia del Ayllu frente a políticas y reformas liberales que especialmente desde la fase republicana y notablemente en el siglo XIX y comienzos del XX

enfrentaron al ayllu desde el régimen de haciendas, modificando el régimen de tierras. En el siglo XX, la comunidad fue desafiada desde fuerzas políticas que podemos asociar al nacionalismo, representado en Bolivia por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que condujo la reforma agraria de 1953 y, como veremos, mantuvo en pie el objetivo de fragmentar la comunidad de parientes como espacio territorial y político. En Perú, la reforma agraria de Velasco Alvarado decretada en 1969, nos permite plantear algunos paralelismos con ese proceso dirigido desde el Estado, con influencia militar. El fin del *pongueaje* y la servidumbre, la recuperación de haciendas, no vendría de la mano de una restauración de la propiedad colectiva de la tierra para las comunidades.

Los ataques al ayllu vendrían desde diversos ángulos. Es el mundo de relaciones modernas, el mercado y la sociedad capitalista los que van horadando su fuerza, basada en relaciones recíprocas de parientes y en la unidad colectiva. Por tanto estamos simplificando al decir que una fuerza política u otra se enfrenta al ayllu. Una política de tierras contra el ayllu, puede coexistir incluso con su reconocimiento romántico, la reivindicación de lo indígena folclórico o épico en el origen de la nación o la composición del país y su cultura. No es sólo rechazo y discriminación, aunque estas son las fuerzas dominantes presentes hasta la actualidad. Se trata de formas de relación que son diferentes que las del mercado y la propiedad de la tierra derivado del mismo. También se opone a las instituciones políticas y las mentalidades que acompañan en los Andes a la organización estatal y de la nación moderna.

El ayllu y la izquierda

En el caso de la izquierda, la idea tradicional de revolución obrera puede ser señalada como fuente de conflicto con el reconocimiento del ayllu. Pero es también desde la izquierda

donde el ayllu empieza a ser rescatado o entendido positivamente. Ya en Mariátegui, el pensamiento latinoamericano encuentra una reivindicación del indio y de la problemática de la tierra ligada a las comunidades expropiadas como base para pensar una revolución en esta región del mundo. Héctor Alimonda se refiere a Mariátegui, y su socialismo pensado desde el Perú comunitario:

A partir de los registros históricos y de la supervivencia de tradiciones comunitarias indígenas, Mariátegui atribuye un carácter socialista a la antigüedad andina. Así, el socialismo deja de ser una importación cosmopolita y un ideal postergable indefinidamente, y pasa a echar raíces efectivas en la realidad peruana y latinoamericana. De la misma forma, reconocer la presencia de la dimensión ambiental en nuestra historia otorga una genealogía densa y profunda a las reivindicaciones del presente.²

Alimonda destaca en los escritos de Mariátegui la crítica al “paternalismo” y verticalismo del partido APRA, con una idea de comunismo pensado desde América, y reconociendo a la comunidad campesina autóctona relaciones solidarias que serían la base de un Estado socialista peruano. Al mismo tiempo cuestionaría el “innatismo” que corrientes indigenistas atribuían desde la visión de razas sujetas a distintas leyes, apostando por una emancipación de todos, basada en el dinamismo económico y una cultura que “lleva en sus entrañas el germen del socialismo”. Según escribe Alimonda, Mariátegui fundaría la revista *Amauta* en diálogo entre el marxismo y corrientes indigenistas, y actuaría como editor publicando libros como *Tempestad en los Andes*, de L. Valcárcel, considerada la “Biblia del indigenismo radical”. En su prólogo, de 1927, Mariátegui escribió “la esperanza indígena es

² Héctor Alimonda, “¿Una ecología política en “Amauta”? Notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano”, *Voces en el Fénix*, 01 de abril de 2017.

revolucionaria”, y empieza a desarrollar su idea de que la “revolución socialista” era el “nuevo mito” de los indígenas, la fe transformadora sobre la cual el comunismo peruano construiría sus pilares.³

En 1984 el historiador peruano Wilfredo Kapsoli Escudero publica *Ayllus del Sol*, cuando Perú vivía el alzamiento senderista que ponía en la agenda la discusión sobre el retorno milenarista del pasado andino, su fuerza, y su enfrentamiento con lógicas organizativas y políticas de ciertas izquierdas. El libro recupera la experiencia de comienzos del siglo XX, el oncenio del presidente Leguía, cuando grupos que reivindicaban una vuelta al Tawantinsuyu y al reino del Inca recorrieron el Perú. Para Kapsoli Escudero se trataba del encuentro entre un mesianismo occidental y cristiano (el año mil, las profecías, el iluminismo y las órdenes mendicantes, etc.) y otro mesianismo de las sociedades no occidentales, que según Eliade se caracterizan por su dimensión circular del tiempo y el eterno retorno.⁴ Estas tendencias explicaban movimientos analizados en este libro, como los de Manco Inca; Juan Santos Atahualpa; Topa Amaro; el Taqui Onqoy Pumacahua; las guerrillas del Tayta Cáceres; movimientos mesiánicos como los “Incas redentores”; los profetas libertarios con influencia anarquista que llegaban desde Buenos Aires o Europa y personajes del Movimiento Tawantinsuyo como Ezequiel Urviola, admirado por José Carlos Mariátegui, según el autor.

El trabajo de Kapsoli nos permite entender dos momentos de la historia peruana en que el ayllu se hace presente como utopía, como mito, como fuerza política que alienta formas existentes o las recrea. Son las primeras décadas del siglo, pero también los 80, de forma intelectual y de investigación histórica, sino política. Lo mismo ocurre en Bolivia, con rebeliones en las comunidades en distintos momentos como después de

³ *Ibidem*.

⁴ Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol: anarquismo y utopía andina*, Ed. TAREA, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima, 1984.

la guerra federal de 1899, y en 1927 en Chayanta, norte de Potosí. Con la mirada combinada de la opresión étnica en plano de igualdad con la opresión de clase, los “dos ojos”, surgiría con fuerza el indianismo katarista desde los años 60, constituyéndose en fuerza política de peso en la década siguiente y con influencia hasta la actualidad.

En Bolivia, el indianismo actual remite a la voz de Fausto Reynaga, precursor e inspirador teórico de los movimientos culturales y políticos que surgen con la visión de una Bolivia indígena oprimida por el blanco de tradición europea. Dejando atrás un pasado marxista, Reynaga daría voz a un movimiento que encontraría militantes en las filas de las organizaciones campesinas y en jóvenes aymaras que daría lugar al movimiento indianista. Salido de estas filas de militancia, Javier Hurtado realiza en los años 80 una tesis en Alemania que queda como registro del surgimiento del movimiento, y escribe que todo renacimiento aymara se cocina desde la recuperación del ayllu y la lengua. En su libro se permite entender el fuerte movimiento cultural y político que entre los años 60 y 80 puso en pie una fuerza política campesina y urbana. El autor da cuenta de un tránsito entre la comunidad y los centros urbanos que es central para que surjan estas expresiones políticas visibles hacia fuera de la comunidad. Organizaciones como el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a; el Centro Campesino “Túpac Katari”; la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos, son espacios en que se cuestionaba el legado de la revolución de 1952 y también la realidad del país en que indígenas eran “extranjeros en la propia tierra”.⁵

De este espacio surgirían el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA), el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK), el Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Li-

⁵ Javier Hurtado, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986.

beración (MRTKL) que seguirían caminos institucionales, armados, de trabajo en educación y políticas de desarrollo; así como la propia Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), estructura que surgiría con críticas al pacto militar-campesino y el sindicalismo amarillo que lo acompañó como producto y también pacificación de la reforma agraria conducida por el nacionalismo. La central sindical sería importante en las movilizaciones de fines de los años 70 contra la dictadura. Aunque impulsada por otro sector, de los cocaleros del Chapare, sería la estructura de la CSUTCB la que daría origen y cuerpo al MAS (Movimiento al Socialismo), partido de Evo Morales que llegaría al gobierno en diciembre de 2005 como instrumento político de los campesinos. Aunque habría símbolos del katarismo adoptados por el MAS y el Estado Plurinacional de 2009, como la propia figura del líder indígena Túpac Katari, la política de este partido no mantendría al ayllu como eje central y, como veremos, recuperaría más bien el legado sindical y estatista que a pesar de reivindicar lo indígena, seguiría caminos políticos ajenos a la comunidad o incluso, contra la misma.

En el debate con la izquierda, la posición en relación con el ayllu es compleja, y muestra modulaciones que nos llevan de la aceptación e incorporación, al rechazo y descuido. Más allá de la crítica antirracista que el katarismo indianista realizó contra partidos de izquierda, asociados a las prácticas discriminatorias en el trato con los campesinos con las que se caracterizaba la iglesia y los partidos del régimen (conservadores, liberales, nacionalistas), se puede ver al mismo tiempo una porosidad e influencia mutua entre un movimiento campesino en vías de encontrar posiciones de crítica étnica, y una izquierda en crisis y alejándose de posiciones economicistas y de toma del poder a partir del Estado, con su reflejo desarrollista, que daría lugar a una izquierda *de la comunidad*, como podemos ver en el grupo intelectual Comuna, con influencia en Bolivia del periodo 2000-2005; para no mencionar las fuerzas políticas indígenas, como el MIP de

Felipe Quispe, que antes que el MAS lograría una importante bancada campesina indígena en el congreso de Bolivia.

La izquierda criolla, no indígena, en el altiplano ha debido curvarse a entender esta fuerza que es vigente y actuante, aunque para un marxismo ortodoxo y buena parte de la izquierda partidaria (trotskista, maoísta), la comunidad y las formas indígenas deben situarse en el pasado. Sino por influencia de teorías de la historia evolucionistas, es por evaluar una debilidad y fragilidad de estas o su incompatibilidad con proyectos políticos estatales, revolucionarios o de organización política guerrillera o partidaria. Podemos ver que el enfrentamiento al ayllu no es solamente la aprobación de políticas que buscan su extinción, como en las reformas agrarias liberales o nacionalistas que dividieron parcelas familiares de tierra, sino en el entendimiento político que la revolución debería venir por otro lugar, invisibilizando o ignorando relaciones comunitarias que permanecen y, así, inclusive creando las condiciones de su desaparición real.

A partir de la relación de las distintas izquierdas con el ayllu nos interesa aquí la transformación epistémica que atravesó un movimiento político que estaba obligado a repensar el modelo de revolución desde las minas y con sindicatos. En otro lugar me referí a la construcción política que surge de las luchas campesinas en los años 60 y 70, y que derivan en el proyecto de Estado plurinacional, concepto que surge de las filas kataristas y aparece mencionado en los documentos de los congresos y documentos de la CSUTCB desde 1979 y llega a lo discutido en la Asamblea y proceso Constituyente de Bolivia (2006-2009).⁶ En el caso de Bolivia, llegó al gobierno un proyecto político con agenda nacional popular representado por Evo Morales que dio lugar a un proceso constituyente que permitió que el ayllu volviera a ser mencionado en las discusiones sobre cómo descolonizar y fundar un nuevo Estado.

⁶ Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado Plurinacional: Etnografía de una Asamblea Constituyente*, Plural Editores, IWGIA, CLACSO, La Paz, 2012.

Junto a la plurinacionalidad, el término “comunitario” fue incluido como caracterización del nuevo Estado, en el texto constitucional promulgado en 2009.

Una vez concluido el proceso constituyente, y después de una acelerada transformación de un partido creado por sindicatos campesinos en un partido de gobierno, con poder centralizado desde la presidencia, vimos como los mencionados conceptos incorporados en el discurso estatal así como el Vivir Bien y el reconocimiento de la Pachamama fueron pasando a ocupar un lugar “simbólico”, o de mera “retórica”, como es referido en los debates de la política boliviana, que no alteran las formas tradicionales de relación entre Estado y comunidades; llevando el reconocimiento indígena y la inclusión a un lugar ambiguo de importancia discursiva pero subordinación política. El proceso político dejó atrás ideas de cambio y el debate sobre formas de vida, territorio, desarrollo y descolonización, en un proceso de adecuación del movimiento político a las normas del progresismo neoliberal dominante en la región.

Fernando Untoja publicaba en 1992, *El Retorno del Ayllu*, en el momento en que cuadros kataristas se acercan al Estado con cargos públicos o representación congresal. Víctor Hugo Cárdenas sería diputado, al igual que Untoja, y después vicepresidente en el primer mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada, en alianza de partidos kataristas con el MNR dando lugar a la introducción de sendas leyes y políticas públicas destinadas al mundo indígena en educación, justicia, etc. Tanto Cárdenas como Untoja estarían asociados a un katarismo que se acercaría al liberalismo, desde la intervención teórica y como expresión de políticas multiculturales que son un antecedente para la plurinacionalidad.

Mencionemos por último la forma en que el ayllu alimentó la imaginación política del momento de las movilizaciones sociales de inicio de siglo, a partir de Raúl Prada Alcoreza, constituyente y profesor, miembro del grupo Comuna, y que se ocupó de pensar al ayllu como forma arcaica que se mantiene

en la memoria cultural hasta los días de hoy, con su propia historicidad. En sus trabajos (1988, 1998, 2002, 2008), la forma arcaica del ayllu se relaciona al principio de lo colectivo por oposición al de la individuación, asociada con la modernidad. Es la sociedad contra el Estado, y contra el mercado capitalista, que aparece como forma con trascendencia histórica de la región andina y extiende su presencia a los sindicatos y las movilizaciones políticas de la época reciente, tanto en el campo como en el ámbito urbano.⁷

En un texto de 2010 Prada escribía:

El sindicato campesino no deja de ser una transformación moderna del ayllu, tiene como matriz y referencia al ayllu, incluso cumple funciones y atribuciones del ayllu. Durante el proceso constituyente el ayllu ha sido el referente imprescindible del desarrollo de los artículos que tienen que ver con lo comunitario. Ahora, después de la aprobación de la Constitución, el ayllu es el referente obligado de la aplicación de la Constitución en todo lo que tiene que ver con la realización del Estado comunitario, la democracia comunitaria, los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, con el pluralismo jurídico, con la economía comunitaria.⁸

Prada hace referencia a Pierre Clastres (y *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari) y encuentra en el ayllu la represión de una aparición del Estado, a partir del sistema de mandos rotativos y también de las confederaciones de jefaturas entre clanes. Se refiere a archipiélagos de comunidades unidos por nomadismo o pactos, que se encuentran en continua dinámica de circulación, de redes de reciprocidad y complementariedad de largo alcance en el espacio y el tiempo, y que también asocia con el politeísmo. Según Prada, el perpetuo movimiento desterritorializador y reterritorializador logra aún hoy grandes movilizaciones poblacionales en momentos clave del ciclo

⁷ Raúl Prada Alcoreza, *Subversiones indígenas*, CLACSO, Muela del Diablo, Comuna, La Paz, 2008, p. 76.

⁸ Raúl Prada Alcoreza, *La condición comunitaria en el Estado plurinacional*, s/d., 2010.

agrario sin necesidad de recurrir a la coerción estatal. En Prada, el ayllu se contrapone a las ciudades-Estado como el Cuzco y antes Tiwanaku, y a las sociedades estatistas como el incanato. En su genealogía del ayllu, Raúl Prada encuentra la forma contra-estatal más allá no sólo de la colonia española sino también de los Incas. Raúl Prada critica además el ayllu de algunos trabajos etnológicos, por referirse a un caso histórico ya fragmentado por la Colonia, en las reducciones del Virrey Toledo. Y los límites de la cartografía colonial, que fue transmitido a la República.⁹

Siguiendo con Prada, este observa que el ayllu se hizo presente con la unificación de fragmentos en el altiplano aymara de hoy, cuando los sindicatos comunales lograron su síntesis movilizadora en la reunión de los Comités de Bloqueo, en 2003. Otras movilizaciones, como las de colonizadores, fabriles o cocaleros del Chapare, exploran otras formas, con componentes autogestionarios, asambleísticos sindicales, nuevas o tradicionales, y con la práctica de la deliberación como hábito de consenso y del arte del convencimiento, escribe Prada. Él ve cómo el bloqueo de caminos, muy frecuente entre 2000 y 2005, y el cerco a las ciudades, son tácticas nómades que recuperan la memoria guerrera de las comunidades andinas haciendo presente el ayllu.¹⁰ Ahora bien, como contra-estatal, el ayllu no tiene nada que ver con la nación y con el partido, ambas instituciones modernas, continúa Prada.

Prada señala también los continuos intentos estatales de fragmentación del ayllu desde la Colonia hasta la Ley de Participación Popular de 1994, pasando por la reforma agraria de 1953 y los decretos y leyes de finales del siglo XIX con los que el Estado comenzó a legalizar la expropiación de tierras comunales, intentando también imponer la propiedad individual. Todos ellos violaban la territorialidad nativa, cortaban alianzas familiares y encajonaban pueblos en reservas

⁹ Prada, *Subversiones*, 2008, p. 75.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 77 y 44.

pasibles de ser vigiladas y controladas. Raúl Prada permitiría pensar también la cuestión de la relación del ayllu con el Estado, y del Estado con lo comunitario, cuando escribe que para el ayllu sólo hay dos caminos que aparecen como dilema en momentos cruciales: estatización o el trastrocamiento profundo del Estado, que no sólo intenta una nueva forma de convocatoria, de res pública, sino también una nueva forma de sociedad.¹¹

La modulación discursiva y política que acompañaría a este movimiento de definición de un rumbo político contrario al de la antes postulada necesidad de fortalecimiento de las economías agrarias, puede analizarse en la defensa de la centralización del poder político en el Estado, efectuada por Álvaro García Linera. Después de una trayectoria en organizaciones políticas indianistas como el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK); el grupo Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas,¹² y también el grupo Comuna, García Linera es electo como vicepresidente del gobierno del MAS en los mandatos de Evo Morales iniciados con los triunfos electorales de 2005, 2009 y 2014. Expresión de una izquierda que busca conectar indianismo y marxismo e incluso articularlo con el liderazgo de Evo Morales,¹³ encontramos en García Linera que el acercamiento a la comunidad ocurre en momentos de movilización y lucha social, que deja de hacer sentido a la hora de entender el papel del Estado en el proceso político real.¹⁴

¹¹ *Ibidem*, p. 45.

¹² Fabiola Escárzaga, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, *Política y cultura*, no. 37, enero, 2012, pp. p. 185-210.

¹³ Álvaro García Linera, “Marxismo, nacionalismo e indianismo en Bolivia. La Nueva Izquierda del presidente Morales”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, no. 2. Publicado por *Le Monde Diplomatique*, España, abril, 2008.

¹⁴ Salvador Schavelzon, “El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico”, *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, 2013, pp. 235-261.

De esta forma, después de acercarse a la comunidad para pensar el asalto al Estado, en la fase de gobierno estatal, García Linera representa posiciones opuestas a las de Raúl Prada y el indianismo que mantiene su centro político en la idea de descolonizar, indianizar y pensar a partir de la comunidad. Después de haber defendido, en la campaña del MAS de 2005, el modelo de un capitalismo andino-amazónico¹⁵ que daría lugar a las economías comunitarias fortalecidas con la renta obtenida por la economía mercantil e industrial, García Linera se convirtió en el principal defensor intelectual del estatismo y desarrollismo asociado al rumbo del MAS una vez en el poder, como detractor del indianismo aymara y también de sus propias posiciones anteriores. Aunque debemos decir que, especialmente desde el punto de vista del ayllu andino real, no se puede decir que la asociación entre comunidad y comunismo esté dada, nos referimos aquí a posiciones que después de dialogar con esta posibilidad se encuentra en las antípodas de esta posible asociación.

Dos textos de Zendejas¹⁶ y Schavelzon¹⁷ señalan estas contradicciones. Escribiendo como vicepresidente, García Linera no sólo adopta una posición pro Estado, que repele y busca la superación del conflicto social, sino que enfrenta públicamente a las organizaciones indígenas que se alejan del gobierno y resisten a la construcción de la carretera en el TIPNIS. En este momento, García Linera escribía sobre “las cinco tensiones del proceso de cambio”, la primera de ellas siendo entre Estado y movimientos sociales. Sobre ello, apoyado en lecturas de Hegel, él diría que la tensión no encontrará un

¹⁵ Álvaro García Linera, “El “capitalismo andino-amazónico””, *Le Monde Diplomatique*, ed. Cono Sur-Chile, enero, 2006.

¹⁶ Julio Diego Zendejas Maximo, “La Revolución Cultural y Democrática y el pensamiento de Álvaro García Linera. ¿Renovación o retroceso de la praxis sobre la transición socialista?”, *Revista Izquierdas*, no. 52, agosto 2023, pp. 1-25.

¹⁷ Salvador Schavelzon, “Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio de la derrota”, *Rebelión*, 23 de abril de 2018.

compromiso, sino que “se resolverá en el destino del Estado”.¹⁸ Para García Linera, hasta que se puedan inventar otras figuras, “será a través del Estado, de sus funciones de gestión socializada, que los pueblos puedan expandir territorialmente la comunitarización”.¹⁹

En la indiferencia hacia la comunidad, antes concebida como central, en García Linera hay un argumento común a todo proceso de Termino, o cierre de un proceso revolucionario en los límites de un Estado, que aparece en su lectura positiva de la NEP de Lenin que compara con el periodo boliviano post 2009,²⁰ o como se vería en la Unión Soviética, del Socialismo en un solo país, dejando de lado posiciones que buscaban apoyarse en la fuerza de la comunidad rusa, como en los debates que protagonizó Bujarin. La “comunidad universal”, escribe García Linera es de hecho una tendencia y potencia latente, pero sólo podrá ser si es mundial. Según Zendejas, en García Linera “El comunismo se ve como esbo-

¹⁸ Álvaro García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

¹⁹ *Ibidem*, apud, Zendejas, “Revolución Cultural y Democrática”, 2023.

²⁰ Sobre esto: “García Linera destaca el ejemplo de la decisión de los bolcheviques en abrir la explotación de recursos naturales a empresas extranjeras, con condiciones privilegiadas que las empresas nacionales no tenían. Se trataba de una necesidad prioritaria, debido a la falta de energía para la industria. Muy diferente de la situación boliviana, aunque la decisión de los bolcheviques aparezca en el texto de García Linera con un claro sentido justificador, en la adopción de un modelo extractivista de tipo neocolonial, favorecedor de empresas extranjeras en contradicción del espíritu de octubre de 2003, cuando las calles de Bolivia abrieron un momento con posibilidades revolucionarias, oponiéndose a la privatización del gas, y que al inicio del gobierno de Morales sería respetado en el aumento de impuestos para las empresas extranjeras que explotaban hidrocarburos en el país, la llamada nacionalización de 2006”. Schavelzon, “Teoría de la revolución”, 2018.

zos dispersos y espontáneos que brotan de las luchas populares, pero nunca como el posible resultado de una acción organizada y coherente”.²¹

El clásico reconocimiento de los teóricos del socialismo de que la revolución debe ser mundial, aparece como excusa para olvidar a la comunidad y su centralidad en un proyecto de descolonización. Adoptando vicios comunes a la izquierda marxista pro soviética, se deja de lado la posición de que desde la racionalidad de la comunidad se podría construir nuevas relaciones, defendiendo la importancia del Estado como único actor capaz de conducir el proceso, justificando así un supuesto etapismo donde el momento de la comunidad o el comunismo llegará solamente en el futuro. Como afirma Zendejas, si la Unión Soviética reemplazó al proletariado por el Estado, en el proceso boliviano -y en especial, en García Linera- la comunidad deja su lugar al Estado como eje del proceso.²² En lugar de clase trabajadora o del pueblo indígena originario campesino (introducido como sujeto clave en la nueva Constitución),²³ será la clase media, o “nueva clase media” el destino del discurso estatal y de sus políticas.

Zendejas hace otra crítica importante, si consideramos que aún antes de llegar a la vicepresidencia, García Linera desarrolla la teoría del capitalismo andino amazónico, donde el desarrollo no sería apenas guiado por la lógica del capitalismo, sino que impulsaría otras economías:

Al justificar la etapa desarrollista AGL argumenta que la transferencia de la renta desde el Estado hacia las economías “microempresarial artesanal urbana y la campesina” se distancia del desarrollismo clásico puesto que ahora se persigue una “modernización pluralista” “dentro de la propia lógica microempresarial y campesina comunista” pero esto resulta cuestionable si pensamos que la lógica “microempresarial” conduce

²¹ Zendejas, “Revolución Cultural y Democrática”, 2023, p. 16.

²² *Ibidem*.

²³ Schavelzon, *Nacimiento del Estado Plurinacional*, 2012.

en su evolución, en tanto expresión mercantil, hacia el capitalismo. No puede decirse que la transferencia de excedente ha “potenciando” otras modernidades sino ampliado la lógica moderna industrial capitalista.²⁴

En la relación entre Estado y comunidades encontramos siempre al capitalismo. En la teoría, la comunidad era la fuerza que podía pensarse desde la izquierda como elemento para pensar alternativas. En la gestión del MAS, sin embargo, en la combinación de niveles económicos o economías alternativas, el mercado introduce capitalismo en la comunidad, sin señalar en este punto una contradicción o disputa de modelos, sino su complementariedad subordinada a la lógica general, que es de Estado capitalista periférico.

El Ayllu territorial y su “descubrimiento” etnográfico

A pesar de la fuerte presencia indígena en Bolivia, mayoritaria, y del antecedente del importante congreso indígena realizado con apoyo del Estado en 1946, el estudio científico de sus formas territoriales y de organización ancestrales fue tardío, reflejando la propia exclusión indígena que cerraba las puertas en el Estado, los partidos políticos, etc. Por su cercanía con centros académicos norteamericanos, México tuvo sus formas comunitarias indígenas estudiadas más tempranamente en investigación antropológica con continuidad e investigadores formados científicamente para eso.²⁵ Bolivia recién abre una carrera de historia en la década del 70 y de antropología en los 80, la llegada de investigadores extranjeros sería menor a la del Perú y carecería de los financiamientos presentes en

²⁴ Zendejas, “Revolución Cultural y Democrática”, 2023, p. 24.

²⁵ Ricardo Cavalcante-Schiell, “Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etnohistoriografia dos Andes Meridionais”, *Anos 90*, vol. 18, no. 34, 2011, pp. 77-107.

México y Brasil. El estudio del ayllu en los Andes es así posterior al desarrollo de una etnología de pueblos amerindios en la Amazonia y Mesoamérica. La corriente de estudios que surge en un país con un movimiento indígena eferescente, que se encontraba ya de vuelta de la reforma agraria iniciada en el 1953, y en plena dictadura, con un movimiento obrero fuerte en las minas que no había perdido su conexión con el campo, daría lugar a fenómenos del campo intelectual y político de extrema relevancia vistos desde hoy.

El movimiento katarista que precede esos estudios antropológicos y ciertamente los influencia, sería en realidad la vertiente indígena que con su propia voz llevó la fuerza del ayllu y su persistencia al primer plano de la política boliviana. Los jóvenes de origen campesino indígena que circulan entre la política y la universidad, en radios y centros culturales se encuentran con la izquierda, ONGs, investigadores académicos - en los años 1970 y 1980- y permite ir entendiendo algo que claramente era vivido por los indígenas, pero que la sociedad blanca, la política y la universidad desconocían. Las formas de sociedad comunitaria se imaginaban en el pasado, asociado a la pobreza y el subdesarrollo, apenas restando elementos folclóricos que podrían a lo sumo ser potencializados con fines turísticos, históricos, arqueológicos. Lejos de eso, el ayllu mostraba su actualidad. Desde entonces, las luchas indígenas no dejarían de ampliarse y crecer. Algunas veces fortaleciendo el ayllu, en su forma tradicional o reinventada.

En paralelo a la movilización y organización campesina del indianismo, vemos que algo se torna visible e interesante en la antropología, con especialistas europeos que inician largas investigaciones importantes para entender que la etnohistoria y la antropología elaborarían a partir de entonces sobre el ayllu. Coincide con el momento en que el minero y la clase trabajadora “desaparecen” como sujeto principal de la izquierda. Si una izquierda socialista con influencia soviética colapsa, hay otras formas que se vuelven visibles. Algo de esto explica la

irrupción del Ayllu en la política y la investigación, paradójicamente -como veremos- en el momento en que las formas territoriales tradicionales se muestran frágiles, atacadas y en retroceso frente al triunfo de formas mercantiles y estatales de organizar el territorio.

Veremos con detenimiento el momento intelectual en que investigadores formados en los centros académicos mundiales encuentran algo que hacía parte de la forma de vida milenaria, pero hasta entonces no “estudiada”. Por su distancia y poca majestuosidad aparente, la dinámica económica y territorial del ayllu sería objeto de investigación décadas después que sus análogas en otras latitudes. El desdén desde el mundo intelectual y político hacia el mundo indígena, queda claro en Rossana Barragán, que analiza este contexto, que es en el que se redacta el Manifiesto de Tiahuanaco, carta fundacional del indianismo katarista, inicialmente nucleado en el Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTKL).²⁶ Según Barragán, “la especificidad indígena en los 70 no era dominante por lo que el Manifiesto de Tiahuanaco fue más bien marginal y excepcional. Algunos de los intelectuales más prestigiosos de la época -como Guillermo Lora, autor de varios tomos de la Historia del Movimiento Obrero, Régis Debray e incluso René Zavaleta- pensaban que las comunidades eran comarcas “gentilicias”, atrasadas, incapaces de lograr conciencia de clase, caracterizándolas incluso de infrapolíticas”.²⁷

Algo se empieza a romper, sin embargo, en la rígida visión de la izquierda hacia el ayllu. Los kataristas introducirían el par clase-etnia, como dos miradas que deberían andar juntas. Si bien este movimiento es molecular y puede observarse desde

²⁶ Rossana Barragán, “De puentes y precipicios: Una perspectiva sobre los vínculos entre historia/s y movimientos sociales en Bolivia de 1970 a la actualidad”, Andrea Andújar y Ernesto Bohoslavsky, (eds.), *Todos estos años de gente: historia social, protesta y política en América Latina*, Ediciones UNGS, Buenos Aires, 2020.

²⁷ *Ibidem*, apud Hurtado, *Katarismo*, 1986, p. 245.

muchos ángulos y escalas, donde la crisis de la izquierda occidental se encuentra con la re-emergencia indígena en América y otros lugares. El eje que seguiremos es el de las investigaciones etnohistóricas y antropológicas que descubren los perfiles de una realidad que desaparece. El ayllu andino, sufre embates de la realidad social y territorial andina, pero al mismo tiempo se fortalece y entra en la política nacional boliviana junto con el interés de investigadores que permiten entenderlo desde distintos ángulos.

Una de las expresiones políticas de esta visibilización, en que influenciaron las investigaciones antropológicas y etnohistóricas, fue la creación del Consejo de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ) que en 2002 haría una huelga de hambre para exigir una asamblea constituyente.²⁸ Con financiamiento de Dinamarca y otras fuentes, la entidad se organizaría con similitud a las centrales sindicales de trabajadores campesinos, pero oponiéndose a la forma sindicato y buscando representar ayllus y sus circunscripciones abarcadoras, las marqas, en una matriz nacional (boliviana) de territorios que desde cada comunidad dejaban de lado -o convivían en paralelo- con la representación sindical surgida en la reforma agraria.

Relaciones de cercanía, negociación, con el poder de turno y la oposición a las organizaciones sindicales ubicarían a la organización de ayllus en conflicto con la izquierda. Un texto de García Linera, que sería vicepresidente del MAS con Evo Morales, y del que trataremos abajo, analiza el fin de la prevalencia obrera en la estrategia de la izquierda, después de la Marcha por la Vida de los mineros en 1986, cuando el

²⁸ CONAMAQ estaba dirigido por un consejo de autoridades originarias que representaban a los siguientes suyus ya reconstituidos: Jach'a Karanga; Jach'a Killaka Asanajaqi; Charka Qhara Qhara; caop; ayllu de Cbba; Jach'a Pakajaqi; Sura; Uru; Kallawaya. También los siguientes suyus en proceso de reconstitución: Larikaja; Chuwi; Comunidades de Tarija; Yampara; Qulla. También se había sumado el Pueblo Afrodescendiente y los migrantes andinos de Yapacaní, en el Oriente boliviano.

Estado cierra las empresas estatales de explotación minera, y ya en el contexto de la Guerra del Agua (año 2000), criticaba la estrategia “ayllista” de CONAMAQ, contrastada con la posición política de Felipe Quispe (líder de la CSUTCB después de la prisión que asumiría al igual que García Linera por la experiencia armada del EGTK), y junto a quien estaría políticamente hasta 2004. García Linera señala que “lo que separa a estas organizaciones son las estrategias políticas frente al Estado. Mientras la CSUTCB [de Quispe] apunta a la toma del poder estatal, vía sublevación, para instaurar un gobierno indígena a escala nacional, el CONAMAQ apunta a una defensa de los derechos locales de los ayllus a cambio del reconocimiento y legitimación histórica de la estructura estatal dominante”.²⁹ En la crítica de CONAMAQ a la forma sindicato García Linera veía una “lectura formalista y literal de las diferencias” sosteniendo que, en la realidad de las comunidades, los sindicatos habían mantenido las formas tradicionales de gobierno.

Para García Linera “Hay ocasiones en que el sistema de autoridades del ayllu se presenta como una extraña artificialidad sustentada en el apoyo de oenegés y de vecinos de pueblo o residentes urbanos”.³⁰ Y algo parecido sustentaba Félix Patzi cuando alejándose de la crítica de CONAMAQ al sindicato decía: “el sindicato sólo fue dañino a nivel supracomunal, es decir, desde central agraria hacia arriba (federaciones provinciales, departamentales y confederación nacional). Ya que todas estas instancias se estructuraron bajo la lógica de la separación de la sociedad civil y la sociedad política, donde los dirigentes flotan por encima de las bases”. Pero Patzi considera a la comunidad blindada de esta política, y ve el proyecto de reconstitución del ayllu impulsado por CONAMAQ

²⁹ Álvaro García Linera, (coordinador), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, Diakoinía, Oxfam, Plural editores, La Paz, 2004, p. 337.

³⁰ *Ibidem*, p. 329.

como idealización, “ya que el sindicalismo impuesto a partir del ‘52, había diezmado las formas organizativas de poder del ayllu”. Félix Patzi, sociólogo aymara que también incursionaría en política daba cuenta de la fuerza de la comunidad, aunque entendiéndola desde dentro de la forma sindical:

al interior de las comunidades el sindicato tenía la misma función que ancestralmente se habían asignado a las autoridades originarias, aunque se habían quitado su poncho y su chicote; es decir, conservaban la rotación, la sucesión en el mando y las jerarquías continuaban con leves alteraciones. De la misma manera, el ejercicio de un cargo sindical continuaba siendo obligatorio, tal como está instituido para las autoridades ‘originarias’ y es requisito básico para acceder a los diversos recursos existentes en la comunidad. Es decir, tenemos un panorama en el que diversos cargos políticos de la administración estatal fueron hábilmente subsumidos por la lógica comunal, asignándoles un nombre ‘moderno’: sindicato.³¹

En su investigación sobre organizaciones sociales, García Linera, distingue tres situaciones que se encuentran en las relaciones entre CONAMAQ y CSUTCB. En el primer caso (especialmente en Oruro y norte de Potosí) la institucionalidad del ayllu está presente porque nunca dejó de existir. En el segundo caso, después de la Revolución del ‘52 el sindicato fue adoptado y ahora hay un “retorno” a las formas originarias y la fidelidad organizativa a las estructuras macro-regionales es variable: “en momentos responde a la representación del CONAMAQ para negociar algunas exigencias a las instituciones del Estado, en tanto que en tiempos de movilización puede responder a la convocatoria de la CSUTCB”. Sobre la tercera situación dice que “la relación entre sindicato y ayllismo es conflictiva en la medida en que las estructuras organizativas se disputan la adhesión de las comunidades”.³²

³¹ Félix Patzi, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas, 1983-2007*, Yachaywasi, La Paz, 2007, p. 74.

³² García Linera, *Sociología*, 2004, p. 329.

Desde otra perspectiva, un trabajo de antropología reciente nos permite introducir elementos para entender de qué hablamos cuando hablamos de ayllu y comunidad. Marisol de la Cadena, antropóloga peruana radicada en Estados Unidos condujo por décadas un trabajo de campo en la región de Cuzco, en el sur de Perú, con diálogos con una familia de líderes campesinos. En *Earth Beings...* y otros trabajos, de la Cadena describe la lógica de lo colectivo en los Andes como *ser en ayllu*. El ayllu es el espacio donde humanos y “seres más que humanos” se conectan. Los “seres de la tierra” traducen para la discusión antropológica y el campo de STS (Science and Technology Studies) el concepto quechua andino “tirakuna”, definido por la antropóloga como seres sintientes que no sólo habitan sino que *son* las montañas, ríos, lagunas y aquello que occidente llama de naturaleza y la antropología contemporánea, siguiendo ontologías políticas de pueblos indígenas empieza a problematizar.³³

Marisol de la Cadena remite al método de la equivocación controlada, de Viveiros de Castro³⁴ para referirse al ayllu: un problema de entendimiento en que lo que se trata de entender no es lo mismo y que, más que relacionadas con diferentes formas imaginadas de ver el mundo, son mundos reales en juego en esas equivocaciones. En el trabajo de Marisol lo que el líder campesino Mariano Turpo entiende como tierra es un concepto que puede entenderse como equivocación, como punto de desentendimiento entre lo que el ayllu y el Estado entienden como tierra. En la mirada comunitaria, la tierra no es únicamente un suelo de agricultura con el que los campesinos viven. La tierra en-ayllu es el lugar donde los tirakuna (montañas, ríos, lagunas) junto con animales, plantas y Runakunas *son*. Es la traducción etnográfica, según Viveiros de

³³ Marisol De la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Duke, 2015.

³⁴ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, 2004.

Castro y Marisol de la Cadena, lo que permite una conversación entre diferencias ontológicas y malentendidos que pueden ser avistadas en la comunicación.

En términos políticos, la antropología del giro ontológico nos permite ver diferencias que no son marcadas como género, raza, etnicidad o sexo, dice Marisol de la Cadena, refiriéndose a la forma en que serían procesados estos conflictos ontológicos para el multiculturalismo. Desde una mirada que se centra en lo que excede a la política, a los desentendimientos que nos hablan de distintos mundos, la política se vuelve una cosmopolítica, donde no humanos, intervienen en un campo político más complejo. Junto con la problematización de la naturaleza, así, conceptos como cultura, sociedad y humano también se redefinen y una política no cerrada para el cosmos, permite ser afectada por visiones indígenas y mundos donde la tierra, un río, la naturaleza, cobran otro sentido. La forma de *ser* en el ayllu, es siempre *ser* con otros seres, humanos y no humanos; y esta es la definición de ayllu con que de la Cadena trabaja, como ayllu que es parte de seres humanos y más que humanos (other-than-humans) conectados inherentemente, y donde estos seres son también parte del ayllu. En la disputa contra el régimen de hacienda, Mariano decía “yo soy Pacchanta” y no “yo soy de Pacchanta” o “prove niente de Pacchanta”. Marisol dice en una entrevista:

lo que yo hago es intrarrelacionar todo esto, y decir ayllu es un complejo que tiene lugar —en el sentido de *take place*— tiene lugar relacionalmente. Ese “tiene lugar relacionalmente”, ocurre en el tiempo y en el espacio relacional y simultáneamente, impide la separación gente y territorio, los dos son al mismo tiempo. Esa relación no es la de gente por un lado y territorio por otro: los dos juntos *on ayllu*. Esa es una diferencia con la noción tradicional de *ayllu*. Y esa diferencia hace otra diferencia grande: si gente y territorio no son separables, no pueden haber relaciones de

worship. No hay gente separada venerando/*worshipping* montañas, sino que son [juntos].³⁵

John Murra, en su investigación sobre el ayllu, a inicios de los 70, desarrollaba la teoría de control vertical en pisos ecológicos del ayllu andino, describiendo por primera vez académicamente el funcionamiento del archipiélago y complementariedad entre nichos económicos distantes, estudiando poblaciones peruanas y ecuatorianas. En la presentación de una obra en homenaje a John Murra, Wachtel, Lorandi y Salazar-Soler dan cuenta del cambio de foco operado por Murra en el estudio del Tawantinsuyu.³⁶ A partir de la influencia del funcionalismo británico y su estudio sobre los reinos africanos para entender la economía del Estado incaico, su interés se orientará a la sociedad campesina. Con influencia marxista y de Karl Polanyi, aparecerá el sometimiento económico de poblaciones dominadas por el Estado supraétnico que acumulaba excedentes, y no la estructura y el Cuzco, centro del poder.

Según Cavalcanti-Schiell: “Este lenguaje (de la reciprocidad distributiva) solamente pasó a manejar otros términos, bajo nuevas contingencias, al punto de venir a conformar eso que, desde el punto de vista indígena, Tristán Platt (1982) designaría como un pacto de reciprocidad”.³⁷ Por la misma época, algo que mirando de fuera de la comunidad sólo era equivocación -en los términos de Viveiros de Castro- empezó a volverse visible. Al mismo tiempo en que Murra describe la

³⁵ Marisol De la Cadena, Helen Risor y Joseph Feldman, “Aperturas ontoepistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, no. 32, 2018, pp. 159-177.

³⁶ Nathan Wachtel, Ana María Lorandi y Carmen Salazar-Soler, “Prólogo de los compiladores”, *Los Andes: Cincuenta Años Después (1953-2003). Homenaje a John Murra*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003, pp. 11-14.

³⁷ Ricardo Cavalcante-Schiell, “Límites turvos”, 2011. Traducción nuestra.

lógica del ayllu en Cornell, en 1970, Ramiro Condarco Morales lo hacía desde Oruro con la idea de simbiosis inter-zonal.³⁸ Como suele ser con los “descubrimientos” científicos, estos aparecen simultáneamente para distintos observadores porque hay movimientos contextuales que lo vuelven accesible.

En 1982 el antropólogo inglés Tristán Platt publicaba el libro *Estado Boliviano y Ayllu Andino*, clásico que trata sobre el ayllu territorial e histórico de Macha, en el norte de Potosí, donde además del pacto de reciprocidad que mantenía el ayllu vivo, daría cuenta de las tensiones políticas y jurisdiccionales, las estrategias indígenas y los cambios de tendencias, alianzas y enfrentamiento en una investigación de campo iniciada en 1971 pero que daría cuenta de cerca de un siglo de relaciones políticas entre Estado y ayllu.³⁹ Tristán Platt había pasado por las clases de Murra, y su investigación puede ubicarse en el momento que se vuelve posible hablar de lo que poco antes no se podía. Algo cambiaba también en la izquierda occidental, con sus mecanicismos, desarrollismos y teleologías que ponían al ayllu en un lugar oscuro de obsolescencia y decadencia inexorable, o directamente impedían su visualización.

Junto al trabajo de Tristán deben considerarse una serie de etnografías y trabajos etnohistóricos que van desentrañando una lógica hasta entonces difícil de percibir. Hay cuestiones concretas que abren este campo de visibilidad. Si en Perú se desarrollaba un movimiento armado desde las comunidades con discurso marxista leninista y maoísta, una fuerza inexplicable sin la fuerza colectiva de los Andes; en Bolivia se vivía la desarticulación de un amplio sistema estatal que, según Rivera comprendía minería, educación, sanidad y comercio, en la crisis del modelo que la revolución del ‘52 había ayudado a

³⁸ Carmen Loza, “Ramiro Condarco Morales (1927-2009). Escritor Polifacético y creador del concepto de Simbiosis Inter-Zonal”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 42, no.2 diciembre, 2010, pp. 351-355.

³⁹ Tristán Platt, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, IEP, Lima, 1982.

construir. La caída del precio internacional de los minerales llevaba al cierre de minas estatales y, aun así, dice Silvia Rivera en el libro *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el norte de Potosí*, la economía nacional basada en la minería todavía parecía que iría a ser por mucho tiempo el camino seguro del desarrollo.⁴⁰

En este libro, que habla sobre el mismo territorio estudiado por Platt, con quien Silvia Rivera mantenía un diálogo intelectual, afirma que la crisis del modelo estatal no siempre permitía desprenderse epistemológicamente del modelo estatal de desarrollo, pero que esta posibilidad se abría, para ojos sensibles, podemos decir. La autora menciona algunos de los trabajos que surgen además del de Tristán Platt en esta época sobre la relación entre minas y comunidades en el norte de Potosí. Se trata de entender una economía étnica, al decir de Olivia Harris.⁴¹ Harris y Albó publicarían *Guardatojos y Monteras* sobre esa relación desde el punto de vista del ayllu.⁴² El dirigente minero Filemón Escobar respondería con *La mina desde el Guardatojo*. También puede mencionarse el trabajo de Yapita, Arnold y Jiménez sobre *El Orden Andino de las Cosas*, de 1992; y los trabajos de Ricardo Godoy.⁴³

⁴⁰ Silvia Rivera, Ramón Conde y Felipe Santos, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiwiri, La Paz, 1992.

⁴¹ Olivia Harris, "Labour and Produce in an Ethnic Economy: Northern Potosí, Bolivia", D. Lehmann (editor), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; *Economía étnica*, HISBOL, La Paz, 1987; "De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosí", *Cahiers des Amériques Latines*, no. 6, 1987, pp. 93-118; "The earth and the State: the sources and meanings of money in Northern Potosí", J. Parry & M. Bloch, (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

⁴² Olivia Harris y Xavier Albó, *Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el Norte de Potosí*, CIPCA, La Paz, 1975.

⁴³ Ricardo Godoy, "State, Ayllu, and Ethnicity in Northern Potosí, Bolivia", *Anthropos*, no. 80, 1985, pp. 53-65, y "From Indian to Miner and Back Again: Small-Scale Mining in the Jukumani Ayllu, Northern Potosí, Bolivia", Tesis de Doctorado, Columbia University, 1981.

La discusión sobre un régimen de equivocaciones que va abriendo el velo que permite ver al ayllu es clara en el prefacio del libro de 1992, con este énfasis sobre el problema de puntos de vista y malentendidos que involucran al ayllu, y su negación. La crítica se dirige al modo como Estado e instituciones de cooperación internacional venían realizando su trabajo. Con el desplome de la minería estatal en los años 80, el fuerte proletariado se transformaba en economía informal en ciudades como Santa Cruz y el Alto, o en el trópico de Cochabamba y lo obsoleto era justo el modelo de un Estado de Bienestar en Bolivia.

Para Silvia Rivera, la nostalgia era ahora emanada de la economía apoyada en la minería y no de los ayllus, que comenzaban a mostrar su esplendor. Junto a eso, Silvia Rivera da cuenta de un debate que llevaría a Bolivia en dirección de la plurinacionalidad: la formación social abigarrada,⁴⁴ las formas alternativas de economía, democracia y religión que conviven en Bolivia, no sólo aparecen, y no pueden ser más negadas, sino que, al decir de Silvia Rivera, desde la ética del ayllu y el reconocimiento de su dimensión sagrada, su rica y vital infraestructura religiosa y simbólica, junto a estructuras de autogobierno local, es posible nutrir una auténtica refundación del sistema democrático sobre bases descentralizadas y pluriétnicas.⁴⁵

El florecimiento del ayllu se daba frente a la ruina del estado liberal y social que vivía una intensa crisis, a lo que debería sumarse poco tiempo después la ruina del bloque socialista soviético. En el prólogo del libro de Silvia Rivera, Richard Chase Smith, director de Oxfam que solicitó el informe sobre programas de desarrollo en que se basa el libro de la investigadora boliviana, recuerda la fascinación que él mismo sintió en 1970 en Murra en Cornell sobre la organización social y económica de las sociedades andinas. Mientras en la década y

⁴⁴ René Zavaleta, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Plural Editores, La Paz, 2011.

⁴⁵ Rivera, Conde y Santos, *Ayllus*, 1992, p. 9.

media siguiente antropólogos⁴⁶ estudiaron la organización ritual y social del ayllu cuando, según Chase Smith ni los políticos progresistas, ni las ONG y tampoco el movimiento katarista lo conocía.⁴⁷

Por el lado de las ONG, intérpretes de las políticas de desarrollo de esa época, según Chase Smith al llegar a Potosí él advierte cómo las mismas trabajaban en formar sindicatos agrarios, a contramano y sin ver la existencia en ese mismo espacio de estructuras territoriales del ayllu. Desde la lógica de la izquierda, sólo desde sindicatos y federaciones sería posible para los campesinos aliarse con los trabajadores mineros, vanguardia proletaria. Es en ese momento en que convoca al Taller de Historia Oral Andina (THOA), con Silvia Rivera y otros jóvenes investigadores bolivianos, para trabajar en un sentido contrario, y registrar la percepción de los ayllus sobre la sindicalización, en lengua quechua y aymara. El director de Oxfam América presenta al movimiento katarista como alejado del ayllu, en el mismo bloque que los partidos de izquierda y los sindicatos agrarios. El katarismo también viviría internamente un acercamiento al ayllu, en diálogo con investigadores y las propias memorias. Serían estos militantes quienes ambigualmente reivindicarían el ayllu desde el Estado, en posiciones personales alejadas de la experiencia del ayllu, pero

⁴⁶ Menciona a Tristán Platt, Olivia Harris, Ricardo Godoy, Roger Rasnake e Inga Harmon.

⁴⁷ Rivera, Conde, y Santos, *Ayllus*, 1992, p. 15. Richard Chase Smith es hoy director ejecutivo del Instituto del Bien Común, ONG peruana que trabaja con pueblos indígenas de las tierras bajas. Conversamos con él en Lima, 14 de junio 2024, donde ratificó las tensiones que el trabajo con ayllus generaba para una izquierda cercana a los sindicatos campesinos. Menciona el trabajo de CIPCA y Xavier Albó, en esa época aún centrado en el apoyo a comunidades campesinas sindicalizadas por la reforma agraria. Comentó también la dificultad de convencer a Silvia Rivera en la publicación de un trabajo que se imaginaba generando mucho rechazo en las organizaciones e intelectualidad de la época, desdeñosa con el ayllu y las comunidades del Norte de Potosí con un eje que no fuera el de los sindicatos y los pueblos mineros.

conceptualizando al mismo para la sociedad y la política nacional, llegando a la consagración estatal de la plurinacionalidad y la definición en la constitución de lo indígena originario campesino, *sin comas*.⁴⁸

En otro trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui, la autora presenta notas del segundo congreso de la federación campesina de Potosí (FSUTCNP), del que participó como asesora o apoyadora militante, y donde es posible para ella demostrar los problemas “estructurales” del sindicalismo con origen en el periodo movimientista del nacionalismo. Aún con la ruptura del pacto militar-campesino y la llegada de las direcciones de izquierda y kataristas al control de los mismos se observaba:

La misma manipulación y la misma tendencia a controlar el sindicato desde la mina o el pueblo se hacen patentes a pesar de las críticas de los delegados de base frente a la conducción mestiza del aparato sindical. Los conflictos son encubiertos bajo la retórica de la “alianza obrero-campesina”, planteada como una subordinación de los objetivos comunarios hacia los intereses proletarios. La práctica del voto se revela, no como un ejercicio soberano del libre albedrío individual, sino como resultado de transacciones clientelistas, donde el acceso a recursos —estatales o de ONG’s— es pactado con las comunidades donde éstas ejercen un comportamiento electoral colectivo, en espera de obtener los mejores términos de negociación posibles con los sectores criollo-mestizos que detentan el poder estatal e institucional. Todos estos problemas condicionan un profundo desarraigo entre el aparato sindical de la FSUTCNP y la vida cotidiana de los comunarios de los ayllus. La representatividad de los dirigentes sindicales es entonces escasa, formal y distante de las formas de convivencia y control social vigentes en las comunidades. Aquella articulación, lograda en algunas regiones y sindicatos, entre democracia directa y democracia representativa —que ha permitido pensar en el sindicalismo como germen de una democracia de nuevo tipo— simplemente no ocurre en el Norte de Potosí, pues allí, el sindicato se comporta como una estructura ajena e impuesta, que tiene la doble misión de prolongar y reproducir las formas de dominio colonial de los pueblos sobre los ayllus, a

⁴⁸ Schavelzon, *Nacimiento del Estado Plurinacional*, 2012.

tiempo de incorporar a éstos en la lógica “civilizada” de la democracia liberal, mediante los métodos clientelistas habituales, velados por un discurso revolucionario que encubre la gruesa capa de prejuicios y brechas culturales existentes entre la sociedad criolla dominante y la sociedad india dominada.⁴⁹

Como vimos, en 1982 Tristán Platt publica *Estado Boliviano y Ayllu Andino. Tierra y Tributo en el Norte de Potosí* después de diez años de investigación histórica y antropológica sobre una región donde la fuerza del ayllu mostraba su vigencia, a pesar de los sucesivos ataques contra el mismo, de lo que justamente trata el libro. Lo que mostraba su vigencia era una forma social étnica no muy estudiada hasta entonces. En este libro, la vigencia del ayllu aparece en el “pacto de reciprocidad” por el cual las comunidades mantenían el pago de tributo al Estado, incluso en tiempo republicano, como garantía de control sobre sus tierras. Esto llega hasta 1970, y encontraría en Tristán un joven etnólogo dispuesto a registrar y expandir el conocimiento sobre una realidad bien guardada por las comunidades. Este trabajo también sería realizado inicialmente como parte de un proyecto de Naciones Unidas de Apoyo al Programa Nacional de Desarrollo Rural Integrado, aunque con aportes para la historiografía sobre el mundo andino que lo convierten en referencia ineludible. La crítica de los proyectos de desarrollo es importante, debe destacarse, como base de un pensamiento indígena y académico que derivarán en la concepción del Vivir Bien, Suma Qamaña, Sumak Kawsay y las alternativas al desarrollo muy discutidas en décadas siguientes.⁵⁰

Entre académicos bolivianos, investigadores extranjeros y pueblos indígenas habría por esa época una nueva mirada en ebullición, de la que también participaba la renovación de la

⁴⁹ Silvia Rivera, “Democracia liberal y democracia del ayllu: El caso del norte de Potosí, Bolivia”, Silvia Rivera, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Mirada Salvaje, Ed. Piedra Rota, La Paz, 2010, p. 159.

⁵⁰ Salvador Schavelzon, *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Ed. Abya Yala, Quito, 2015.

izquierda, y las bases de un pensamiento político boliviano sobre Estado, colonialidad, pueblos indígenas y formas nacional populares que influenciaron el rumbo político del país. La capacidad epistemológica de observar algo que estaba ahí desde hacía siglos y se creía hace algunas décadas desaparecido, tenía que ver con la mirada de una cierta antropología que posibilita entender la equivocación. Si tomamos por cierta la dificultad de la izquierda y los nuevos sindicatos en aceptar formas persistentes, podemos asumir que una mirada entrenada académicamente podía evitar las trampas de actores sociales que, aunque más cercanos, les daban la espalda a formas entendidas como anteriores o destinadas a desaparecer. En un cambio que es general en el pensamiento y sensibilidad occidentales, estamos lejos de una antropología al servicio del poder colonial que seguramente desconfiaba de la creencia en el progreso, del camino al socialismo por la vía del Estado, etc.

El Ayllu norpotosino

El libro de Platt se sitúa en el lugar de visualizar un nuevo marco político, justamente, cuando critica la forma en que no sólo el Estado conservador sino también el nacido de la revolución del '52 legitimaban la usurpación de tierras indígenas. Menciona también la participación de la izquierda, con influencia en el movimiento social, que podía postular la defensa de los campesinos, pero ser favorable a la desaparición del ayllu y las formas indígenas, consideradas falsa conciencia o feudalismo. En su trabajo, hace un análisis político del capitalismo boliviano (:13-16), en una historia del ayllu que podemos ver como historia de su invisibilización y posterior emergencia.⁵¹

⁵¹ Platt, *Estado boliviano*, pp. 13-16.

Platt describe en su trabajo la ruina de las economías regionales, como la del trigo en el norte de Potosí, cuando después de 1870 sectores de las oligarquías mineras y terratenientes de Sucre y Potosí derrotan políticas proteccionistas que las mantenían. Estas economías fortalecían los ayllus que participaban de la producción. El país pasa a sostenerse sobre las exportaciones mineras y se abre a importaciones para suplir la demanda nacional antes producida regionalmente. La identificación de la nueva “nación” boliviana con la supervivencia del Estado llevó así al sacrificio económico de los ayllus, escribe Platt, favoreciendo a capas criollas que controlaban el aparato estatal. Ese cambio de orientación de las elites golpearía a los ayllus y su papel de proveedores de alimentos que permitía cierta autonomía.

En el siglo XX las cosas cambiarían. Económicamente, el ayllu seguiría siendo atacado, pero después de la guerra federal (1899), la guerra del chaco (1934) y la revolución nacional (1952), la elite criolla propietaria, desarrolla “aspiraciones nacionalistas”, dice Platt, desplazando la acción del Estado contra las comunidades indígenas como enemigo interno para un enemigo externo, representado por los intereses transnacionales que controlaban las minas, como las de estaño de Rothschild y Patiño. La élite tradicional y el proyecto de Estado liberal había fracasado en la primera reforma agraria, con la Ley de Exvinculación de 1874 que buscaba extinguir los ayllus y crear un mercado de tierras privadas para formar grandes propiedades. En este juego de “civilización contra barbarie”, los mestizos y pequeños propietarios de los pueblos habían quedado de lado e incluso eran criminalizados por el Estado como usurpadores de tierra. Pero el Estado nacionalista tendría justamente a este sector como principal beneficiario de su política, y el juego cambiaría.

En el análisis del siglo XX, Tristán Platt define las identidades indio, mestizo y criollo en correspondencia con los tipos de propiedad agraria del contexto norpotosino anterior de la

primera reforma agraria, y los mismos tienen validez para entender los movimientos políticos del último siglo, aunque sea reconociendo su continuo entrevero y los cambios de orientación. Platt explica: el indio vive en el régimen del ayllu (excepto cuando es siervo de hacienda) el criollo es terrateniente con acceso a fuerza de trabajo servil (y también comerciante mayorista y empresario minero); y el mestizo desde la Colonia se inserta en los márgenes del ayllu, pero empieza a reclamar derecho particular sobre las tierras usurpadas que cultivaba con mano de obra familiar, y también se ocupa del transporte, comercio minorista, etc. Este sector de a poco va dominando los pueblos y sirviéndose de la mano de obra indígena como “hacendado multipersonal”, patrones colectivos de los ayllus con cargos eclesiásticos y políticos que les dan acceso a ello. Estas relaciones, que no pueden delimitarse sin ambigüedad, dice Platt, persisten en el siglo XX, y aunque serían alteradas por la segunda reforma agraria, iniciada en 1953, todavía se encontraban en el norte de Potosí donde Platt realiza su investigación.⁵²

Platt da cuenta de una alianza inicial entre criollos y mestizos como bloque que busca consolidar la propiedad agraria a principios del siglo XX, pero que entraría en conflicto. En relación con la mayoría “autóctona”, los criollos pasarían de una benevolencia paterna a un desdén autoritario cuando estos “se mostraban reacios a participar del ‘proyecto nacional’ cuya realización suponía la destrucción de sus propias organizaciones tradicionales”.⁵³ En este análisis de Platt notamos especialmente la importancia de la mirada política que sería coincidente con los movimientos kataristas de la misma época, incluso al respecto del encuentro de categorías étnicas y de clase. En la república oligárquica, como también después en el Estado nacionalista, persistía el ataque contra el ayllu, a pesar de alianzas y rupturas coyunturales entre mestizos y

⁵² *Ibidem*, p. 17.

⁵³ *Ibidem*.

criollos o, dicho de otra forma, en la formación nacional de una Bolivia donde los indígenas se sentirían “extranjeros en la propia tierra”, al decir indianista katarista.

En 1927 los ayllus norpotosinos se sublevan contra los intentos expansionistas del bloque mestizo-criollo. Platt cita voces terratenientes que lamentaban la imposibilidad de aplicar en Bolivia la solución de los Estados Unidos. La fuerza demográfica, y la debilidad del Estado no permitían la definición de una frontera como los ejércitos republicanos de Argentina y Chile también habían practicado. La solución vendría por otro lado. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), representaba un cambio de mando, con un gobierno nacido de una auténtica revolución, que nacionalizaría las minas e iniciaría la reforma agraria. Tristán Platt permite entender cómo los mestizos que disputaban espacios en los márgenes de los ayllus y desde pueblos cada vez más poblados, conectados, llegan al poder.

La historia de los 50 años que suceden a la revolución nos lleva de mestizos en el poder, al control en manos de militares nacionalistas (mestizos también en buena medida) y posteriormente dictaduras que continuarán la presión y ataque a las comunidades indígenas del norte de Potosí y otros lugares. La palabra indio, correspondiente a la población del ayllu, dice Platt, sería para los caudillos del MNR, representantes del nacionalismo mestizo, una mera supervivencia feudal,⁵⁴ originada por la conquista española. La reforma agraria de 1953 crearía una multitud de pequeños productores particulares con título de propiedad privada donde antes eran tierras colectivas. En la ley, la reforma postulaba la devolución de las tierras usurpadas por mestizos pero Platt explica que con el principio de que esta devolución sólo ocurriría en tierras no trabajadas, mostrando cómo la idea de “la tierra es para quien la trabaja” podía manipularse para legitimar el avance contra el ayllu por parte ahora de los pequeños productores.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 18.

Por otro lado, la revolución ubicaría al trabajador y al obrero de las minas como sujeto político enunciado como redentor. Pero tampoco sería fiel a esta revolución y en realidad sería el mestizo de pueblo, quien tomaría el frente de un país bajo el signo del nacionalismo, como ciudadano que aceptaba la Bolivia moderna sin revolución y sin ayllu. La extinción del ayllu, sin embargo, había fracasado junto con una modernización del campo que no llegaría como planeado, manteniendo el tributo indígena como recurso del que el Estado continuaba dependiendo para subsistir. El pago voluntario de tributo era una garantía para mantener en pie el pacto de reciprocidad que daba seguridad a las comunidades sobre el dominio sobre la tierra, y por eso Platt basa su tesis sobre la continuidad territorial.

En Bolivia, “las fuerzas del progreso” de liberales republicanos, ahora eran de los nacionalistas, con una reforma agraria de principios liberales en continuidad de la primera reforma agraria, del siglo XIX, que consolidaba una clase de pequeños productores mestizos, en tierras usurpadas del ayllu y con creciente acceso a poder político. Platt afirma que “ambas propugnaron la extinción de los ayllus, la propiedad privada de la tierra y un nuevo sistema impositivo”.⁵⁵ Junto a la reforma agraria que instauró un régimen mercantil en el campo, el nacionalismo imponía un discurso étnico que buscaba la asimilación de las antiguas castas en un mestizaje universal, otro foco de la crítica katarista que estaría en la base de la idea de un Estado plurinacional.

Tristán Platt también da cuenta del planteamiento “indio” de crítica a los “verdaderos propósitos” de la reforma agraria impulsada por el MNR, en la década del ‘60. Es en esta época que el planteamiento “mestizo” se quiebra, dice este autor, pasando a reconocer la composición multiétnica de Bolivia. El momento en que Platt estudia, de hecho, es un punto de inflexión donde podemos ver que los límites del

⁵⁵ *Ibidem*, p. 19.

discurso y programa político nacionalista muestran ya sus efectos. En este momento, y no antes, los malentendidos y equivocaciones, podemos decir, se vuelven visibles para un observador sensible a la realidad territorial boliviana. Polanyi, Mauss, y la antropología económica sustancialista, además de Murra, dan cuenta de este universo de ideas en circulación que contribuyen a hacer visible el ayllu norpotosino, hasta entonces no estudiado.

Para el investigador en la década del '70 vuelve la sublevación de 1927, dando cuenta de ciclos generacionales de experiencia de vida de sus interlocutores que, por un lado, mantienen acontecimientos presentes y cercanos, pero también con cierta distancia temporal para convertirlo en un marco histórico.⁵⁶ A inicio de los años '70 se abre un tiempo de movilización indígena contra el pacto militar-campesino que derivó de la reforma agraria del '53, y se hace posible una visión crítica sobre este marco que remite a lo que la antecedió. En 1927 los indígenas del norte de Potosí se rebelan contra el régimen de hacienda. En ese contexto, relatan a Tristán Platt que victimaron al propietario de la hacienda Guadalupe (provincia Chayanta) Julio Berdeja, como también había ocurrido en 1885, en otra rebelión, contra los cobradores estatales. Es Gumerinda Berdeja de Espada quien hace este relato, descendiente directa del hacendado, quien cuenta en entrevista a Tristán Platt, en 1978, que ciertas partes del cadáver de su antepasado fueron consumidas por los alzados, y el resto enterrado como ofrenda a un cerro poderoso, el Cóndor Nasa del cantón vecino de Antora.⁵⁷ La reacción indígena de 1927, escuchaba Platt, enfrentaba el ayllu a los hacendados, en una rebelión que encuentra apoyo de los mestizos, actores sociales que en el enfrentamiento con las autoridades estatales de 1885 -contra las revisitas de tierra- aún los podía encontrar del lado

⁵⁶ Erick Langer, "Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927", *Ethnohistory*, verano, 1990, vol. 37, no. 3, pp. 227-253.

⁵⁷ Platt, *Estado boliviano*, p. 146. Nota 111.

hacendado y que estarían contra el ayllu como principal sujeto en el periodo iniciado en 1952.⁵⁸

El grupo social mestizo, nace entre el ayllu y la Hacienda ya en el siglo XIX, cuando la economía mantiene espacios intersticiales y va encontrando su lugar en la economía de mercado contra las formas tradicionales. Como clase que será revolucionaria y llegará al poder, con la pérdida de espacio del Estado oligárquico, dejará la marginalidad -en que coyunturalmente podría ser posible aliarse al ayllu contra el Estado- y enfrentará al movimiento campesino radical que se aleja del pacto militar-campesino y asume una posición crítica con el legado de la revolución del '52. En 1970 esta era la lectura que se volvía evidente para un observador externo que se acercaba a los ayllus con sensibilidad para entender su lógica. La imagen “revolucionaria” del MNR, dice Platt, quedaría encubierta con una continuidad del pensamiento positivista liberal.⁵⁹

El *momentum* epistemológico y político al que nos referimos es uno en que el ayllu al mismo tiempo desaparece y se hace visible. Hay algo de paradójico en ese descubrimiento que coincide con su ocaso, pero el mismo posibilitará un refloreCIMIENTO, en base a una transformación de lo que se entiende como ayllu. El ayllu de hecho se reinventará contra las políticas del desarrollo, contra el sindicalismo heredero de la revolución del '52 y contra gobiernos que mantendrían su mirada colonizadora. El balance campesino indígena de la reforma agraria del '53, realizada en los años 70, y mantenida en décadas siguientes, nos llevará al proyecto de Estado Plurinacional, que en su versión fuerte se relaciona con la construcción autónoma territorial de campesinos indígenas, y es apoyada por las organizaciones campesinas sindicales y también por el Consejo de Ayllus y Marqas del Kollasuyo (CONAMAQ) así como por las organizaciones indígenas de tierras bajas, que en

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 149.

alianza con la CSUTCB, forman el Pacto de Unidad que llevará a la Asamblea Constituyente abierta en 2006 esa propuesta.

Silvia Rivera Cusicanqui, que como dijimos dialoga con Tristán Platt y lleva adelante experiencias de investigación en el mismo contexto norpotosino en los años 80, cerca de las organizaciones campesinas y en el THOA da cuenta de que la incorporación del campesinado aymara del altiplano al horizonte estatal de 1952, con la propuesta de dotar al indio de ciudadanía, fue incompleta e imperfecta.⁶⁰ Es por tal motivo que se crean condiciones para el resurgimiento de reivindicaciones étnicas en la década de 1970 y para la reorganización autónoma del movimiento sindical campesino bajo la égida del nuevo sindicalismo aymara.⁶¹

La orientación parcelaria de la reforma agraria, en el Norte de Potosí, y las transformaciones políticas emergentes de la situación revolucionaria (del '52) agredieron a la sociedad indígena de un modo más complejo y sutil, escribe Silvia Rivera, y afirma que:

los ayllus de esta región presentan una fuerte continuidad de rasgos prehispánicos, con una organización interna basada en segmentos duales y jerarquizados, distribución comunal de recursos y control “vertical” sobre territorios discontinuos de puna y valle (Murra, 1975). La Ley de Reforma Agraria intentó liquidar definitivamente los sistemas de control comunal sobre los recursos y atentó explícitamente contra el sistema de verticalidad puna-valle, al prohibir la doble tenencia de la tierra.⁶²

El avance de la fragmentación del ayllu, la frustración de la reforma agraria desde el punto de vista de las comunidades a las que se les prometió, por ley, la recuperación de sus tierras, no impide un florecimiento del ayllu desde el punto de vista

⁶⁰ Rivera, “Democracia liberal y democracia del ayllu”, 2010.

⁶¹ Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua en Bolivia, 1900-1980*, HISBOL-CSUTCB, La Paz, 1984, pp. 166-168.

⁶² *Ibidem*, p. 145.

político. El trabajo de Silvia Rivera, tiene esta dimensión positiva, además de la crítica al colonialismo de la izquierda, con el planteamiento a tono con el pensamiento indianista sobre la posibilidad de otra forma de democracia, la democracia comunitaria, del ayllu. El término entraría en la Constitución de 2009, junto a la plurinacionalidad, aunque su forma de funcionamiento no sería desarrollada. Sería una declaración, que da cuenta de la importancia y fuerza de la comunidad en la política boliviana de las últimas décadas. Citando a Platt, Rivera escribe:

Veamos, brevemente, en qué consiste y cómo funciona esta “otra” democracia, y cuáles son las incomprensiones que genera entre los sindicalistas y agentes de desarrollo que actúan en la región. Uno de los principios organizativos característicos de la organización interna de los ayllus andinos, es su carácter dual y segmentario. A modo de un juego de cajas chinas, cada unidad de territorio y parentesco forma parte de una unidad mayor de pertenencia étnica, dentro de un esquema que culmina en una gran organización dual cuyas dos mitades se relacionan entre sí como opuestos complementarios: arriba-abajo, masculino-femenino, mayor-menor, etc. (Platt, 1978: 1083 *apud* Rivera). En el Norte de Potosí existen, por lo general, tres o cuatro niveles de segmentación, y por lo tanto, igual número de niveles de autoridad étnica. A este nivel del ayllu las autoridades étnicas de cada nivel cumplen otras funciones, como ser el cobro del tributo, la conducción de rituales, la asignación de nuevas tierras cuando una familia cambia de status tributario y el control de los deberes y derechos correspondientes a cada familia, según su categoría tributaria. Existen tres categorías tributarias: los originarios, que pagan una tasa o cuota completa del tributo y tienen, por consiguiente, una asignación completa de derechos sobre la tierra, — que incluye el derecho a la doble tenencia, en tierras de puna y valle—; los agregados o forasteros, que pagan la mitad de la tasa y sólo acceden a la mitad de derechos territoriales, y en un sólo piso ecológico, y los kantu runa o wit'u Jaqi, que no pagan tributo o lo pagan en una mínima parte, y no tienen sino un acceso precario a la tierra, mediante acuerdos recíprocos con otras familias (Platt, 1982: 52-3). Finalmente, otra función esencial de las autoridades étnicas es la de renovar periódicamente los vínculos de la comunidad con la naturaleza y con las deidades tutelares, a través

del ciclo ceremonial y ritual. Esta función está íntimamente ligada al manejo del calendario agrícola y al conocimiento predictivo, que permiten enfrentar las difíciles condiciones climáticas de la agricultura y la agropecuaria altoandinas, además de promover la cohesión interna de los distintos segmentos del ayllu y la renovación de sus lazos de oposición y complementariedad.⁶³

En su texto, Silvia Rivera da cuenta de cómo la ideología del sindicalismo y de los agentes de desarrollo desconocen esta estructura interna y sus mecanismos de funcionamiento, limitándose a la percepción de dos niveles: el ayllu (correspondiente al ayllu máximo o al ayllu mayor de la clasificación de Platt), y la “comunidad” (correspondiente al rancherío principal o subordinado). El no reconocimiento de la existencia de niveles intermedios (ayllus menores), confundiendo cabildos con sus ranchos subordinados y disociando el valle de la puna, hace que su trabajo de cooperación distorsione la organización de la tenencia de la tierra en los distintos niveles y pisos ecológicos, escribe Rivera, desconociendo la interdigitación de tierras entre cabildos y entre ayllus, tanto en las mantas comunales de altura, como en las “islas” compartidas por varios ayllus en los distantes valles de otras provincias. Rivera cita otras fuentes de incompreensión como la de las categorías tributarias, mencionando el trabajo de Platt y Olivia Harris sobre el carácter flexible de adaptación entre ciclo vital de las familias y disponibilidad de recursos, más allá de la desigualdad que aparece a simple vista entre las categorías y su relación con tenencia de tierra, a partir de estrategias de acuerdos intrafamiliares, matrimonios y distribución de tierras vacantes.

El trabajo de Olivia Harris, citado por Rivera da cuenta de las sanciones morales asociadas a la acumulación individual en el contexto del ayllu, haciendo que la estratificación

⁶³ Rivera, “Democracia liberal y democracia del ayllu”, 2010, pp. 162-163. Referencias entre paréntesis del original.

aparente de las categorías tributarias sea dinámica con mecanismos de equilibrio. Así mismo, como mostró Platt, el pago de tributos que aparece para sindicalistas y agentes de desarrollo como sumisión bárbara incompatible con la dignidad ciudadana y entendida como régimen feudal criticado por la izquierda, responde a estrategias de defensa del territorio y la autonomía. En lugar de pasividad y sumisión ejercida por las autoridades étnicas locales, debe ser entendida de otra forma sólo visible al entender un funcionamiento de redes más amplias, con equilibrios y ciclos rituales, que deriven en formas propias de resolver conflictos, articulados con el manejo calendárico y el involucramiento del medio natural y sobrenatural, prácticas depreciadas conforme a prejuicios de los pueblos mestizos e internalizado por los dirigentes sindicales, explica Rivera.⁶⁴

Las equivocaciones relacionadas con el ayllu también alcanzan a las formas de autoridad. La idea de autoridades “naturales” elegidas respetando métodos consuetudinarios, con *ch’allas* (rituales, ofrendas) y no elegidos por consenso o votación, chocan a los dirigentes sindicales y de izquierda, militantes de la modernidad y cercanos en estos puntos al sentido común urbano y liberal, republicano, con altas dosis de prejuicio igualable al de las instituciones de cooperación internacional. Silvia Rivera cita como el rechazo a las costumbres en la elección de autoridades fue incorporado a la Tesis política de la Federación Departamental de los campesinos potosinos. Sería este punto el que CONAMAQ y el movimiento de reconstitución de ayllus surgido en la década del 90 posicionarían como prioridad en la oposición con el sindicato. En la oposición que los sindicatos ejercen contra el ayllu, basada en algo que no ven pero también en prejuicio enmarcable en cierta idea de ciudadanía y civilización, también se desconoce el sentido de una “cortesía teatralizada”

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 133-174.

(*apud* EP Thompson) como medios de presión hacia el Estado, que por distintos caminos, como el del pago del tributo, quedan también ritualmente obligados a respetar la territorialidad étnica y autonomía de los ayllus en la distribución interna de sus recursos productivos.

Silvia Rivera encuentra un trazo colonial en el prejuicio de ONGs, en buena parte dirigida por religiosos católicos y evangélicos, así como entre sindicatos y mestizos, siendo aún más conservador que la libertad de cultos consagrada en la constitución liberal del país, al asociar civilización y cristianismo, negando la libertad de cultos, y oponiéndose a las prácticas que denotan como resabios de idolatría que cuestionan la civilización de los comunarios.

En su libro *La Ley del Ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en la comunidades aymaras*, Marcelo Fernández Osco analiza la actualidad del ayllu desde el punto de vista de la justicia comunitaria.⁶⁵ Uno de los tres casos que analiza es el de los ayllus del norte de Potosí, en especial el de Laymi-Puraka y sus conflictos limítrofes generados por las divisiones político administrativas impuestas por el Estado, aunque según Platt -escribe Fernández Osco- peleas sobre tierras siempre existieron como expresión de religiosidad.

Contextualizando, Fernández Osco explica que en periodo prehispánico, el territorio del norte de Potosí estuvo dividido en cuatro naciones: Charka, Qhara Qhara, Chuy y Chichas, siendo el ayllu Laymi-Puraka parte de la antigua nación Charka, mientras que los qaqachakas (actuales contendientes en la guerra de límites) eran parte de la nación Qhara Qhara, junto a Puquwata, con capital Macha.⁶⁶ Ambos ayllus, que durante el período incaico se sugiere eran miembros del ejército del Inka y participaron en la conquista de los chiriguano desde la confederación Charka Qhara Qhara, que abarcaba hasta las

⁶⁵ Fernández Osco, *La ley del ayllu*, 2000.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 231.

quebradas profundas de los ríos Grande y Pilcomayo con tierras de valle que persisten hasta hoy (donde se cultivaba maíz, ají, algodón, frutas, madera y miel). Según el Memorial de Charcas, era una gran nación dual, fragmentada por la colonia y la república. Vendría cambios de capital, divisiones, territorios anexados a distintas naciones o reducciones, y después cantones, provincias, departamentos y municipios:

No cabe duda que la fuerza centrípeta del Estado colonial y republicano separó a los actuales ayllus, con la interposición de los esquemas de las provincias, secciones y cantones. Los antiguos referentes de organización territorial fueron erosionados, al igual que sus estructuras de poder, vapuleadas a lo largo de la historia al extremo de considerarse enemigos entre ellos mismos. Consecuencias de este proceso son los actuales conflictos y guerras por linderos entre los Laymi-Puraka, Jukumani y Qaqachaka, insuflados por los sentimientos regionalistas de orureños y potosinos.⁶⁷

Con la idea de que las fricciones entre ayllus fueron causadas por la formación de cantones y con la sobreposición político administrativa estatal, donde la posición territorial no puede ser discontinua, Fernández Osco da cuenta de la división de dominios ecológicos, generando guerra. A pesar de la fragmentación, sin embargo, la marka Chayanta permaneció como poder simbólico rearticulador del microcosmos de 9 ayllus históricos. Así se observa todo 3 de mayo en el ritual del *t'inku* en que los ayllus se reconstituyen alrededor de la plaza y en el combate en círculos de contrincantes de las parcialidades, que viajan incluso de otros países para ocupar su lugar en el ritual: “Indudablemente, el *t'inku* de Chayanta sigue expresando niveles superiores de poder y territorio, aunque en la realidad estas dimensiones hayan quedado fragmentadas o extinguidas, como los niveles de curacazgo”.⁶⁸

Fernández Osco también coincide en que fue hasta la reforma agraria de 1953 cuando el control del ayllu sobre el

⁶⁷ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 237.

valle era mantenido. Además de la división en cantones y provincias, en este momento, surgen los sindicatos agrarios, quebrando la autonomía jurisdiccional de las autoridades originarias (Segundos Mayores). También empieza a deteriorarse un sistema donde impera la figura del usufructo sobre las tierras, siendo el derecho absoluto sobre las tierras perteneciente a la colectividad, y nunca a individuos. En el ayllu, los comunarios son usuarios vitalicios, para uso racional y bajo control comunal para siembra, cultivo y rotación cíclica de las tierras.⁶⁹ El autor da cuenta, sin embargo, que esto funcionaba en paralelo a un poder criollo mestizo, ejercido desde Chayanta por el corregidor que mandaba sobre vecinos y, de facto, sobre los nueve ayllus del norte de Potosí. En este contexto:

Al igual que en el resto del mundo andino, las autoridades, como norma de vida estaban acostumbrados a prácticas despóticas frente a la población indígena, pues además de exigirles el cumplimiento de servicios forzados y gratuitos, alternativamente conocidos como *mit'anaje* o *mit'a*, se dedicaban a actos vandálicos, como el robo, la estafa o el atraco a los comunarios que cruzaban por Chayanta, un paso necesario en sus viajes para llegar a las tierras de *likina*. En previsión a tales abusos, los trajinantes tenían que pasar por el lugar durante la noche, sorteando posibles encuentros con la casta despótica.⁷⁰

Sin curacas y con segundos mayores como máxima autoridad de ayllus subordinados y sin jurisdicción anterior sobre los valles, se cita también la presencia, en la década del sesenta, la intervención del diputado emenerrista de la provincia Charcas, Pedro Barreto, “quien en la acción civilizadora y de modernización de las estructuras del ayllu, impuso el sindicalismo en su figura de milicias armadas, rompiendo definitivamente los lazos de continuidad jurisdiccional de las

⁶⁹ *Ibidem*, p. 243.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 253.

autoridades de puna sobre el valle”.⁷¹ En 1979, continúa Fernández Osco, Chayanta fue escenario de formación de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del norte de Potosí (FSUTCNP), de orientación katarista, que subsumió a gran parte de los ayllus, pero no a los laymi-puraka, que se autoexcluyeron para mantener autonomía de organización. Este posicionamiento los hizo quedar al margen, dice el autor, de la resistencia al golpe militar del 17 de julio de 1980, en el que los demás ayllus sí participaron en históricas movilizaciones, con bloqueos de caminos decretados por su nuevo ente sindical. Por estas claras muestras de lucha por mantener un sistema jurídico político diferenciado, se los estigmatizó como “militaristas” y “comunistas”.⁷²

La autonomía del ayllu, se expresaría en una forma de justicia que llegaría a la violencia física. Esto abre un debate complicado porque la guerra entre comunidades tiene origen en la imposición de una estructura territorial estatal, pero la misma se desarrolla expresando una lógica propia:

En algunos casos, dicen que han mutilado manos, lengua y orejas antes de matar —según nuestros entrevistados, para “tomar más coraje o para tener más capricho”. Otro argumento que se esgrime frecuentemente refiere a que estas brutalidades están relacionadas con el acto de la suwa: los “qaqas persiguen a los animales para llevarse a los mejores”. De la misma manera, cuando encuentran los depósitos de alimentos, se los cargan, o, de lo contrario, los queman junto a las casas y otros bienes. Se pudo constatar el rigor de la guerra en las cercanías de Kututu. El área se caracterizaba por ser un punto de peligro eminente y sólo pudimos observarla desde la distancia, advirtiendo que todas las casas del lugar habían sido incendiadas, por lo que los habitantes habían tenido que evacuarlo e irse a las lomas y cerros aledaños. Una semana antes, una señora de sesenta años, mientras pasteaba sus animales en las proximidades, había sido cruelmente asesinada. Cuentan que antes de matarla con el disparo de un fusil, había sido sometida al sufrimiento de torturas. Se encontró el

⁷¹ *Ibidem*, p. 254.

⁷² *Ibidem*, p. 276.

cráneo partido sin sesos, asumiéndose que se lo habían comido los atacantes. Habían vainas de proyectiles de los fusiles Máuser en el lugar del hecho. Éramos advertidos a cada momento de que los qaqa nos estaban vigilando desde las lomas de los cerros.⁷³

Para Fernández Osco, esta situación que él presencio en la década del 90, significa que las incursiones de ataque o réplica no son simples venganzas, sino ajusticiamientos por delitos cometidos: “Sólo desde esta óptica se puede comprender las versiones orales de los comunarios de Kututu, Sora Sora y Payrumani, cuando enfatizan que el mutilamiento de las manos es el “castigo por haber robado”; el “cortado de la lengua y las orejas es por no haber escuchado” las reclamaciones, ni haber confesado sus delitos. Extraer sesos y chupar sangre son formas de colectivizar la aplicación de la máxima justicia, aunque no dudamos que en parte también significa la toma del ajayu, ánimo o *qamasa* del enemigo. En su análisis se da cuenta de formas de reinserción en el ayllu, conflictos resueltos mediante conciliación y arbitraje, así como sentencias dictaminadas por consenso en la asamblea comunal.

Del katarismo hacia la Bolivia Plurinacional

Le Gouill presenta un estudio del sindicalismo katarista también en el contexto del norte de Potosí. Este autor da cuenta de que es justamente aquí donde la política indígena tendrá una orientación étnica y territorial, centrada en la reconstrucción del ayllu. Se opondría así a la política sindical, entendida como “clasista”, con más fuerza en Oruro y La Paz, a pesar de que la marca del katarismo en todos lados es el encuentro de esas dos miradas.⁷⁴

⁷³ *Ibidem*, p. 294.

⁷⁴ Claude Le Gouill, “La otra cara del katarismo: la experiencia katarista de los ayllus del norte de Potosí”, *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, no. 35, 2014, pp. 95-113.

Las luchas del '70 derivan en la creación de una nueva central sindical controlada por el katarismo, la mencionada Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, que terminaría desplazando al sindicalismo anterior, desprestigiado después del pacto militar-campesino, intolerable en un contexto de dictadura y de masacres campesinas y obreras. El sindicalismo anterior, además, tenía influencia mestiza y sectores indígenas que se reconocían cada vez más con sus identidades étnicas ganaban espacio. La influencia minera sería importante en el sindicalismo campesino, pero menos en el norte de Potosí, donde prevalecerá la adscripción étnica y la búsqueda de reconstrucción del ayllu. Así la federación sindical, regional de la CSUTCB, encontraría una estructura opuesta o paralela, plasmada en la FAOINP, Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí, creada en 1993 y que junto a otras organizaciones de Ayllus de Oruro y La Paz se integrarían en una nueva estructura nacida en 1997 para nuclear ayllus en lugar de sindicatos, la también mencionada Confederación de Marqas y Ayllus del Qullasuyo, CONAMAQ.

Le Gouill da cuenta que, así como la carretera Panamericana garantizó acceso a estudios a la primera generación katarista de la provincia Aroma en La Paz, en el norte de Potosí, el acceso a la mina y la ciudad de Llallagua de la provincia Bustillos, con colegios y universidad, permitía el mismo fenómeno que daría lugar a líderes campesinos con protagonismo político y conocimiento de códigos de la política nacional. Este acceso posibilitaría también el acceso de proyectos de desarrollo y contacto con la política de izquierda. La sequía de 1983 sería también un marco en el avance de la sindicalización y también los proyectos de desarrollo, así como de misioneros católicos que apoyarían la organización campesina. Dice el investigador que hasta entonces los ayllus habían permanecido más herméticos a la política sindical desplegada desde 1953 (con la excepción del ayllu de Chayantaka).

El director de la radio Pío XII, Félix Torrez, tuvo cercanía con las organizaciones campesinas después de la masacre de siglo XX, provocada cuando la dictadura temía que los mineros se unieran a la guerrilla del Che Guevara, y afirma que la política era fortalecer los sindicatos y no al ayllu, reconociendo que los mismos eran clandestinos y se desconocía su existencia. El trabajo progresista de una iglesia y sus instituciones en esta dirección empieza a entenderse como colonialista, en el marco del indianismo que critica ya está lejos de la política del MNR y su reforma agraria. El artículo de Le Gouill registra un cambio en la política de la radio, que entre 1986 y 1989 organiza actividades culturales relacionadas con el ayllu como cantos, danzas y mostrar a la ciudad y al sindicato su forma tradicional. En este momento trabaja en el norte de Potosí el Taller de Historia Oral Andina, con financiamiento de OXFAM, de donde surgirían varios trabajos y tesis de etnohistoria de jóvenes aymara y el mencionado más arriba de Silvia Rivera. En esta época es electo también Walter Reynaga como diputado katarista de esta región y actúa el Centro Marka del MRTK-L (partido katarista) con financiamiento holandés, dedicado a la formación de cuadros dirigentes. En los '90 crecería este trabajo político alrededor del ayllu y se formarían organizaciones que adoptan el nombre de ayllu en lugar de sindicato.⁷⁵

De Gouill da cuenta de la formación de una *intelligentzia* katarista, que hace un nexo entre los estudios académicos de investigadores sobre el ayllu y su defensa en términos políticos. Tendrá un papel una juventud indígena que estudia en la Universidad Nacional Siglo XX (los del THOA vendrían desde La Paz) y que enfrentan a sus profesores formados en el marxismo-leninismo. Según Ticona, citado por De Gouill, se trataría de una formulación ideológica del ayllu antes que basada en la “vivencia cotidiana”. Después de la sequía de 1983 se

⁷⁵ *Ibidem*, p. 99-102.

formarían muchos cuadros kataristas que se volcaron al trabajo técnico de desarrollo en ONGs propias, nacionales y extranjeras. De esta época saldrían reflexiones que derivarían en una crítica desde el ayllu al desarrollo. En un contexto de conflicto relacionado con estos proyectos, De Gouill cita que quemaron carros de UNICEF en represalia por su apoyo al sindicato. Consigna también (en la nota 9) que la adopción de la forma ayllu responde a una dinámica de disputa por recursos, cargos y la búsqueda de recuperar tierras, conformándose como TCO (Tierra Originaria de Origen).⁷⁶

Para el autor, el florecimiento del ayllu contrasta con la pérdida de línea katarista por parte de la CSUTCB, y el golpe que significaría para el movimiento la elección presidencial de Sánchez de Lozada con Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente, surgido de esas filas. De Gouill afirma sin embargo que los ayllus eran formados “desde arriba”, y la forma sindicato era preservada, apuntando a la idea de cierta artificialidad. A diferencia de las perspectivas de antropólogos y etnohistoriadores que demuestran continuidad y resistencia de las formas tradicionales, el autor circunscribe el proceso como “invención de tradición” e intereses para adoptar formas originarias. En términos de nomenclatura, el enfrentamiento con la CSUTCB era evidente, como se ve en el cambio de nombre de Federación de Ayllus norpotosina, que pasaría a nombrarse Nación Charka-Qhara Qhara, en 2003, fijándose como objetivo la reconstitución territorial.⁷⁷ El fenómeno que podemos destacar es que lo que emergía en investigaciones y postulados políticos minoritarios, comienza a ganar espacio en el campo de las organizaciones campesinas y pronto en la política nacional boliviana como un todo.

Es posible que desde la izquierda se vea con desconfianza el crecimiento de una política étnica, pero pocos en Bolivia podrán desconocer la fuerza de este proceso que encuentra

⁷⁶ *Ibidem*, p. 103-105.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 105-106.

apoyo fuera de la comunidad, pero parte de ella. La organización IBIS, de la sociedad civil de Dinamarca, sería uno de los apoyos de este proceso. Cancio Rojas, uno de los jóvenes formados en la universidad que crearían una organización katarista, tendría importancia en un conflicto extractivista en la comunidad de Mallku Khota en 2015, por la que sería encarcelado.⁷⁸ Él y otros serían dirigentes de CONAMAQ, algunos llegarían a integrar cargos en el gobierno y también trabajarían en las ONGs del desarrollo local. Esperanza Martínez, compañera de Cancio Rojas, que asumiría junto a él cargos con la lógica dual de ejercicio del poder, sería una importante constituyente de la Comisión Visión de País de la Asamblea inaugurada en 2006.

El conflicto entre clase y etnia, entre campesinos e indígenas debe estudiarse desde un punto de vista de la complejidad. A diferencia de mediados del siglo XIX en que era posible separar tres grupos sociales a partir del régimen agrario al que se circunscriben, en las últimas décadas del siglo XX y hasta la llegada del MAS al gobierno, los campesinos van reencontrándose con la identidad quechua y aymara y la autoidentificación indígena llega en Bolivia hasta el 66,2% (CENSO del 2001).⁷⁹ La presidencia de Evo Morales es el resultado de estos cambios y posibilitó, de un lado, que la plurinacionalidad que propusieron los kataristas y adoptarían las naciones originarias se volviera categoría estatal. Los efectos de una reforma agraria que transformó el campo de forma liberal, en conjunto con la modernización capitalista, hizo que al mismo tiempo esa plurinacionalidad sea la expresión de fuerzas políticas producto

⁷⁸ Lo entrevistaríamos en este contexto. Defendía el ayllu contra el proyecto extractivista. Movilizaciones lograron expulsar a la empresa canadiense pero Evo Morales continuó con la explotación desde la empresa estatal de minería, contratando a varios comunarios, instalando un destacamento de policía y dividiendo a la población.

⁷⁹ Augusto Yañez, “Los censos y la población indígena campesina.”, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado – CIPCA, 21 de marzo de 2014.

de lo que Platt veía como mestizos y pequeños productores contra el ayllu.

Podemos decir que si bien es verdad que el Estado nacionalista y también su expresión tardía multicultural y neoliberal, con Sánchez de Lozada, cayó y abrió camino a una nueva fuerza política nacional, que gobernaría desde 2006 hasta 2019, no habría una fuerte organización y emergencia de ayllus quienes se impusieran ante esa derrota. Los campesinos indígenas que recuperaban la memoria de Katari, llevaban la comunidad y la plurinacionalidad a la nueva Constitución expresaban fuerzas políticas nacidas de sindicatos agrarios, producto ellos mismos de una realidad creada para desarticular el ayllu y dar lugar a relaciones de propiedad privada y de mercado en un Estado nación republicano liberal. Hablamos aquí de ese grupo poblacional que era marginal en el siglo XIX y va ganando espacio, como relata Tristán Platt, en una nación que se piensa a sí misma como mestiza. Pero podemos decir que avanzando más en el tiempo esta forma cae, y si bien el ayllu no recobra un terreno perdido, su memoria y una fuerza simbólica se opone a las estructuras modernas con nombre de sindicato, así como al MNR y los partidos de izquierda tradicionales, desplazados o absorbidos por el nuevo partido campesino indígena.

En este proceso ambiguo tenemos entonces un ayllu que aparece y da origen a un proceso político que en el plano de los discursos y narrativas políticas dejaría atrás la política que prevaleció después del '52, en especial su ideario nacionalista que la plurinacionalidad vendría a superar. En concreto, vemos que, más allá del nuevo ideario, el MAS se reencontraría con un lugar abierto por el MNR y que vemos que el instrumento nacido de los campesinos vendría a ocupar.

Lejos de la tripartición presentada por Platt para el siglo XIX, con criollos, indios y mestizos como categorías diferenciables claramente, vemos hoy que la categoría “mestizos” se refiere a sectores que podían tener origen quechua y aymara, y hasta conservar costumbres y lengua, pero habían roto con

la lógica del ayllu, al menos de forma estructural territorial, porque veríamos décadas después que esta ruptura puede no haber sido total, incluso en los sindicatos, o al menos en la autoidentificación como miembros de naciones indígenas. Sin poder detenernos en consideraciones demográficas o de geografía poblacional, digamos que a casi 20 años de la llegada del MAS al gobierno, nos encontramos en un punto similar al que, en la década del '70, investigadores y movimiento campesino hacían de la revolución nacionalista. Así como el MAS es la crítica al Estado oligárquico que mantiene en pie algunos de sus lineamientos, el MAS nace con influencia de sectores críticos de la continuidad de la colonialidad emenerrista, monocultural, liberal, pero se muestra como su heredero, luego de que los discursos dan lugar a un proyecto político y forma de gobernar con fuertes reminiscencias.

La asociación entre las políticas del MAS y las del MNR aparecerían después de 2009 especialmente, cuando se aprueba la nueva Constitución y Evo Morales es reelecto, iniciando una fase de poder consolidado. La fuerza del MAS recordaba la del partido de la revolución nacional, que también sería en los '80 el que iniciaría la implementación de reformas neoliberales, con el decreto 21.060 del propio Paz Estenssoro (líder y presidente en 1952) en su última presidencia y que en los 2000 se mantenía como fuerza parlamentaria incluso con dirigentes territoriales que se acercaban al MAS. En ese contexto, Silvia Rivera escribe un texto con una dura comparación, en estos términos:

No está por demás reiterar ese nexo perverso que exhibe el gobierno de Evo Morales con el Estado colonial del MNR de los años 1950, que propició una escalada de corrupción y relaciones prebendales con dirigentes del campesinado indígena, culminando en la llamada ch'ampa guerra de los años 1960 y en la sangrienta "pacificación" barrientista. Hoy, todo ello forma parte de una memoria estatal de colonialismo interno que ya no se circunscribe a un partido, siendo patrimonio de la clase política y del sistema de partidos en su conjunto. Así, todo alarde de rup-

tura del MAS con el viejo modelo político hace aguas al contemplar esta versión remozada de la parodia revolucionaria, tan bien expresada en sus políticas culturales y desarrollistas, que son una repetición, en clave de farsa, del adusto y racional programa de desarrollo del MAS. Con un agravante: antes las cosas se decían y se hacían de frente. Eran los tiempos en que cada porción de selva tropical era vista como un obstáculo a derribar. Los tiempos del desarrollismo agrarista, cuando “pueblos indígenas” y “cuidado de la naturaleza” resultaban términos impronunciados. Hoy en cambio los gobernantes se llenan la boca con esas bonitas palabras, mientras sus prácticas siguen las trilladas rutas del modelo estatal colonialista, fundado sobre la prebenda, la alienación del trabajo y la destrucción de la biodiversidad. Peor que hace sesenta años, estas prácticas se han vuelto vergonzantes, solapadas y astutas, mostrando no sólo mala fe sino un velado desprecio racista por la autonomía y dignidad de los pueblos indígenas a los que dicen representar.⁸⁰

Silvia Rivera escribe en un momento en que las contradicciones entre gobierno y organizaciones indígenas se acentuarían e hicieron cada vez más inocultables.⁸¹ Después de una primera gestión en que el MAS enfrentaría sectores opositores de la Media Luna, el triunfo de 2009 abriría un momento en que la movilización contra el gobierno empezaría a darse desde sectores que habían apoyado y movilizado para defender a Evo Morales. A fines de 2009 hubo protestas desde el Alto, en el llamado gasolinazo y en 2011 hay marchas indígenas, reprimidas por el gobierno, en un conflicto por el proyecto de construir una carretera que atravesaría el territorio indígena y parque nacional Isiboro Sécore, el T TIPNIS. Silvia Rivera se refiere a esta marcha y también a las mujeres aymaras que se suman desde la organización matriz de marqas y ayllus del Qollasuyo (CONAMAQ):

⁸⁰ Silvia Rivera, “Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial”, *Sol de Pando*, 25 de enero de 2013.

⁸¹ *Ibidem*, y Silvia Rivera, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, Piedra Rota y Plural, La Paz, 2014.

La novena, y sobre todo la octava marcha en defensa del TIPNIS han convocado un importante respaldo del mundo urbano, centrado sobre todo en las ciudades de La Paz y Cochabamba, y en varias capitales y ciudades intermedias de tierras bajas. Hemos sido testigos de la multitudinaria recepción de la octava marcha, en el mes de octubre de 2011, y de una convergencia notable entre indígenas de tierras bajas y tierras altas, éstos últimos bajo el alero de su organización matriz, el CONAMAQ. Asimismo, las Mama T'allas del CONAMAQ han convocado a una multiplicidad de grupos, en una actitud sabia de interpelación a sectores urbanos, sobre todo juveniles. De ese modo, los pueblos indígenas organizados han logrado un hecho inédito en las luchas sociales recientes: la convergencia de indígenas con una diversidad de agrupaciones ecologistas, activistas culturales, feministas e indianistas, además de un nutrido bloque de organizaciones y grupos anarquistas, que llegó incluso a desfilar con sus propias banderas y pancartas, en una suerte de reedición de las marchas de la FOL y de la FOF de los años previos a la guerra del Chaco.⁸²

Si bien estamos lejos del ayllu territorial, vemos que la política que nace desde el norte de potosí y cambia la cara del poder político boliviano, sigue en pie en una protesta indígena que moviliza a la ciudad en solidaridad con sus reclamos, contra un proyecto de desarrollo no consensuado con las comunidades y entendido como abuso de poder del MAS, partido que se aleja incluso de sus bases campesinas para actuar como Estado desarrollista, aunque debemos notar en este conflicto que sectores campesinos se movilizan contra los indígenas y localmente se veían beneficiarios de una carretera que podría abrir las puertas del Chapare para nuevas áreas de colonización. Visto de este modo, no sólo encontramos el enfrentamiento Estado-comunidad, presente desde la colonia, sino también un conflicto que es producto de las transformaciones fruto de la reforma agraria del 53 y la política del nacionalismo, como oposición campesinos sindicalizados y pueblo indígena, en este caso

⁸² Rivera, “Del MNR a Evo Morales”, 2013.

de aldeas de las tierras bajas y otras organizaciones étnicas que defendieron la aprobación de la plurinacionalidad.

Vincent Nicolas y Pablo Quisbert escriben un libro en 2014 con la propuesta de comparar las configuraciones estatales de la revolución Nacional de 1952 y el Estado Plurinacional declarado así en 2009. La comparación del MAS y el MNR tiene tal complejidad que, dicen los autores “existe una gran confusión al respecto; no se sabe si el Estado Plurinacional es el heredero de la Revolución Nacional o si constituye más bien su antítesis.”⁸³ En este trabajo los autores muestran la evolución de ideas desde la revolución nacional a la plurinacionalidad, quedando de manifiesto los procesos similares pero también el movimiento. De alguna forma, la nación india, simbolizada por Tiwanaku y el manifiesto katarista de 1973; la nación criolla de la independencia y la nación mestiza fruto de la colonia se siguen encontrando, como vimos en las alianzas y enfrentamientos que Tristán Platt narra en cien años de relación entre ayllu y Estado.

Por un lado la movilización social que derivó en la apertura de la Asamblea Constituyente de 2006-2008 bebe mucho del katarismo y el movimiento indígena, con un marco político que adopta el MAS de superar la referencia del nacionalismo, la teoría del mestizaje e incluso la idea de desarrollo. Por otro lado, en momento de consolidación del poder la comparación del MAS con el MNR aparece. Es aquí donde ocurre el descontento de la comunidad, del indianismo y del ayllu con un gobierno que a pesar de Plurinacional, remite al nacionalismo en varios elementos como la figura del líder, la postergación de demandas indígenas y una clase media cobrando más peso político que campesinos y comunidad. Las organizaciones étnicas de Bolivia del MAS, se encontrarían con una situación análoga al ayllu en tiempo de la reforma agraria de 1953. A pesar de estar postulado su derecho a recuperar su tierra, veía

⁸³ Vincent Nicolas y Pablo Quisbert, *Pachakuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo de la revolución nacional y del Estado Plurinacional*, PIEB, Sucre, 2014.

al mestizo ganar espacio político y también territorial frente a la comunidad, que no era reconocida, y que incluso sería “campesinizada”, con la introducción del sindicato que se opondría al ayllu.

El Movimiento al Socialismo recuperaría en varios sentidos la esencia del MNR de forma no declarada y subrepticia. Mientras que en el discurso oficial el MAS surge como fuerza indígena que toma elementos kataristas, como la misma plurinacionalidad, su núcleo político sería el de la fuerza campesina, instrumento político de los sindicatos agrarios de propietarios individuales. Organizaciones como CONAMAQ, que nacerían de un diálogo fluido con investigadores que ayudaron a reconstruir el ayllu, se opondrían al gobierno de Evo Morales que, en rigor, tampoco haría un gobierno “campesinista”. Muchos dirigentes campesinos accederían a cargos, pero el modelo económico no realizaría una reforma agraria, buscada por sus bases, ni podría encontrar un modelo político que se alejara del modelo liberal impuesto en los 80 y 90 por el último MNR en el poder.

Quisbert y Nicolas analizan que las producciones discursivas de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional permiten entender la modulación que se vive en la política boliviana desde la perspectiva de lucha de clases, cerrada al ayllu, y la plurinacionalidad, que deriva del movimiento de visibilización que tratamos en este artículo. En entrevista para este artículo Chase Smith daba cuenta más arriba de una tensión con el propio CIPCA, de Xavier Albó, jesuita cercano a las comunidades con décadas de trabajo conjunto. En la política boliviana se asocia a Albó con el surgimiento de la plurinacionalidad como marco conceptual y político. En mi tesis de doctorado Albó relata la aparición de la plurinacionalidad en un congreso de la CSUTCB realizado en un estacionamiento a

inicio de los años 80.⁸⁴ Nicolas y Quisbert aportan otro documento sobre este cambio que llegaría hasta la Asamblea Constituyente de 2006-2009:

En 1982, la red de ONG's UNITAS organizó un seminario sobre "Historia campesina en la historia nacional"; no se trataba de negar la historia nacional, sino de hablar específicamente de la situación de los campesinos y del papel que tuvieron en esa historia. Producto de este seminario, salió en 1984 un libro de X. Albó y J. Barnadas, titulado *La cara campesina de nuestra historia*, debiéndose entender por "nuestra historia" la historia nacional. En 1990, la obra fue reeditada con un nuevo título, *La cara india y campesina de nuestra historia*, y dos capítulos nuevos que reflejaban, según Albó, "la mayor conciencia acumulada en gran medida en estos años sobre nuestra realidad plurinacional" (Albó y Barnadas, 1990 [1984]: 10). La incorporación de lo indio y de lo plurinacional a la reflexión fue el fruto de un recorrido largo que transitó, entre 1973 y 1990, de una visión esencialmente campesina dentro de un marco nacional único a una visión más indígena dentro de una pluralidad de nacionalidades.⁸⁵

Nicolas y Quisbert dan cuenta de mutaciones, rupturas y continuidades entre los imaginarios de nación del nacionalismo post revolución de 1952 y el Estado Plurinacional. Este movimiento no está desvinculado de las tensiones políticas de los años '70 en que la aparición del ayllu, en investigaciones y el movimiento campesino, dan cuenta del agotamiento del conjunto de ideas que acompañaron la reforma agraria y la formación de la Bolivia moderna, donde las comunidades exigían todavía espacio. Esta crítica surge desde el mundo aymara y quechua y no necesariamente desde el ayllu, porque ocurre en un tránsito urbano desde la comunidad, pero sí con el ayllu como símbolo que enfrentaría la política de sectores mestizos como principal sujeto de la política emenerrista, del pacto militar- campesino y, en realidad, del capitalismo boliviano y un proceso de modernización que continuaría con el

⁸⁴ Schavelzon, *Nacimiento del Estado Plurinacional*, 2012.

⁸⁵ Nicolas y Quisbert, *Pachakuti*, 2014, pp. 45-46.

movimiento de dejar atrás las economías étnicas y sus formas de democracia comunitaria.

Nicolas y Quisbert se refieren al imaginario de la nación mestiza que el MNR construye a partir de bases doctrinales que remiten en Bolivia a Carlos Montenegro pero también a un discurso de época que vemos en otros lugares.⁸⁶ Es frente a este ideario y narrativa histórica que el katarismo surge, con la idea de que el mestizaje despoja la identidad del indígena quechua y aymara, además de fragmentar sus comunidades. El katarismo crearía desde este lugar la Bolivia “multiétnica y pluricultural” que en un primer momento se asociaría a las políticas multiculturales del gobierno del MNR con Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente (1993-1997), asociadas políticamente al neoliberalismo y los intereses norteamericanos en la región. Sería en un segundo momento en que desde este lugar surgiría una crítica más profunda, que todavía en la oposición al nacionalismo, construiría una crítica al multiculturalismo desde lo plurinacional comunitario que inspira la Constitución de 2009.⁸⁷ Era todavía una crítica a la idea de homogeneización asociada a la revolución del ‘52, con su implantación de la escuela pública y una sociedad que veía ascenso de clase como un camino que se alejaba del ayllu y se integraba en la ciudad, sumamente discriminadora de todo lo que viniera del campo.

Lo que vemos después del segundo gobierno del MAS (2009-2014) es que la misma crítica empieza a señalar con sutileza la asociación del MNR con el MAS. Lo vemos con Nicolas, Quisbert y Silvia Rivera, para citar sólo algunas referencias, pero es la posición del indianismo katarista actual, por ejemplo con sus grupos de El Alto, o que estuvo asociado durante los gobiernos de Evo Morales a El Mallku, Felipe Quispe, siempre crítico y opositor al MAS. Debemos sumar a CONAMAQ y las organizaciones indígenas de tierras

⁸⁶ *Ibidem*, p. 247.

⁸⁷ Schavelzon, *Nacimiento del Estado Plurinacional*, 2012.

bajas a esta crítica. Del otro lado estaría la CSUTCB, cercana al MAS, aunque dividida cuando Luis Arce Catacora asume la presidencia. Como se deriva de las discusiones históricas presentadas arriba, sin embargo, debemos decir que también la CSUTCB se encuentra en tensión y transformaciones discursivas y políticas.⁸⁸ Si bien nace con el katarismo desde los sindicatos críticos del rumbo de la reforma agraria, asume también parte de ese legado y sería protagonista de diversas tensiones con pueblos indígenas y ayllus, incluso como parte del Pacto de Unidad en el proceso constituyente.⁸⁹

Mientras la Asamblea Constituyente redactaba un texto donde se incluyeran la plurinacionalidad, la justicia y democracia comunitaria, y un debate sobre descolonización que apuntaba al vivir bien, voces críticas temían por la nación boliviana, por el Estado de derecho de los ciudadanos no indígenas, en un movimiento que puede verse como reacción mestiza a un nuevo imaginario que se construye en oposición a la república que nace en el 52. *Mutatis Mutandis*, sin embargo, las voces críticas que aparecieron eran también las de sectores indianistas que se veían afuera y no contemplados por un Estado desarrollista que tenía mucho de continuidad con el Estado colonial y nacionalista que el katarismo siempre enfrentó. Nicolas y Quisbert escriben sobre este conflicto de miradas:

A pesar de estas limitaciones, o quizás precisamente por ellas, asistimos hoy en día al regreso de la nación. La nación vuelve, pero transformada. ¿Pachakuti? El Estado Plurinacional, que ha querido ser la antítesis del Estado-nación, ha terminado consagrando la nación mucho mejor que la forma estatal anterior. La

⁸⁸ Olivia Arigho-Stiles, “Transforming Peasant Politics into Ecological Politics: The CSUTCB in Bolivia, 1979-1990”, *Latin American Perspectives*, no. 51(1), 2024, pp. 121-141.

⁸⁹ Schavelzon, *Nacimiento del Estado Plurinacional*, 2012; Lorenza Fontana, “Indigenous peoples vs peasant unions: land conflicts and rural movements in plurinational Bolivia”, *The Journal of Peasant Studies*, no. 41(3), 2014, pp. 297-319.

Revolución de 1952 quiso construir una nación boliviana homogénea, donde la diversidad cultural se expresase como las raíces de la nación, su pasado glorioso. Hoy en día, los pueblos indígena originario campesinos son el presente de la nación, pero quizás ya no su futuro. El Censo 2012 ha mostrado una caída drástica del porcentaje de indígenas en Bolivia que se explica, a nuestro entender, por una definición demasiado cerrada y hasta dogmática de lo plurinacional. Así como la definición cerrada de la nación mestiza en 1952 provocó la reacción airada de los indianistas y kataristas, la definición cerrada de la plurinación en términos de pueblos indígena originario campesinos ha provocado la reacción ofuscada de sectores “mestizos”, pero también el rechazo de los pueblos indígenas que no se reconocen en las famosas 36 naciones del texto constitucional.⁹⁰

Quizás sea momento de volver a la investigación en el terreno y entender allí que hay de ayllu, que hay de nación boliviana y de plurinacionalidad. El debate hoy parece ocurrir más entre ideólogos estatales que desde las bases campesinas o de militantes revolucionarios pensando en hacer la revolución. Nicolas y Quisbert nos ayudan una vez más a dar cuenta del debate actual entre los sectores que apostaron por una política desde ayllu y se encontraron con cambios en la política estatal que parecían adoptar sus programas e ideas construidas en congresos y reuniones inicialmente clandestinas, pocas décadas atrás.⁹¹

Hay que entender que, si el indio de hoy ya no es el de 1952, el mestizo tampoco; el mestizaje ya no es el mestizaje culposo de Mamani-Maisman [personaje cinematográfico de Sanjinez, de un comunario que actúa como paramilitar en la dictadura y ya no puede volver a su comunidad], sino la celebración festiva y la reproducción creativa de la nación. El Gran Poder, el carnaval de Oruro, la fiesta de Urkupiña no son la expresión de ninguna nación indígena originaria campesina; son la expresión viva de la nación boliviana a pesar del

⁹⁰ Nicolas y Quisbert, *Pachakuti*, 2014, p. 248.

⁹¹ *Ibidem*, p. 250.

aparente aymarocentrismo del Estado Plurinacional en su ropaje simbólico y ritual, el Estado Plurinacional ha logrado la capitulación del indianismo y del nacionalismo aymara que resulta ser, paradójicamente, el gran perdedor de este proceso de cambio. Tiwanaku, Tupac Katari, la wiphala, todos sus emblemas de lucha han sido absorbidos por el Estado y elevados al rango de símbolos nacionales, pero éste no es un Estado aymara, no es el Kollasuyu ni el Tawantinsuyu; es el Estado boliviano. La esperanza de que sus héroes puedan derrocar a los héroes k'aras y la wiphala sustituya a la tricolor ha quedado definitivamente en el pasado... El desconcierto es evidente en las filas indianistas: hay quienes festejan la consagración de sus símbolos en la ritualidad estatal y quienes se sienten despojados de sus emblemas de lucha. Es que la incorporación de las naciones indígenas originarias campesinas en el Estado Plurinacional ha tenido un precio: la subordinación al Estado central y la renuncia a la autodeterminación.

El camino de la plurinacionalidad, debemos decir, no es el camino del ayllu porque este es relación entre parientes en el territorio y aquel una forma estatal de la estructura institucional de un gobierno. Pero ayllu y plurinacionalidad están conectados. Es desde la idea de un estado pluralista que el indianismo katarista imaginó un país donde hubiera espacio para formas políticas comunitarias. Es así que en la Constitución de 2009, además de plurinacional, el Estado boliviano adopta el carácter comunitario. La actualidad de la comunidad nos lleva a entender por qué caminos podría ser posible el ayllu de hoy en día, en un contexto capitalista de país periférico conectado con todos los elementos de la modernidad. La respuesta determina hoy un debate político entre los que defienden la plurinacionalidad, creen en la posibilidad progresista o revolucionaria de su construcción y, posiblemente, en la vitalidad del proceso de cambio boliviano; frente a los que descreen de esta actualidad e incluso de este camino para conseguir cambios, descolonización, vivir bien, o la revolución socialista. En este último caso, prevalece la lectura de que el

proceso que abrieron las movilizaciones campesinas se ha cerrado. Hay espacio para retomar desde el territorio la lucha por la descolonización y el vivir bien.

El ayllu hoy

Con una institucionalidad formal reconocida por el Estado y bien establecida, ayllus hoy participan de la política boliviana interactuando con las instituciones, a veces con paralelismo con el sindicato, otras substituyéndolo, otras sin reconocimiento formal. Podemos ver la presencia del ayllu en la geografía política de Bolivia, por ejemplo, con el ayllu Antequera, Totoral Chico, Oruro, cuando presenta una denuncia de la amenaza de despojo territorial por parte de un proyecto minero, en la Plaza Murillo, frente a la Casa del Pueblo (gobierno) y la Asamblea Plurinacional.⁹² En un encuentro realizado en la universidad de São Paulo, escuchamos a Marcela Quispe, autoridad originaria de un ayllu, en Zongo, departamento de La Paz, que expulsó a una empresa minera que lo amenazaba.⁹³ También, como ejemplo, en momento de escribir este texto encontramos registros de manifestaciones de apoyo de ayllus al gobierno de Luis Arce Catacora.⁹⁴

⁹² Radio Deseo, “Denuncia del Ayllu Antequera”, y “La secretaria general de Totoral Chico (ayllu Acre Antequera de Oruro), Sorayda Ventura, pide el cese de la minería ilegal en este territorio”, 30 de abril de 2024.

⁹³ “Marcela Quisbert, autoridad originaria de Zongo en la Universidad de São Paulo, Brasil”, 19 de mayo, 2024. Ver denuncia de ayllu adyacente del lago Poopó por contaminación: Mery Vaca, “Tras recibir la denuncia del Ayllu Puñaca, la CIDH pide al Estado planes y plazos concretos contra la contaminación minera”, *Sumando voces*, 8 de julio de 2024.

⁹⁴ ABI, “Ayllus guerreros 'cuidan' a Arce y 'garantizan' su gestión”, *Opinión*, 27 de marzo 2023. En el artículo se lee: “El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq Bolivia) respaldó al presidente Luis Arce y garantizó su gestión. Así lo afirmó este lunes el jiliri Apu Mallku de la organización, Ramiro Jorge Cucho.”, y Redacción Central, “Ayllus en Paz

¿Cuál es el ayllu que vemos activo hoy en la política boliviana? ¿Podemos relacionar el ayllu boliviano de hoy y de ayer con el socialismo del futuro? Sería sensato decir que no, porque en todo caso será algún camino decidido desde el ayllu que encontrará algo que podemos asociar con el socialismo de la izquierda intelectual o política, o cualquiera otra cosa. Pero sabemos que lo más probable es que si esto ocurre, no sea llamado socialismo, lo que por cierto no representa ningún problema. Para esto, quizás el socialismo deba vérselas con formas relacionales de existencia donde el mundo no es apenas el de la terrenidad moderna, teleológico en dirección al progreso técnico que individualiza sujetos racionales, integrados en una sociedad primero burguesa e industrial, después socialista y sin clases. Quizás encontrará una verdad y (cosmo)política no sólo humana, al tiempo en que sus verdades pierden sentido.

Ya con la aprobación de una constitución que declara al Estado Plurinacional, en 2009, Tristán Platt publica en 2018 el libro *Defendiendo el techo fiscal. Curacas, ayllus y sindicatos en el gran ayllu macha norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994*, editado por la vicepresidencia de Bolivia, con documentos de la familia Carbajal, curacas del ayllu conocido y estudiado por él desde 1971. En los documentos presentados en estudio introductorio, Platt da cuenta de la ruina de las instituciones del ayllu, activas hasta su llegada y que se encontraban en crisis debido al gobierno de la Revolución Nacional, y su reforma agraria,

respaldan al presidente Arce”, *El Altoño*, 4 de abril de 2024: “Las nuevas autoridades de la Unión del Consejo para el Desarrollo de los ayllus en Paz (UCDAP) expresaron este jueves su respaldo al presidente Luis Arce, reafirmaron su defensa del Instrumento Político y advirtieron que no permitirán ninguna convulsión en el país. La organización aglutina a los ayllus Layme, Puraka, Jucumani y Pocoata, del norte de Potosí; y Qaqachaka, Norte Condo, Cruce Aguas Calientes y K’ulta del sur de Oruro. También “Ayllus del Norte Potosí ratifican su apoyo al Gobierno nacional y al presidente Arce”, 23 de agosto de 2023.

debilitado fuertemente en la década del 80 con la desaparición del impuesto agrario que le daba legitimidad, y con estocada final en 1994, cuando en el contexto de aprobación de la Ley de Participación Popular, impulsada por el MNR, se daría poder político a organizaciones sindicales de los municipios.⁹⁵ Estos cambios posibilitarían la formación del MAS, en 1995, que llegaría al gobierno diez años después, con Evo Morales Ayma.

Tristán Platt da cuenta cómo el Jatun Ayllu Macha queda finalmente desarticulado en 1994 cuando renuncia Gregorio Carbajal al cargo de Curaca de Alasaya. En 1971, escribe, el ayllu todavía se sostenía y cohesionaba a través de tres instituciones: el intercambio comercial puna y valle; la autoridad del curaca centralizador de la comunicación y el dinero de la tasa que, por su vez, depositaba en nombre de todos los ayllus y cabildos de Macha en las arcas de la prefectura de Potosí; y, por último, el *tinku* -fiesta y ritual de enfrentamiento entre las comunidades- como momento y espacio de encuentro y articulación de las dos parcialidades del ayllu.

Según Vincent Nicolas en un comentario a esta obra de Platt el sistema de ayllu en Macha tiene particularidades.⁹⁶ De hecho no fue igual en todo el país el efecto de la ley de participación y otras reformas, ni también mostró la misma forma de subsistencia, a partir del pacto de reciprocidad. En Macha, después de la colonia, persistió un sistema de archipiélago vertical, en varios pisos ecológicos, con conexiones entre puna y valle que se mantenían a pesar de la creación de reducciones y de la existencia de haciendas y sitios mineros. Nicolas describe a la trama de territorialidad del ayllu que Platt presenta, y a la “tijera estatal” en la definición de un

⁹⁵ Tristán Platt, *Defendiendo el techo fiscal Curacas, ayllus y sindicatos en el gran ayllu macha norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz. 2018.

⁹⁶ Vincent Nicolas, “Algunas reflexiones surgidas de la lectura del libro de Tristán Platt”, *Revista de Libros Rey Desnudo*, año VIII, no. 16, otoño 2020, pp. 151-156.

mapa administrativo que corta y hace depender de distintas provincias y departamentos, centros mineros con autoridad administrativa potenciada; junto a la citada ley de Participación que fortalece estos municipios creados contra la lógica tradicional de relaciones.

En el gran ayllu de Macha no había un gobierno rotativo, como es la lógica andina ordinaria. El Curaca debía centralizar el cobro a los cabildos comunitarios del tributo porque su pago, realizado cada vez con más dificultades, incluso la de intentos de cobro paralelo como rivalidad de autoridad, era la garantía ancestral sobre la protección de las tierras. Nicolas agrega en esta nota un último elemento, posterior a la publicación del libro y preservación del archivo indígena. La formación del municipio de Macha para lo que -dice el autor- el trabajo de Tristán Platt contribuyó, tiene un doble sentido. Por un lado permite pensar en una inflexión que permita recuperar a una región por siglos recortada. Por otro lado, también consagra ese recorte, dejando regiones del ayllu fuera de esta nueva sección de la provincia Chayanta. Es también, paradójicamente, el triunfo de la política del Virrey Toledo en que los pueblos de reducción se vuelven cabeza del diseño jurisdiccional administrativo. Nicolas permite entender con su comentario como la territorialidad colonial de Bolivia surge también a partir del ayllu, las poblaciones anteriores a la conquista del territorio y la organización de un estado moderno.

Entre el ayllu territorial reconocido por el Estado Plurinacional y un ayllu como concepto antropológico que implica una concepción no moderna, relacional, colectivista, coinciden en el territorio pero posiblemente exijan una desambiguación de una realidad compleja donde el ayllu cambia junto con la sociedad, y es muchas cosas. Nos contentamos aquí con registrar un momento político y de la historia de las ideas en que el ayllu reaparece con fuerza y positividad, en los años 70 y 80, iniciando un camino que llegará a modificar el Estado, o postular la necesidad de hacerlo como parte de un proyecto de descolonización.

En la Constitución aprobada en 2009, en que Bolivia se torna un Estado plurinacional comunitario y con autonomías, el ministerio de autonomías inspecciona requisitos que una población tiene que cumplir para declararse Gobierno Indígena Originario Campesino. Según la Constitución (artículos 291 y 44, además de sus leyes de implementación), siguiendo procedimientos como consulta y elaboración de estatuto es posible declarar a un municipio como indígena, cuando tiene más de 10 mil habitantes para tierras altas y mil para poblaciones indígenas de tierras bajas. Actualmente hay 405 Tierras Comunitarias de Origen declaradas, 347 de ellas en tierras altas, algunas de ellas podrían seguir este camino que muy pocas han iniciado en el país.

La institucionalización de territorios ancestrales, donde se incluyen ayllus y marcas no necesariamente manteniendo su articulación en pisos ecológicos o autoridades tradicionales, tiene un sentido ambiguo. Por un lado, es la consagración de la búsqueda de modelos institucionales que reconozcan a la comunidad y permitan ejercer las formas tradicionales. Por otro es la forma en que un funcionamiento clandestino, oculto e invisible para las instituciones estatales, cobra una forma de descentralización estatal y reconocimiento de unidades territoriales. Cabe preguntarse si este reconocimiento no implica también un recorte, una adaptación que descaracteriza, como fue en muchas comunidades del país el efecto de la ley de municipalización de los años 90, la reforma agraria desde los 50, e incluso las leyes que transformaron el territorio en un mercado de tierras.

Aun siendo así, por otra parte, un reconocimiento que evidencia una modernización puede impulsar la comunidad de forma indirecta. Fue así con la ley de Participación Popular que junto a la municipalización, en los 90, dio lugar a que organizaciones campesinas entraran en política y ganaran espacio institucional, derivando en la llegada al poder en 2005. Sería por mediación de Evo Morales, que por ley se crearía el

municipio de San Pedro de Macha, en la provincia de Chayta. El trámite se había iniciado en 1946, y retomado por la Asamblea Legislativa Plurinacional en 2010.⁹⁷

REFERENCIAS

Alimonda, Héctor, “¿Una ecología política en “Amauta”? Notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano”, *Voces en el Fénix*, 01 de abril de 2017. Disponible en: <https://vocesenelfenix.economicas.uba.ar/una-ecologia-politica-en-amauta-notas-para-una-arqueologia-del-ecologismo-socialista-latinoamericano/>

Arigho-Stiles, Olivia, “Transforming Peasant Politics into Ecological Politics: The CSUTCB in Bolivia, 1979-1990”, *Latin American Perspectives*, no. 51(1), 2024, pp. 121-141.

Barragán, Rossana, “De puentes y precipicios: Una perspectiva sobre los vínculos entre historia/s y movimientos sociales en Bolivia de 1970 a la actualidad”, Andrea Andújar y Ernesto Bohoslavsky, (eds.), *Todos estos años de gente: historia social, protesta y política en América Latina*, Ediciones UNGS, Buenos Aires, 2020.

Cavalcante-Schiell, Ricardo, “Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etnohistoriografia dos Andes Meridionais”, *Anos 90*, vol. 18, no. 34, 2011, pp. 77-107.

De la Cadena, Marisol, Helen Risør y Joseph Feldman, “Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, no. 32, 2018, pp. 159-177.

⁹⁷ Guadalupe Tapia, “Morales promulga ley que crea el municipio San Pedro de Macha”, *La Razón*, 23 de junio de 2019.

De la Cadena, Marisol, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Duke, 2015.

Escárzaga, Fabiola, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, *Política y cultura*, no. 37, enero, 2012, pp. p. 185-210. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422012000100009

Fernández Osco, Marcelo, *La ley del ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, Fundación PIEB, La Paz, 2000.

Fontana, Lorenza, “Indigenous peoples vs peasant unions: land conflicts and rural movements in plurinational Bolivia”, *The Journal of Peasant Studies*, no. 41(3), 2014, pp. 297–319.

García Linera, Álvaro, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

García Linera, Álvaro, *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derecho. (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2011.

García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

García Linera, Álvaro, “Marxismo, nacionalismo e indianismo en Bolivia. La Nueva Izquierda del presidente Morales”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, no. 2. Publicado por *Le Monde Diplomatique*, España, abril, 2008.

García Linera, Álvaro, “El “capitalismo andino-amazónico””, *Le Monde Diplomatique*, ed. Cono Sur-Chile, enero, 2006. Disponible en: <http://www.lemondediplomatique.cl/Elcapitalismo-andino-amazonico.html>

García Linera, Álvaro (coordinador), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, Diakonía, Oxfam, Plural editores, La Paz, 2004.

Godoy, Ricardo, “State, Ayllu, and Ethnicity in Northern Potosí, Bolivia”, *Anthropos*, no. 80, 1985, pp. 53-65.

Godoy, Ricardo, “From Indian to Miner and Back Again: Small-Scale Mining in the Jukumani Ayllu, Northern Potosí, Bolivia”, Tesis de Doctorado, Columbia University, 1981.

Harris, Olivia, “The earth and the State: the sources and meanings of money in Northern Potosí”, J. Parry & M. Bloch, (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Harris, Olivia, *Economía étnica*, HISBOL, La Paz, 1987.

Harris, Olivia, “De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosí”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 6, 1987, pp. 93-118.

Harris, Olivia, “Labour and Produce in an Ethnic Economy: Northern Potosí, Bolivia”, Lehmann, D. (editor), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Harris, Olivia y Albó, Xavier, *Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el Norte de Potosí*, CIPCA, La Paz, 1975.

Hurtado, Javier, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986.

Kapsoli Escudero, Wilfredo, *Ayllus del Sol: anarquismo y utopía andina*, Ed. TAREA, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima, 1984.

Langer, E. D., “Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927”, *Ethnohistory*, 1990, vol. 37, no. 3, pp. 227-253.

Le Gouill, Claude, “La otra cara del katarismo: la experiencia katarista de los ayllus del norte de Potosí”, *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, no. 35, 2014, pp. 95-113.

Loza, Carmen, “Ramiro Condarco Morales (1927-2009). Escritor polifacético y creador del concepto de Simbiosis Inter-Zonal”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 42, no.2 diciembre, 2010, pp. 351-355.

Nicolas, Vincent, “Algunas reflexiones surgidas de la lectura del libro de Tristán Platt”, *Revista de Libros Rey Desnudo*, año VIII, no. 16, otoño 2020, pp. 151-156.

Nicolas, Vincent y Pablo, *Pachakuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo de la revolución nacional y del Estado Plurinacional*, PIEB, Sucre, 2014.

Platt, Tristán, *Defendiendo el techo fiscal Curacas, ayllus y sindicatos en el gran ayllu macha norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz. 2018.

Platt, Tristán, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, IEP, Lima, 1982.

Prada Alcoreza, Raúl, *La condición comunitaria en el Estado plurinacional*, s/d., 2010.

Prada Alcoreza, Raúl, *Subversiones indígenas*, CLACSO, Muela del Diablo, Comuna, La Paz, 2008.

Prada Alcoreza, Raúl, *Genealogía del poder en Bolivia*, s/d, 2002.

Prada Alcoreza, Raúl, *Territorialidad, Mitos*, La Paz, 1998.

Prada Alcoreza, Raúl, *El ayllu en el desierto capitalista*, Episteme, La Paz, 1988.

Rivera, Silvia, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, Piedra Rota y Plural, La Paz, 2014.

Rivera, Silvia, “Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial”, *Sol de Pando*, 25 de enero de 2013. Disponible en: <https://www.soldepando.com/silvia-rivera/>

Rivera, Silvia, “Democracia liberal y democracia del ayllu: El caso del norte de Potosí, Bolivia”, Silvia Rivera, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Mirada Salvaje, Ed. Piedra Rota, La Paz, 2010.

Rivera, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua en Bolivia, 1900-1980*, HISBOL-CSUTCB, La Paz, 1984.

Rivera, Silvia, Conde, Ramón y Felipe Santos, F., *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiwiri, La Paz, 1992.

Schavelzon, Salvador, 'Can Silence be a Constituent? A Reading of the Indigenous Communitarian Constitutionalism of Bolivia', Boaventura de Sousa Santos, Sara Araújo y Orlando Aragón (eds.), *Decolonizing constitutionalism. Beyond false or imposible promises*, Routledge, New York & London, 2024, pp. 195-213.

Schavelzon, Salvador, “Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio de la derrota”, *Rebelión*, 23 de abril de 2018. Disponible en: <https://rebelion.org/teoria-de-la-revolucion-en-alvaro-garcia-linera-centralizacion-estatal-y-elogio-de-la-derrota/>

Schavelzon, Salvador, *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Ed. Abya Yala, Quito, 2015.

Schavelzon, Salvador, “El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico”, *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, 2013, pp. 235-261.

Schavelzon, Salvador, “Una charla con Álvaro García Linera”, *Lobo Suelto*, octubre 2013. Disponible en: <https://anarquiacoronada.blogspot.com/2014/09/una-charla-con-alvaro-garcia-linera.html>

Schavelzon, Salvador, *El nacimiento del Estado Plurinacional: Etnografía de una Asamblea Constituyente*, Plural Editores, IWGIA, CLACSO, La Paz, 2012.

Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, 2004. Disponible en: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

Wachtel, Nathan, Lorandi, Ana María y Carmen Salazar-Soler, “Prólogo de los compiladores”, *Los Andes: Cincuenta Años Después (1953-2003). Homenaje a John Murra*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003, pp. 11-14.

Yañez, Augusto, “Los censos y la población indígena campesina.”, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado – CIPCA, 21 de marzo de 2014. Disponible en: <https://cipca.org.bo/analisis-y-opinion/cipca-notas/los-censos-y-la-poblacion-indigena-campesina>

Zavaleta, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Plural Editores, La Paz, 2011.

Zendejas Maximo, Julio Diego, “La Revolución Cultural y Democrática y el pensamiento de Álvaro García Linera. ¿Renovación o retroceso de la praxis sobre la transición socialista?”, *Revista Izquierdas*, no. 52, agosto 2023, pp. 1-25.

NOTICIAS

ABI, “Ayllus guerreros 'cuidan' a Arce y 'garantizan' su gestión”, *Opinión*, 27 de marzo de 2023. Disponible en:

<https://www.opinion.com.bo/articulo/pais/ayllus-guerre-ros-cuidan-arce-garantizan-gestion/20230327161549901688.html>

Radio Deseo, “Denuncia del Ayllu Antequera”. Disponible en: <https://radiodeseo.com/denuncia-del-ayllu-antequera/>

Redacción Central, “Ayllus en Paz respaldan al presidente Arce”, *El Altoño*, 4 de abril de 2024. Disponible en: <https://www.elalteno.com.bo/bolivia/20240412/ayllus-en-paz-respaldan-al-presidente-arce>

Tapia, Guadalupe, “Morales promulga ley que crea el municipio San Pedro de Macha”, *La Razón*, 23 de junio de 2019. Disponible en: https://web.archive.org/web/20190626082550/http://www.la-razon.com/nacional/Morales-San-Pedro-Macha-Potosi_0_3171282846.html

Vaca, Mery, “Tras recibir la denuncia del Ayllu Puñaca, la cidh pide al Estado planes y plazos concretos contra la contaminación minera”, *Sumando voces*, 8 de julio de 2024. Disponible en: <https://sumandovoces.com.bo/tras-recibir-la-denuncia-del-ayllu-punaca-la-cidh-pide-al-estado-planes-y-plazos-concretos-contrala-contaminacion-minera/>

VIDEOS

“Mesa 4: Viejas nuevas propuestas: el pensamiento del Che y el concepto del Buen Vivir” del Coloquio Internacional El Pensamiento Socialista en el Siglo XXI. Balance latinoamericano y nuevas propuestas, 20 de febrero de 2024. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=yYPJ2DQ3Sw8>

III Encontro de Estudos Andinos: Seminário Multidisciplinar, realizado en la Universidade de São Paulo, los días 16-18 de mayo de 2024. Disponible en: <https://ce-maa.webhostusp.sti.usp.br/>

“Marcela Quisbert, autoridad originaria de Zongo en la Universidad de São Paulo, Brasil”. Canal Guerra de Mundos, 19 de mayo de 2024. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5Sv-TcF8j2Y>

“La secretaría general de Totoral Chico (ayllu Acre Antequera de Oruro), Sorayda Ventura, pide el cese de la minería ilegal en este territorio”, 30 de abril de 2024. Disponible en: <https://www.facebook.com/watch/?v=790233213069000>

“Ayllus del Norte Potosí ratifican su apoyo al Gobierno nacional y al presidente Arce”, 23 de agosto de 2023. Canal Bolivia TV Oficial, Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=h96KejbtIDo>

¿QUÉ ES EL DECRECIMIENTO?

Adrián Almazán*

1. Introducción: ¿decrecequé?

Aunque aún de forma tímida, la palabra Decrecimiento comienza a introducirse en el debate público. Por ejemplo, el año 2023 el Parlamento Europeo discutió sobre el tema en una conferencia de tres días titulada *Beyond Growth (Más allá del crecimiento)*.¹ También algunas personalidades como el Papa Francisco se han hecho eco públicamente del término. En el contexto del Estado español, este año se ha firmado un convenio pionero entre el ayuntamiento de Girona y diferentes entidades con el objetivo de explorar nuevas políticas públicas de orientación decrecentista.

Muchas personas consideran el Decrecimiento una idea novedosa. Nada más lejos. Como poco tiene medio siglo de vida. Tanto el concepto en sí, que algunos atribuyen al filósofo francés André Gorz, como muchas de sus propuestas fundamentales, son inseparables de las críticas a la sociedad capitalista e industrial que se realizaron en la década de 1970.

Un elemento central de este cuestionamiento fue la constatación de que, para funcionar correctamente, las sociedades

* Doctor en filosofía, trabaja en temas relacionados con las humanidades ecológicas, la tecnología y el mundo rural. Es profesor de filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid donde coordina el grupo de investigación Técnica y Humanidades Ecológicas, también es miembro de Ecológicos en Acción. manueladrian.almazan@uc3m.es. Este trabajo ha sido previamente publicado en euskara por la revista *Hegoak Zabalduz* (ISSN: 2530-6561), no. 38, 2024, de Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU); “Zer da Desazkundera?”.

¹ <https://www.beyond-growth-2023.eu/>

capitalistas (ya sean de mercado, como las occidentales, o de Estado, como China o la antigua URSS) necesitan crecer económicamente de forma compulsiva. Ese crecimiento, además, es inseparable de un aumento equivalente en el consumo de energía y de una destrucción de los ecosistemas debida a la deforestación, la contaminación o la expansión urbana y agrícola.

Partiendo de este diagnóstico, una enorme cantidad de personas y colectivos trataron de dar un vuelco conceptual y material a la sociedad de la época. Algunos ejemplos de ello fueron la propuesta de Georgescu-Roegen de una nueva bioeconomía que tomara en cuenta la vida y señalara límites al crecimiento económico, la crítica a la sociedad industrial de Iván Illich y su apuesta por *sociedades conviviales*, la propuesta de Schumacher de abandonar nuestras tecnologías actuales para transitar hacia *tecnologías apropiadas* y a pequeña escala, o el nacimiento del movimiento ecologista contemporáneo.

La progresiva imposición del neoliberalismo en todo el mundo supuso un freno en seco a estas propuestas de transformación. No obstante, ante los impactos sociales y ecológicos nefastos de los planes de ajuste del FMI y de la disciplina austericida, durante las décadas de 1990 y 2000 surgieron en todo el planeta un pluriverso de iniciativas que reivindicaron la necesidad y la posibilidad de seguir imaginando alternativas a un capitalismo industrial injusto y destructor.² Con el movimiento zapatista en Chiapas como faro y referente, durante los últimos treinta años se han ido forjando conceptos como el de Buen Vivir (en América Latina), Gran Swaraj (en la India), Ubuntu (en África) o Decrecimiento (en Europa). Es de hecho a esta época, y al impulso inicial de autores como Serge Latouche, a la que le debemos la conformación definitiva de la noción de decrecimiento tal y como ahora la entendemos.

² Ashishi Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (coords.), *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*, Icaria, España, 2019.

En el Estado español, el autor que lleva más tiempo trabajado en la divulgación del Decrecimiento es Carlos Taibo. En cuanto a colectivos, se podría destacar la labor de la Confederación de Ecologistas en Acción (de la que forma parte EKOlogistak Martxan en Hego Euskal Herria)³ y de algunos de sus miembros (Luis González Reyes, Yayo Herrero o Jorge Riechmann). Probablemente este colectivo sea el que más ha contribuido a definir y aterrizar, además de extender a un público amplio, la idea de Decrecimiento. En Euskal Herria han existido otras iniciativas pioneras en este ámbito como, por ejemplo, el colectivo Desazkundea.⁴

Como es normal, una historia tan rica y diversa ha dado forma a un concepto plural y en absoluto unívoco. Pese a que el punto de partida de todo el universo conceptual del decrecimiento es la necesidad de poner en cuestión la lógica del crecimiento económico como guía y organizadora de toda vida social, la forma de subvertirla no es única. Es por ello que el año pasado, junto a Luis González Reyes, asumimos la tarea de condensar nuestro trabajo de investigación, experiencia militante y reflexión estratégica de los últimos años como militantes de Ecologistas en Acción. El resultado de dicho trabajo ha sido la publicación del libro *Decrecimiento: del qué al cómo*.⁵

En él presentamos lo que nosotros entendemos por Decrecimiento. Y para ello abordamos consideraciones de diagnóstico (¿por qué necesitamos decrecer?), de hoja de ruta (¿qué significaría decrecer?) y de estrategia (¿qué habríamos de hacer para decrecer?). Un trabajo previo que contribuyó decisivamente en nuestra reflexión fue la propuesta de una transformación decrecentista para Hego

³ <https://www.ecologistasenaccion.org/>

⁴ <https://www.facebook.com/desazkundea/>

⁵ Luis González y Adrián Almazán, *Decrecimiento. Del qué al cómo*, Icaria, España, 2023.

Euskal Herria que ese mismo año elaboramos para la Fundación Manu Robles. Dicho trabajo se sintetizó y publicó en el informe *Hego Euskal Herriko ekonomiaren trantsizio ekologialereko bide-orriaren proposamen bat*.⁶

En lo que sigue presento algunas de las ideas básicas del libro en los tres órdenes de consideraciones, ofreciendo así a la persona lectora una aproximación somera a sus ideas principales.

2. ¿Por qué necesitamos decrecer?

Habitamos un mundo atravesado por múltiples crisis interconectadas. En nuestra breve historia de *homo sapiens sapiens* siempre existió un desnivel insalvable entre nuestras acciones y las dinámicas interconectadas de la vida en el planeta. Todo cambió en el siglo XX. La Gran Aceleración de las sociedades capitalistas industriales, occidentales primero y globalizadas después, nos ha sacado del Holoceno para introducirnos en una nueva era: el Capitaloceno.⁷

En ella estamos colisionando de bruces contra los límites ecológicos. En septiembre de 2023 un estudio del equipo que desarrolló el marco de los límites planetarios en el Stockholm Resilience Centre demostró que se han roto ya seis de los nueve límites planetarios de los que depende que el planeta se mantenga en un estado de equilibrio compatible con la vida de los humanos y de gran parte de los seres vivos con los que han co-evolucionado.⁸

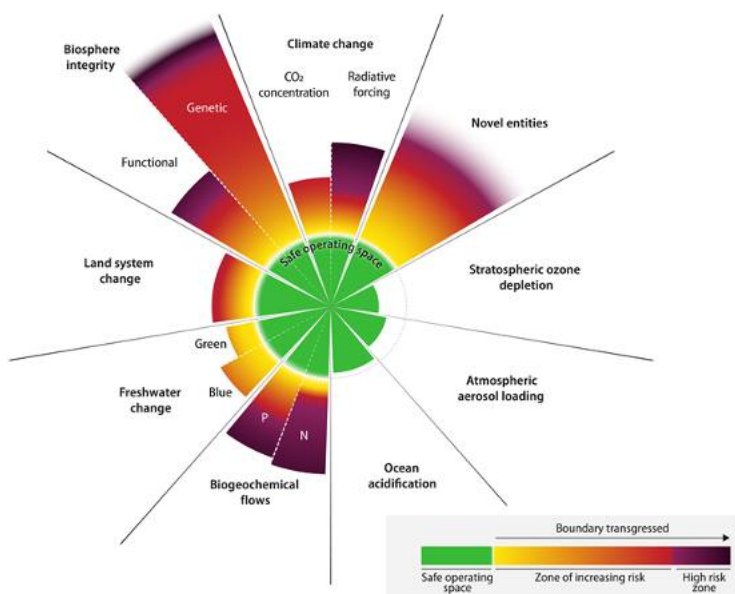
⁶ Adrián Almazán y Luis González, *Una propuesta de hoja de ruta para la transición ecosocial de la economía de Hego Euskal Herria*, MRA Fundazioa, 2023.

⁷ Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, *L' événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous (Nouvelle édition révisée et augmentée)*, Éditions du Seuil, 2016.

⁸ Katherine Richardson et al., "Earth beyond six of nine planetary boundaries", en *Science Advances*, vol. 9, no. 37, 2023.

Cuatro de ellos, como se puede ver en la figura 1, superan ya el umbral de riesgo alto. Y de los tres que están en “zona segura”, dos están a punto de romperse. Esta dinámica de extralimitación nos está empujando muy lejos de lo que este equipo define como espacio operativo seguro para la humanidad. Está multiplicando, por tanto, los desafíos ecológicos a los que las sociedades humanas se ven obligadas a hacer frente.

FIGURA 1
Actualización de los límites planetarios en el 2023



FUENTE: Richardson, *et al.*, “Earth beyond”, 2023.

2.1. El problema de la energía y los materiales

Uno de los elementos cuya situación global es crítico es el acceso a energías y materiales. Según la ONU, la cantidad total de materias primas, incluidos metales y minerales, extraídas en el mundo se incrementó un 70% entre 2002 y 2017. Al ritmo

actual, este volumen se duplicaría largamente para 2060 (de 90.000 hasta 190.000 millones de toneladas).

Los escenarios globales planteados acerca de la futura demanda de metales por instituciones como el Banco Mundial o la Agencia Internacional de la Energía presuponen un crecimiento continuo del consumo y la extracción. El crecimiento exponencial de la minería metálica implica que, con una tasa de crecimiento del 3% (considerada actualmente como “moderada”), la extracción ha de duplicarse cada 25 años.

Esta dinámica de crecimiento continuo y de aumento sostenido de la extracción de recursos naturales resulta insostenible. Según el IPBESS (el equivalente al IPCC para el ámbito de la biodiversidad), la minería y el procesamiento de materias primas destruyen la biodiversidad, aumentan el estrés hídrico y generan alrededor del 10% de las emisiones globales de gases de efecto invernadero.

Por otro lado, la reducción de la concentración de muchos minerales, al agotarse las vetas más ricas, implica la extracción de más materiales sin valor comercial, más generación de residuos y mayor gasto de energía: es decir, mayor impacto ecológico y necesidad de gestionar material contaminante. En lo que concierne al extractivismo fósil, la situación es similar. Conforme se van agotando los recursos más fáciles, se recurre a aquellos que están en lugares más inaccesibles y, con ello, requieren de técnicas más agresivas e impactantes.

Más allá de los impactos ecológicos de la extracción de recursos, la realidad es que el modelo extractivista actual es incapaz de sostener los actuales niveles de consumo, y mucho menos expandirlos. En la explotación de un recurso minero, las tasas de extracción comienzan trazando una curva ascendente. Pero, inevitablemente, llega un momento en el que la capacidad de extracción empieza a declinar. El punto de inflexión es el “pico de la sustancia”. Durante la segunda fase, ésta se comienza a extraer en cantidades decrecientes, es de

peor calidad, la dificultad del proceso de extracción aumenta y comienzan a utilizarse métodos más contaminantes.

Es posible afirmar que probablemente en 2018 se atravesó el pico del petróleo mundial, en 2016 el del diésel (central para el transporte y la agricultura), en 2016 el del uranio, en 2019 (aunque probablemente todavía no sea el definitivo) el del gas y desde 2013 la extracción de carbón está en una meseta oscilante. Esta misma situación empieza también a ser la de muchos materiales determinantes para el metabolismo capitalista, como pueden ser el cobre (electricidad), el fósforo (alimentación), el teluro o la plata (electrónica).

2.2. *El problema de la biodiversidad*

Se está produciendo la Sexta Gran Extinción de especies de la historia de la vida en la Tierra. Una muestra de ello es que alrededor del 40% de los insectos están en peligro de extinción.⁹ Otra, que la biomasa de mamíferos salvajes es menos del 25% de la que existió durante el Pleistoceno.¹⁰ Además, no solo se están extinguiendo especies, sino que las poblaciones de éstas se están reduciendo. De manera especular, la actividad humana ha hecho progresar de forma no deseada algunas especies (ratas, cucarachas, palomas, gaviotas), y otras de forma deseada (unas 40 de animales y unas 100 de plantas han aumentado de forma exponencial gracias a la domesticación). Tanto una dinámica como la otra, expresan un profundo desequilibrio ecosistémico.

Estos procesos de destrucción de la vida están íntimamente relacionados con el hecho de que de cada 14 hábitats

⁹ Francisco Sánchez-Bayo y Kris Wyckhuys, “Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers”, en *Biological Conservation*, vol. 232, 2019, pp. 8-27.

¹⁰ Sandra Díaz, et al., “Pervasive human-driven decline of life on Earth points to the need for transformative change”, en *Science*, vol. 366, 2019.

terrestres, 10 han experimentado un descenso en la productividad de la vegetación o con la constatación de que cerca de la mitad de las ecorregiones terrestres se clasifican como en situación desfavorable de conservación. Y lo que es más importante todavía: existe la posibilidad de que hayamos sobrepasado ya el límite de seguridad de la pérdida de biodiversidad, aquél a partir del cual la degradación ecosistémica evoluciona en cadena de forma imparable.¹¹ Los principales vectores de pérdida de biodiversidad son la sobreexplotación (tala, caza, pesca), la agroganadería industrial, el desarrollo urbano, la extensión de especies invasoras y enfermedades, la contaminación, la modificación del entorno (fuego, presas, minas) y el cambio climático. Detrás de todos ellos se encuentra una raíz común: el funcionamiento normal de nuestras sociedades capitalistas e industriales.

2.3. El problema del clima

La temperatura superficial del aire ha aumentado ya 1,1°C en relación a la temperatura preindustrial según el IPCC. El cambio climático está desequilibrando los ecosistemas de manera profunda, transformando radicalmente la distribución, movilidad, abundancia e interacciones de distintos seres vivos. Los impactos del caos climático están siendo ya de tal magnitud que hacen imposible el funcionamiento del capitalismo industrial global sin continuos sobresaltos: sequías, lluvias torrenciales, ciclones, salinización de acuíferos, incendios, etc.

Aunque la actividad humana orientada por nuestro sistema socioeconómico es responsable de las emisiones de gases de efecto invernadero que han generado la emergencia climática,

¹¹ Tim Newbold, et al., “Has land use pushed terrestrial biodiversity beyond the planetary boundary? A global assessment”, en *Science*, vol. 353, 2016, pp. 288-291.

su evolución futura puede venir dominada por un actor todavía más incontrolable: el propio planeta. Ese sería el caso ante una eventual activación de los bucles de realimentación positiva climáticos.

Una de las características fundamentales del sistema climático es su complejidad, lo que hace que se comporte de forma no lineal. Esta no linealidad se basa en parte en los procesos de realimentación positiva, en los que los efectos amplifican las causas una vez pasado un determinado umbral, un proceso que además es básicamente irreversible en una escala de tiempo humana.

Un ejemplo de este tipo de procesos es el deshielo de las regiones congeladas, que cada vez se acelera más. Otro bucle de este tipo es el deshielo del permafrost, que contiene una cantidad de carbono similar a todo el presente actualmente en la atmósfera en forma de CO_2 y de CH_4 , ambos gases de efecto invernadero.

Ante la gravedad y el impacto posible de estas dinámicas de retroalimentación positiva, resulta de especial importancia identificar cuál es el umbral que activa estos bucles. Aunque esto es difícil de determinar en un sistema tan complejo como el climático, cada vez hay más estudios que sugieren que éste se sitúa alrededor de un incremento de temperatura de $1,5^\circ\text{C}$ o menos.¹² De ahí que, con vistas a evitar que algo así suceda, Naciones Unidas plantee que necesitamos una reducción de las emisiones desde ya del 7,6% al año. Una reducción que no tiene precedente histórico ni en intensidad, ni en extensión territorial (el conjunto del planeta), ni en tiempo (de aquí a final de siglo, como poco). Para que esto suceda es necesario, pero no suficiente, dejar la mayoría de las reservas de com-

¹² James Hansen, et al., “Ice melt, sea level rise and superstorms: Evidence from paleoclimate data, climate modeling, and modern observations that 2°C global warming could be dangerous”, en *Atmospheric Chemistry and Physics*, vol. 16(6), 2016.

bustibles fósiles conocidas bajo tierra. En todo caso, es posible que ya sea demasiado tarde y que algunos de los bucles de realimentación positiva se hayan activado, lo que empujaría la activación del resto.

2.4. La crisis es también social

El escenario que dibuja la conjunción de estas extralimitaciones ecológicas, que como vimos son solo tres entre nueve, es ya aterrador. Pero mucho más si tenemos en cuenta que no es posible separar problemas ecológicos y sociales. Conviene por ello hablar más bien de problemas socioecológicos o ecosociales. Primero porque todo proceso económico descansa sobre una serie de requerimientos materiales y energéticos. Nuestras sociedades capitalistas e industriales han impulsado su dinamismo a través de diferentes fracturas en su metabolismo: introducción de combustibles fósiles, extractivismo mineral y agricultura industrial.¹³ Son estas transformaciones sociales las que se encuentran en la base de la actual destrucción ecológica.

Pero, segundo y más importante, porque no existe sociedad humana que no sea ecodependiente e interdependiente.¹⁴ Y ello no solo en el ámbito de lo económico, sino en general. No es posible conceptualizar la naturaleza y la sociedad como entes aislados: ambas se influyen mutuamente. La actual crisis ecosocial global es el resultado de una configuración social muy específica: el capitalismo industrial. Al mismo tiempo, dicha crisis se está convirtiendo en el factor clave a la hora de describir fenómenos que hasta ahora se consideraban estrictamente sociales: pandemias, desabastecimientos, guerras, ...

¹³ Joaquim Sempere, *Las cenizas de Prometeo: Transición energética y socialismo*, Pasado & presente, España, 2018.

¹⁴ Los seres humanos requerimos de la interacción con otras personas y de las funciones ecosistémicas para satisfacer nuestras necesidades. A esos dos aspectos hace referencia la inter y ecodependencias.

Todos ellos son hoy o causa o resultado, al menos en parte, del Capitaloceno.

De esta ecoddependencia se deduce también que ningún orden social, tampoco el capitalismo industrial globalizado, puede mantenerse si requiere más cantidad de energía y materiales, y de mejor calidad, de la que se encuentra a su disposición. Tampoco si transforma los ecosistemas del planeta hasta conducirlos a un nuevo punto de equilibrio incompatible con sus necesidades de sostenimiento. La realidad es que la degradación ecosistémica puede lanzarnos hacia situaciones de irreversibilidad muy profundas. Como hemos visto, la activación de los bucles de retroalimentación positiva climáticos, por ejemplo, podría suponer un quiebre total de nuestra organización social y, eventualmente, la imposibilidad casi total de la vida humana en el planeta.

Es más, en paralelo al deterioro ecológico estamos viendo también como en la última década muchos gobiernos, en su mayoría de extrema derecha, están auspiciando mutaciones institucionales “revolucionarias” por su aceleración y hondura a lo largo y ancho del globo. Hasta hace apenas cuarenta años los proyectos autoritarios solían tomar el poder por las armas e imponer regímenes basados en el control y la represión. Hoy, por el contrario, acceden al poder democráticamente. Sus políticas —que aumentan la desigualdad, hacen retroceder derechos sociales, atacan a minorías sociales y son absolutamente destructoras del territorio— cuentan con la aprobación, en muchos casos fervorosa, de una parte nada desdeñable de la población.

Este nuevo neoliberalismo autoritario debe ser interpretado como una forma de necropolítica. Consume animales, plantas, tierra, rocas, cuerpos y, en general, territorios —especialmente en los sures— en su dinámica extractivista. Por desgracia, por mucho que en éstos se exacerbe y se vuelva más despiadada, la dinámica destructiva que hemos descrito no es exclusiva de los feudos de la *alt right*. También en países gobernados por partidos “progresistas” y/o “conservadores” la

destrucción sistemática de territorios lejanos es el correlato de modos de vida consumistas y mercantilizados que, aunque se presentan como “normales”, son en realidad imperiales.¹⁵ Seguimos viviendo en el seno de un sistema-mundo atravesado por una organización neocolonialista y extractivista, en el que las vidas de unos se sostienen a base de los cuerpos y los territorios, de sacrificio, de otros. Por tanto, la condición necropolítica es en realidad inseparable del funcionamiento normal de las sociedades capitalistas e industriales.

En conclusión, en la base de nuestra conflictiva relación con el planeta y de nuestro sistema-mundo colonial y extractivista se encuentra un conjunto particular de estructuras económicas, culturales e institucionales con las que tenemos que romper. O dicho de otro modo, necesitamos una transformación profunda de nuestros modos de vida.¹⁶ Ya que nos encontramos en un colapso de este sistema, necesitamos con urgencia tomar medidas para frenarlo en seco y regenerar los daños que ya ha causado. Medidas que necesariamente tendrán que ser ecosociales.

3. *¿Cómo sería una sociedad decrecentista?*

3.1. *Construyendo un mapa de lo posible*

El colapso de este sistema capitalista e industrial está sucediendo ya en sus primeras fases. La conclusión de la primera parte del libro *Decrecimiento. Del qué al cómo* es, sin lugar a dudas, desasosegante.¹⁷ No obstante, no debe conducirnos a la inacción o a la confianza ciega en algún determinismo energético o político. Lo que tenemos por delante es una *terra incognita*

¹⁵ Ulrich Brand y Markus Wissen, *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2021.

¹⁶ Adrián Almazán y Jorge Riechmann, “Desafíos políticos de las transiciones energéticas”, en *Arbor*, vol. 199, no. 807, 2023.

¹⁷ González y Almazán, *Decrecimiento*, 2023.

que puede tomar formas terribles, sí, pero también altamente deseables. Es más, puede suponer la oportunidad para construir sociedades justas, igualitarias, autónomas y en paz con el planeta. Pero para ello intervenir a nivel teórico y práctico para afrontar el colapso es más urgente que nunca.

Un punto de partida relevante, en cualquier caso, es entender que no cualquier tipo de organización social, económica y política es posible en la situación actual. A la luz del estado de extralimitación ecológica en el que nos encontramos, un horizonte de crecimiento acelerado y sostenido queda fuera de lo materialmente posible. De ahí que la perspectiva de una continuación normal de las cosas, o incluso de un supuesto “crecimiento verde” continuado sea, en el mejor de los casos, pura ilusión. En el peor, la coartada para seguir profundizando en la senda de una polarización social planetaria en la que los modos de vida imperiales de unos pocos se paguen con la muerte de la mayoría y del propio planeta. Sin hablar de con un aumento de la desigualdad, el autoritarismo y el militarismo.¹⁸

El mapa de nuestra *terra incognita*, por tanto, limita con lo posible en los cuatro puntos cardinales. Por el norte, estamos obligados a aprender a vivir en un mundo condicionado por el cambio climático. La desestabilización inducida al sistema clima es irreversible, e incluso con una parada brusca de emisiones sabemos que vamos a habitar un mundo con un clima muy distinto al que conocimos en el Holoceno. Nuestro margen de acción en este ámbito se reduce a tratar de evitar lo peor. Es decir, no activar los bucles de retroalimentación positiva climáticos y tratar de adaptar-

¹⁸ Juan Hernández y Pedro Ramiro, “La Unión Europea y el capitalismo verde militar: materias primas y acuerdos comerciales para el extractivismo neocolonial”, Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL), 3 de julio de 2024.

nos de la mejor manera posible a una nueva fase de la historia del clima que será, sin duda, menos benigna para nuestra especie y para muchas otras.

Por el sur, nos chocamos de bruces con una trama de la vida severamente dañada. La pérdida desmesurada de especies que ya hemos sufrido, que justifica el hablar de una Sexta Gran Extinción, es igualmente irreversible. Este empobrecimiento de la naturaleza tiene ya, y tendrá en el futuro, un efecto directo en procesos humanos como la producción de alimentos. No obstante, la vida como fuerza se caracteriza por contar con una capacidad regenerativa muy elevada, además de autónoma. Eso implica que políticas bien orientadas de renaturalización que dejaran espacio a la trama de la vida y potenciaran modos de vivir y producir compatibles con la misma (como por ejemplo los agroecológicos) permitirían, a coste casi cero, una regeneración profunda de la biodiversidad.

Por el este nos acosa el fantasma de una disposición global limitada y en contracción de energía y materiales. Como ya vimos, aunque las reservas totales de cada material son siempre difíciles de determinar y se encuentran sujetas a dinámicas geopolíticas y económicas, en términos globales tenemos que asumir un horizonte de descenso. Eso implica que no es posible evadir el enorme problema político de determinar qué usos de los recursos son prioritarios y cómo se reparten los mismos. Un problema que, además, en la actualidad es inseparable del de un aumento de los conflictos bélicos que, en muchos casos, tienen un vínculo inextricable con el mantenimiento y la garantía del acceso a elementos que se han vuelto críticos: litio, combustibles fósiles, fosfatos, etc.

Y, por último, nuestro mapa de lo posible tiene una frontera oeste quizá más difícil de asir pero igualmente relevante. Si en lo anterior hacíamos referencia a limitaciones de corte físico, impuestas por la termodinámica y la ecología, en este caso hay que remitirse a un límite, o si se quiere condicionante, social. Es cierto que la característica básica de toda sociedad es su plasticidad y su imposibilidad de no cambiar.

Incluso cuando pretendemos defender una continuidad en lo social, por ejemplo a través de nociones como la de tradición, en realidad estamos obligados a una reinención permanente que pretenda que los cambios no se han dado. No obstante, no es menos cierto que los cambios sociales no son sencillos. Los imaginarios de una determinada sociedad son un vector de inercia muy considerable.¹⁹

Siendo así, cualquier transformación actual tiene que partir de la base de que nuestro punto de partida es, ciertamente, desalentador. Tras más de cuarenta años de hegemonía neoliberal vivimos insertos en un medio ambiente institucional, cultural y económico que es frontalmente contrario al tipo de transformación social que más adelante describiremos como la del Decrecimiento. De ahí que necesitemos hacernos cargo en nuestras propuestas de la inevitabilidad de conflictos con los poderes hegemónicos si queremos hacer avanzar esta propuesta y también de la necesidad de acompañar las transformaciones metabólicas o económicas que antes perfilábamos con transformaciones culturales e institucionales.

Estos cuatro puntos cardinales dibujan un mapa de la *terra incognita* del futuro cercano que, no obstante, es inmensamente grande. Somos los seres humanos los que tenemos la obligación de llenar esta incertidumbre de acciones concretas, de conflictos sociales y de creaciones culturales e institucionales alineadas con nuestros objetivos. Por ello hay que ser plenamente conscientes de que los infinitos tipos de organización política, económica y cultural de las que somos capaces tienen el potencial de dibujar orografías y costas muy distintas en nuestro mapa de lo posible.

No podemos confiar en ningún tipo de determinismo: ni político, ni económico, ni energético. El decrecimiento está lejos de ser inevitable y defendiéndolo no remamos necesi-

¹⁹ Cornelius Castoriadis, *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Tusquets, Barcelona, 1989.

riamente “a favor de la historia”. El potencial del Decrecimiento es más bien su capacidad de aunar un análisis realista de nuestra situación presente con una propuesta deseable en lo social y capaz de frenar la degradación ecológica. No obstante, tendrá que enfrentarse a los vientos huracanados de un mar neoliberal y de una biosfera dañada.

En síntesis, en ningún caso el Decrecimiento puede ser entendido como un simple sinónimo de reducción. Tenemos que entenderlo como una propuesta política que entrará en conflicto con muchas otras en este tiempo incierto. Una propuesta que, para hacerse posible, requerirá de un importante impulso colectivo y de implantarse en un contexto que, en gran medida, le es hostil.

3.2. Ideas fuerza del decrecimiento

Dibujar con detalle cual sería la morfología específica de una sociedad deseable pero situada dentro de los límites de lo posible no es tarea fácil. Implica repensar de nuevo casi todo, desde un enfoque que tome como elemento teórico central la noción de modos de vida. A proyectar con cierto detalle esa posible reorganización económica del Decrecimiento se dedicó tanto la parte central del libro *Decrecimiento. Del qué al cómo* como diferentes informes sectoriales para Euskal Herria²⁰ o Cataluña.²¹

En este artículo, más que retomar dichos análisis pormenorizados, he optado por presentar una visión de conjunto de las ideas fuerza que han guiado dichos trabajos de reflexión. Esta permite imaginar con más precisión y amplitud el calado del tipo de transformación que el Decrecimiento propone. Se pueden distinguir hasta seis ideas fuerzas del Decrecimiento:

²⁰ Almazán y González Reyes, *Una propuesta*, 2023.

²¹ Luis González, Erika Ruíz y Adrián Almazan, *Transición ecosocial en Cataluña. Una propuesta decrecentista*, El Foli Verd, SCCL, Cataluña, 2024.

1) Reducción del consumo material y energético hasta los marcos ecológicamente viables. Si queremos evitar las peores consecuencias del choque con los límites ecológicos que lleva décadas desplegándose es imprescindible desarrollar una contracción robusta de la esfera de la producción. Pero, como antes señalábamos, existe una multitud de formas de desarrollar contracciones en el consumo, muchas de ellas autoritarias y desiguales. Por ello el Decrecimiento debe pensar en contracciones metabólicas compatibles con horizontes sociopolíticos deseables.

Además, Decrecimiento no equivale simplemente a contracción o reducción, como ya se señaló. Una economía decrecentista implicaría el aumento de la actividad en determinados sectores, como la gestión de residuos o la alimentación. No obstante, en términos generales una contracción del acceso a energía y materiales implicaría una reducción neta de horas de trabajo productivo, al menos a corto plazo. Tal vez a medio, en un proceso de cambio técnico profundo, la tendencia pueda ser otra.

Para poner en marcha un escenario decrecentista sería necesario llevar a cabo cuatro transformaciones en los trabajos:

- i) Incentivar los de restauración, sabiendo que son ocupaciones que, si se hacen bien, irán desapareciendo.
- ii) Incentivar las ocupaciones que cuidan y se integran en el entorno y, al hacerlo, generan más trabajos de ese tipo. Esto produce un bucle de retroalimentación positivo. La agricultura agroecológica es un ejemplo. Este es el espacio de actuación determinante.
- iii) Reconvertir las actividades que producen servicios para la economía que son nocivos para la vida y cuya demanda aumenta a medida que la biodiversidad se agota. Un ejemplo es la producción de abonos químicos. Son muy peligrosas, pues producen la ilusión de que no somos ecodependientes.
- iv) Reconvertir las actividades que dependen del buen estado ecológico, pero se basan en su explotación. Un ejemplo es la pesca intensiva, pero también los servicios bancarios que la

sostienen. Estas ocupaciones se autorregulan, pues desaparecen sin un entorno sano, pero es fundamental que esto suceda cuanto antes para limitar su destructividad.

Por lo tanto, la reducción de la esfera material de la economía no implica una reducción de toda la economía. Es más, la economía que cuida los ecosistemas y las personas tendría que crecer en volumen y complejidad. El enfoque general, que podríamos entender como ecofeminista, es proteger a las personas y a la trama de la vida, no a la economía.²²

2) Relocalización y diversificación de la economía. El actual modelo mundializado acumula impactos ecológicos y sociales que el Decrecimiento pretende atajar. Acabar con la lógica de desarrollo desigual y extractivismo que articula hoy la economía mundial y sus modos de vida imperiales requiere relocalizar las economías para hacer que el sustento de la vida en un territorio se articule en base a recursos cercanos. Además, hay que tener en cuenta que no existe ningún sustituto del petróleo que permita mantener el actual modelo de transporte masivo, a largas distancias y en tiempos breves, de personas, mercancías e información. Por tanto, es de esperar que se imponga la necesidad de transitar a otro tipo de modelo que, a lo sumo, pueda mantener esta hipermovilidad solamente para algunos sectores sociales o territorios en una dinámica desigual.

Si desde los territorios se quiere ser capaz de cubrir la mayor parte de las necesidades sociales, esta relocalización derivada de la contracción metabólica debería implicar una diversificación de las actividades económicas que se han ido especializando en el marco del capitalismo industrial globalizado. Al menos si se quiere garantizar una buena cobertura de las necesidades del conjunto de la población en todos los territorios del planeta.

²² Maria Mies y Veronika Benholdt-Thomsen, *The subsistence perspective: Beyond the globalised economy*, Zed Books, Spinifex Press, Reino Unido, 1999.

3) Integración del metabolismo social dentro del metabolismo ecosistémico. Los ecosistemas son mucho más poderosos y resilientes que el capitalismo industrial. Si los ecosistemas centran su esfuerzo no en el crecimiento, sino en el cierre de ciclos usando energía solar, maximizando la diversidad y con altas tasas de cooperación, tendría lógica que las economías humanas traten de hacer lo mismo.²³ Lo anterior significa que las sociedades humanas dediquen el grueso de su esfuerzo productivo al sector primario bajo el paradigma agroecológico, pues ni el sector secundario ni el terciario son capaces de satisfacer este imprescindible cierre de ciclos.

Un corolario de esta idea que es que, aunque podemos ayudar y catalizar la regeneración ecosistémica, la naturaleza puede hacerlo perfectamente sin el concurso humano, como ya señalamos. Es más, el grueso del trabajo lo hace y hará sin participación humana. La principal contribución ecológica de una economía decrecentista no es la regeneración de los ecosistemas, sino articular una economía que no los destruya. Son las vidas de las personas las que hay que sostener intencionalmente, no la trama ecosistémica, que se sostiene sola.

4) Integración de la producción y reproducción en una sola unidad económica. No se deben desligar unos trabajos de otros, ya que ambos se encuentran indisociablemente unidos. Es más, el trabajo de reproducción es la condición de posibilidad de todo trabajo de producción. A esto hay que añadir que es de justicia repartir esos trabajos entre los distintos géneros, rompiendo su desigual distribución actual.

A estos dos elementos se añade que debemos revolucionar la valoración social actual de los trabajos. Hoy son los productivos, y en concreto aquellos que se sitúan en los puentes de mando que permiten la reproducción del capital, los que reciben mayor valoración social (y económica). Desde un punto

²³ Carlos de Castro, *El Origen de Gaia: Una teoría holista de la evolución*, Libros en Acción, España, 2020.

de vista que asuma nuestra interdependencia y ecodependencia, los trabajos de cuidados deben ser los que se consideren como esenciales y, por tanto, más valiosos.²⁴

5) Redistribución fuerte de la riqueza inter e intra territorios con criterios de justicia global. Esto implicaría medidas como expropiaciones a los grandes patrimonios, políticas impositivas fuertemente redistributivas, reparto del empleo, etc. En el plano internacional hablaríamos de restitución de las deudas ecológicas o coloniales, por ejemplo. Es decir, es central colocar la garantía de las condiciones de vida de las personas, de todas las personas, en el frontispicio de nuestra actuación.

La población puede ser un agente activo de esta redistribución sin mediación estatal, por ejemplo okupando viviendas y terrenos, o forzando reducciones de la jornada laboral sin merma de sueldo. En todo caso, el Estado también debería ser forzado a ser parte del proceso, pero si el proyecto político decrecentista se desarrollara, las medidas redistributivas estatales irían siendo progresivamente menos necesarias, pues la población alcanzaría una capacidad de sostener sus vidas mucho más profunda de la que existe actualmente, desligando su subsistencia cada vez más del Estado y del mercado. Estas medidas tienen que entenderse como un medio, no como un fin en sí mismo.

Hablar de Decrecimiento es ser conscientes de las relaciones de clase, de género y coloniales. Es decir, los colectivos sociales que deben decrecer en mayor medida son las élites para dar lugar a sociedades que igualen sus consumos con criterios de suficiencia y sostenibilidad.

Cuáles son las relaciones de desigualdad que atraviesan nuestras sociedades y nuestras vidas, y cómo realizar esos procesos de redistribución, son cuestiones de enorme importancia que tendrían que elaborarse con detenimiento.

²⁴ Amaia Pérez, *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019.

6) Aumento de la autonomía de las personas y reapropiación de la subsistencia. El tipo de decrecimiento que se defiende aquí es comunalista en lo político.²⁵ Ello implica pasar del estado actual a un horizonte en el que, a largo plazo, se pongan en marcha procesos de *desalarización*, *desmercantilización* y *desestatización*. En relación a lo primero, el Decrecimiento es una propuesta anticapitalista. Propone desbancar la hegemonía actual de los actores empresariales para impulsar una generalización de formas cooperativas y autogestionadas de propiedad y producción. El objetivo de una economía decrecentista no es simplemente “dignificar” las condiciones del trabajo asalariado, o sostener y ampliar los estados del bienestar. Para conseguir las transformaciones expuestas no bastará con reasignar trabajos: será además necesario quebrar el mecanismo del trabajo asalariado como el eje fundamental de organización de las relaciones sociales. Para ello es imprescindible avanzar en el control social de los medios de producción en un proceso de *desalarización* y sustraer del mercado cada vez más actividades *desmercantilizando* nuestras vidas.

Eso significa defender y reconstruir bienes comunes que permitan una nueva organización de la subsistencia. El potencial de estos es que, además, no solo nos permitirían sustraernos de la mediación del salario sino que, progresivamente, podrían también deshacer nuestra actual dependencia de los servicios estatales. Aunque a día de hoy estos sean imprescindibles para sostener niveles aceptables de igualdad, no debemos olvidar que los actuales Estados del bienestar son, por un lado, el resultado de una expropiación de las capacidades autónomas de sostener la vida que antes eran patrimonio de cada sociedad. Por otro, inseparables en su conformación actual de los modos de vida imperiales que venimos denunciando. Necesitamos, por tanto, hacer del territorio, pero también del derecho, de los cuidados o de la educación, bienes

²⁵ Adrián Almazán e Iñaki Bárcena (coords.), *Nuevos Comunalismos. Una hipótesis política para el decrecimiento*, Ned Ediciones, España, 2023.

comunes que vuelvan a estar en manos de las comunidades y, así, puedan desligarse de las dinámicas destructivas del capitalismo y someterse a la toma de decisiones democrática. En síntesis, reapropiarnos de nuestra subsistencia.²⁶

4. Estrategias para el decrecimiento

Aunque en el apartado anterior se ha bosquejado ya la forma política que tomaría, a largo plazo, la propuesta de Decrecimiento que aquí se defiende, es importante reflexionar también sobre qué tipo de acción puede hacerla posible. Por ello, y sintetizando los resultados más importantes de la tercera parte del libro *Decrecimiento. Del qué al cómo*, se presentan a continuación las tres estrategias que son cruciales para una acción decrecentista.

4.1. Confrontación frente a la degradación socioecológica

En una sociedad constituida a base de relaciones de sometimiento, como la nuestra, la confrontación contra las estructuras de opresión es imprescindible. Hoy el principal agente de destrucción socioecológica es el capitalismo a través del mercado. No obstante, éste no puede separarse por completo del Estado. Por ejemplo, por su papel como co-financiador empresarial o en su dimensión de constructor de grandes infraestructuras. Necesitamos oponernos a ambos para dificultar o bloquear los procesos de reproducción del capital y defender el territorio mediante acciones que construyan políticas ecosociales. Por ejemplo:

- Luchas sindicales cuyo foco sea cortocircuitar la producción capitalista: apropiación de los medios de producción y su reconversión con parámetros ecosociales, disminución de la

²⁶ Aurélien Berlan, *Terre et liberté: La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, La Lenteur, 2021.

plusvalía mediante reducciones de la jornada laboral sin disminución salarial, etc.

- Luchas anti-extractivistas y, en general, en defensa del territorio que bloqueen la posibilidad de seguir expandiendo las infraestructuras de circulación del capital y frenen la mercantilización de la naturaleza (acaparamiento de aguas, monocultivos, etc.).

- Si asumimos que el capitalismo requiere la expansión territorial y vital a más aspectos de nuestra existencia, una forma de resistencia pasa por reapropiarnos colectivamente del control sobre nuestras vidas. Eso implica una contracción del mercado global y una *desmercantilización* de nuestras vidas. Un proceso que no apostamos porque sea público (controlado por el Estado) sino común (controlado por las sociedades).

Además del mercado y del Estado, un agente en alza de destrucción socioecológica son los nuevos autoritarismos y fascismos. Frente a ellos es importante construir marcos culturales y satisfactores de necesidades ecosociales que los desactiven. También dejar de ahondar en la polarización social. La lógica de la polarización es la de la ley del más fuerte, no la de la emancipación feminista. Necesitamos una estrategia sostenida de desescalada de la violencia en la que, no obstante, nos protejamos de las agresiones. Por último, necesitamos construir frentes antifascistas amplios que no aspiren a la homogeneidad, sino a la convivencia conflictiva con la diversidad.

En estas luchas de resistencia habrá periodos calientes que recojan un amplio eclecticismo social y con un programa político también ecléctico e incluso contradictorio, tal y como ocurrió con los “chalecos amarillos” franceses u ocurre hoy con el movimiento del sector primario. Cómo actuar en esas situaciones es algo que necesariamente habrá que verse en cada caso, pero, en general, lo crucial es trabajar codo con codo y, a partir de ahí, dialogar desde dentro de los colectivos en lucha.

Por otro lado, pese a que la agencia en este tipo de transformaciones se sitúa sobre todo del lado de movimientos

sociales y otros actores ni mercantiles ni estatales, hay que partir de la base de la enorme importancia del Estado como regulador de la vida social. Por ello un objetivo crucial en este tipo de movimientos de confrontación deber ser la construcción de una capacidad de forzar a hacer al Estado en direcciones contrarias a la actual trayectoria de destrucción. Por ejemplo, reforzar y ampliar la protección laboral y no profundizar en la liberalización del empleo o la desprotección total de las trabajadoras.

4.2. *Articular marcos culturales ecosociales*

Los cambios sociales requieren de nuevos marcos culturales. No obstante, estos cambios pueden requerir de décadas, con las que hoy no contamos. Existe, sin embargo, la posibilidad de aprovechar los *shocks* que la crisis actual está causando y seguirá causando para dar saltos cualitativos en poco tiempo contando con la tremenda plasticidad humana. Es lo que puede permitirnos concebir socialmente que estamos en una emergencia múltiple y actuar en consecuencia persiguiendo el bien común.

Esta estrategia, no obstante, se enfrenta a múltiples dificultades. La primera es que los aprendizajes culturales adquiridos en los momentos de *shock* muchas veces se diluyen cuando se recuperan las inercias sociales previas. Es necesario afianzarlos. Nuestra labor, por tanto, no sería tanto la de una sensibilización previa, como la de una posterior. Un segundo desafío es que los nuevos autoritarismos también están usando los *shocks* para proyectar e imponer su proyecto de orden social. Todo avance en este sentido tendrá que darse en disputa con estos otros actores.

Una tercera dificultad es que los *shocks* catalizan procesos de apoyo mutuo cuando son repentinos, ya que diluyen las jerarquías. Deja de existir un ente que “nos salve” y nos ponemos en marcha para salvarnos colectivamente. No obstante, en procesos de degradación más lentos, como los que

es previsible esperar en un colapso de este orden social (que durará previsiblemente décadas) el sálvese quien pueda insolidario gana enteros. Por tanto, no podemos esperar el crecimiento espontáneo del apoyo mutuo, ya que las élites jugarán sus bazas para mantener las jerarquías. A lo más que podemos aspirar es a aprovechar los *shocks* para reforzar el apoyo mutuo e intentar preservarlo durante los procesos de degradación más paulatina. Y, al tiempo, apostar activamente por dispersar el poder en las organizaciones y movimientos sociales para diluir las jerarquías.

Más allá de estas situaciones de *shock*, lo que más contribuye a nuestro vigente sistema cultural no son las narrativas macro (por más que son importantes), sino nuestras vidas cotidianas. No actuamos como pensamos, sino que más bien pensamos como actuamos. Adaptamos nuestros valores a los que gratifican las prácticas que llevamos a cabo en nuestro día a día para no vivir fuertes disonancias cognitivas. Por tanto, la disputa en el plano cultural en gran parte es una disputa en el plano de las prácticas sociales, y de ahí la importancia de comunalizar, sobre lo que entramos a continuación.

4.3. *Comunalizar*

El Decrecimiento, como vimos, supone pasar de una sociedad “de mercado” a sociedades “con mercados”, por un lado, y de una sociedad estatal a una sociedad autónoma. El mercado debe convertirse en un complemento y abandonar el centro de la economía. Además, el Estado debe dejar de ser el centro de la organización social y disolverse poco a poco en estructuras comunitarias. El objetivo es crear autonomía mediante la comunalización de la economía y, en general, de la vida. Estos nuevos comunes pueden ser huertos productivos destinados al autoconsumo, viviendas en derecho de uso, comunidades energéticas, o redes de cui-

dado y apoyo mutuo. Es necesario, además, que estos comunes unan la producción y reproducción en una misma entidad, incorporando una perspectiva ecofeminista.

El objetivo final es que estos procesos de comunalización construyan satisfactores ecosociales con ambición totalizadora. Estamos, no obstante, lejos de que esto sea posible y, sobre todo, entendemos que la comunalización no es un proceso de todo o nada, sino una gradación en la que se puede ir avanzando progresivamente. Un camino realista puede ser ir recuperando espacios de la vida sencillos para después pasar a otros más complejos.

Otra buena forma de comenzar a transitar este difícil camino es, en lo relativo a los servicios estatales, la exploración de estrategias de gestión público-comunitaria que, progresivamente, vayan reinsertando los recursos y las habilidades de estos espacios imprescindibles para el sostenimiento de la vida en el conjunto de la población.²⁷

En un contexto de emergencia y falta de tiempo es además central articular los saltos de escala y la replicabilidad. Es algo que los procesos de autoorganización colectiva son capaces de realizar, pero que se puede llevar a cabo más rápido si se cuenta con el efecto catalizador (financiación, normativa, políticas) de las instituciones estatales. No obstante, el Estado nunca sería el agente. En el mejor de los casos, podría ser forzado a catalizar los cambios, pero no los impulsaría. La colaboración público-comunitaria podría servir para una reabsorción social de los servicios hoy acaparados por el Estado. Sin embargo, llegado un determinado punto el conflicto con el Estado será inevitable. Ya sea porque este defenderá a los actores capitalistas mediante la represión o porque tratará de salvaguardar sus prerrogativas.

²⁷ Mauro Castro-Coma y Laia Forné, *Patrimoni Ciutadà. Un marc per a la col·laboració públic-comunitària*, IDRA, Institut de Recerca Urbana de Barcelona, Barcelona. 2021.

De las tres estrategias a las que se apuntan, la comunali-
zación es la prioritaria. Primero, porque serviría para mante-
ner las resistencias a la degradación: sin alternativas reales no
hay proceso de lucha que dure. Segundo, porque concreta-
rían a través de la práctica la transformación de los marcos
culturales ecosociales. Tercero, porque, simplemente, sin al-
ternativas que funcionen son imposibles mundos ecosocia-
les. Cuarto, porque al construir satisfactores resilientes de
nuestras necesidades generamos seguridad y cortocircuita-
mos la estrategia del miedo de los nuevos autoritarismos. Y
quinto, porque es la más complicada y por lo tanto en la que
hay que centrar esfuerzos.

5. Conclusión: una reflexión sobre Decrecimiento y colonialismo

El Decrecimiento no es inevitable. Tampoco se reduce a la
contracción de nuestro consumo energético o material. El
Decrecimiento es una propuesta política que persigue una
transformación de nuestra sociedad que sea a la vez deseable
y compatible con los nuevos límites impuestos por el co-
lapso ecosocial. Una transformación además integral, ya que
ninguna de las múltiples crisis (energética, social, climática,
de biodiversidad, social, etc.) a la que nos enfrentamos es
susceptible de una solución aislada o compatible con el ca-
pitalismo industrial.

A diferencia de las propuestas de modernización verde
existentes dentro del movimiento ecologista, el Decreci-
miento parte de la base de que no se puede reducir la “transi-
ción ecológica” a la “transición energética”. También rechaza
la idea de que la instalación de polígonos de producción de
energía renovable implique una descarbonización suficiente o
que se pueda resolver la crisis climática sin considerar la ener-
gética, material y ecosistémica.

No es posible hacer primero lo “fácil” (transición ener-
gética) y luego lo “difícil” (Decrecimiento). No tenemos ya

tiempo para una transformación en estas dos fases. En el mejor de los casos tenemos una única ocasión y, por tanto, no nos podemos permitir derrochar tiempo, materiales y energía en tecnologías que quedarán, al menos parcialmente, obsoletas en tres o cuatro décadas, como es el caso de las renovables hiperindustriales. Si queremos tener alguna posibilidad de no superar los umbrales que disparen procesos de degradación climática y ecosistémica tenemos que actuar ya, de forma muy drástica y con mucha velocidad. Si asumimos de verdad que nos encontramos en una emergencia (climática, ecológica, social) no tienen sentido, por irrelevantes, pequeños cambios progresivos. En una emergencia se deben impulsar cambios radicales.

Por ello, es necesario poner el foco, como aquí se ha hecho, en políticas que vayan a la raíz de los problemas. No porque vayan a tener éxito necesariamente (que probablemente no a corto plazo), sino porque son las que lanzan el mensaje correcto y muestran coherencia. La mirada radical no se reduce a un discurso radical, ni siquiera es eso lo más importante, sino que consiste en que los procesos de cambio, que son necesariamente procesuales, contradictorios e impredecibles, no pierdan el norte anti-capitalista y centren sus esfuerzos en transformaciones sustanciales.

Además, es imprescindible decir alto y claro que no sería aceptable una transición suave en territorios privilegiados (los nuestros) a costa de crear territorios y poblaciones de sacrificio extractivista. Ese sería el caso, por ejemplo, en la nueva geopolítica de materiales centrales para la “transición” verde y digital como el litio, la madera de balsa o los metales raros. En realidad, estas propuestas no hacen más que reproducir patrones neoextractivistas y profundizar en el colonialismo, en este caso energético y ecológico.²⁸

²⁸ Josefa Sánchez y Alberto Matarán, *Colonialismo energético. Territorios de sacrificio para la transición energética corporativa en España, México, Noruega y el Sáhara Occidental*, Icaria, Barcelona, 2023.

Desde ese punto de vista, el Decrecimiento es quizá una de las pocas propuestas en el norte global que tiene la llave para romper esa dinámica infernal que desde hace ya cinco siglos ha venido subordinando a gran parte de los territorios del planeta, y sus habitantes, al sostenimiento caníbal de los modos de vida imperiales de una pequeña élite privilegiada. Pero, ¿en qué sentido?

No, desde luego, en el sentido de que el Decrecimiento tenga que convertirse en un modelo único, universal, que aplicar a todos los territorios. El peor error que podríamos cometer es volver a repetir el mismo patrón que ya caracterizó en el pasado a la evangelización, la civilización, el progreso o el desarrollo. Ha llegado el momento de acabar con la negación de la capacidad autónoma de los territorios de decidir sobre su propio destino y evaluar cuáles son las decisiones que más les conviene. Por ello decía al inicio, y repito ahora, que el Decrecimiento no es más que una de las muchas propuestas que desde todas las partes del globo van conformando un Pluriverso.²⁹ Es decir, una constelación de propuestas y prácticas que están tratando de explorar vías de salida al destructivo laberinto del capitalismo industrial y el extractivismo.

No obstante, sí hay un sentido en el que el Decrecimiento juega un papel privilegiado y crucial en este Pluriverso. Y es que únicamente un triunfo del mismo en el Norte Global podría inaugurar condiciones materiales en el Sur global que permitieran, *de facto*, poder decidir libremente abandonar el extractivismo. Y es que, a día de hoy, la gran mayoría de territorios del mundo se encuentran atrapados entre la espada y la pared de seguir adelante con la destrucción de sus territorios, sujetos a la posición subalterna que les asigna el capitalismo industrial global, o asumir golpes de Estado e intervenciones exteriores de todo tipo. No es casualidad que cada año cientos de defensores

²⁹ Kothari et al., *Pluriverso*, 2019.

de la naturaleza en Asia, África y América Latina sean asesinados por el simple delito de tratar de defender la vida.

Pero esta destrucción, esta violencia, esta necropolítica, no es más que la condición necesaria del mantenimiento y la reproducción de nuestros modos de vida imperiales. Es decir, hasta que no los abandonemos, ya sea a través del Decrecimiento o de cualquier otra propuesta radicalmente anticolonial, la violencia seguirá estructuralmente implantada en todos esos lugares del planeta. Incluso en los horizontes felices que nos esperarían más allá de las supuestas transiciones verdes y digitales. Por eso, podemos decir para concluir, que sin Decrecimiento en el Norte el Sur no podrá decidir con libertad su destino.

REFERENCIAS

Almazán, Adrián y Luis González, *Una propuesta de hoja de ruta para la transición ecosocial de la economía de Hego Euskal Herria*, MRA Fundazioa, 2023. Disponible en: <https://mrafundazioa.eus/es/articulos/una-propuesta-de- hoja-de-ruta-para-la-transicion-ecosocial-de-la-economia-de-hego-euskal-herria>

Almazán, Adrián y Jorge Riechmann, “Desafíos poliéticos de las transiciones energéticas”, en *Arbor*, vol. 199, no. 807, 2023. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/arbor.2023.807003>

Almazán, Adrián e Iñaki Barcena (coords.), *Nuevos Comunismos. Una hipótesis política para el decrecimiento*, Ned Ediciones, España, 2023.

Berlan, Aurélien, *Terre et liberté: La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, La Lenteur, 2021.

Bonneuil, Christophe y Jean-Baptiste, Fressoz, *L' événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous (Nouvelle édition révisée et augmentée)*, Éditions du Seuil, 2016.

Castoriadis, Cornelius, *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Tusquets, Barcelona, 1989.

Castro-Coma, Mauro y Laia Forné, *Patrimoni Ciutadà. Un marc per a la col·laboració públic-comunitària*, IDRA, Institut de Recerca Urbana de Barcelona, Barcelona. 2021.

De Castro, Carlos, *El Origen de Gaia: Una teoría holista de la evolución*, Libros en Acción, España, 2020.

Díaz, Sandra, et al., “Pervasive human-driven decline of life on Earth points to the need for transformative change”, en *Science*, vol. 366, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.1126/science.aax3100>

González, Luis, Erika Ruíz y Adrián Almazán, *Transición ecosocial en Cataluña. Una propuesta decrecentista*, El Foli Verd, SCCL, Cataluña, 2024.

González, Luis y Adrián Almazán, *Decrecimiento. Del qué al cómo*, Icaria, España, 2023.

Hansen, James, “Ice melt, sea level rise and superstorms: Evidence from paleoclimate data, climate modeling, and modern observations that 2 °C global warming could be dangerous”, en *Atmospheric Chemistry and Physics*, vol. 16(6), 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.5194/acp-16-3761-2016>.

Hernández, Juan y Pedro Ramiro, “La Unión Europea y el capitalismo verde militar: materias primas y acuerdos comerciales para el extractivismo neocolonial”, Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL), 3 de julio de 2024. Disponible en: <https://omal.info/spip.php?article10162>.

Kothari, Ashishi, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (coords.), *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*, Icaria, España, 2019.

Mies, Maria y Veronika Benholdt-Thomsen, *The subsistence perspective: Beyond the globalised economy*, Zed Books, Spinifex Press, Reino Unido, 1999.

Newbold, Tim, et al., “Has land use pushed terrestrial biodiversity beyond the planetary boundary? A global assessment”, en *Science*, vol. 353(6296), 2016, pp. 288-291. Disponible en: <https://doi.org/10.1126/science.aaf2201>.

Pérez, Amaia, *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019.

Richardson, Katherine, et al., “Earth beyond six of nine planetary boundaries”, en *Science Advances*, vol. 9, no. 37, 2023. Disponible en: <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458>.

Sánchez-Bayo, Francisco y Kris Wyckhuys, “Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers”, en *Biological Conservation*, vol. 232, 2019, pp. 8-27. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2019.01.020>.

Sánchez, Josefa y Alberto Matarán, *Colonialismo energético. Territorios de sacrificio para la transición energética corporativa en España, México, Noruega y el Sáhara Occidental*, Icaria, Barcelona, 2023.

Ulrich, Brand y Markus Wissen, *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2021.

Páginas electrónicas

<https://www.beyond-growth-2023.eu/>

<https://www.ecologistasenaccion.org/>

<https://www.facebook.com/desazkundera/>

COOPERATIVAS E INCENTIVO MATERIAL. DEBATIR Y CONTEXTUALIZAR AL CHE GUEVARA

Luis Emilio Aybar Toledo*

La lectura de “Apuntes sobre los *Apuntes*... La crítica del Che a la Economía Política soviética” de José Ernesto Nováez, recién publicado en *La Tizna*,¹ me ha motivado a realizar algunos comentarios. El artículo es una reseña y excelente invitación a la lectura de los *Apuntes críticos a la Economía Política*, compilado por el Centro de Estudios Che Guevara y publicado en 2005. Mis comentarios estarán dirigidos en su mayor parte a debatir la vigencia de las ideas guevarianas acerca de las cooperativas, y a contextualizar, para el presente de Cuba, su cuestionamiento de los incentivos materiales. En estos dos puntos, Nováez solo coloca una síntesis de las ideas del Che, y considero que debatirlas y contextualizarlas, respectivamente, es fundamental para habilitar su vigencia. Esto último es una de las motivaciones declaradas por Nováez, de manera que acá solo intentamos complementar o enriquecer lo ya aportado en sus “Apuntes sobre los *Apuntes*...”

Che Guevara cuestionó el carácter socialista de las cooperativas, o en general de cualquier forma autogestionaria, desde

* Licenciado en Sociología por la Universidad de La Habana. Es director del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello y miembro de su Cátedra Antonio Gramsci. Ha sido parte de la Asociación Hermanos Saíz, del Proyecto Nuestra América y de la Red de educadores y educadoras populares. Es militante comunista y delegado del Poder Popular en el municipio Cerro, de La Habana, Cuba. El presente trabajo apareció originalmente el 7 de abril de 2020 en *La Tizna* y lo recuperamos aquí en representación de las ideas de Ernesto Guevara sobre la construcción socialista expuestas por Luis Emilio en el coloquio que originó este libro.

¹ José Nováez, “Apuntes sobre los *Apuntes*... La crítica del Che a la Economía Política soviética” en *La Tizna*, 31 de marzo de 2020.

muy temprana fecha. Ya en 1959 encontramos matices de esta visión en la forma en que describe la economía yugoslava, luego de su visita a dicho país:

Dentro de un plan general, bien definido en cuanto a sus alcances, pero no en cuanto a su desarrollo particular, las empresas luchan entre ellas, dentro del mercado nacional, como una entidad privada capitalista. Se podría decir a grandes rasgos, caricaturizando bastante, que la característica de la sociedad yugoslava es la de un capitalismo empresarial con una distribución socialista de las ganancias.²

Los límites identificados por Guevara tienen que ver con las formas en que las cooperativas se relacionan con la sociedad: “Aunque tiene tendencias colectivas, es una colectividad con contradicciones frente a la gran colectividad. Si no es un paso hacia formas más avanzadas desarrolla una superestructura capitalista y entra en contradicción con la sociedad”.³

En la medida que las cooperativas distribuyen toda su producción o al menos una parte de ella por intermedio del mercado, adquieren las limitaciones de este, es decir, se dificulta conciliar su actividad con los intereses sociales. Su accionar particular por obtener resultados productivos, realizarlos en la esfera de la circulación, y vincular de manera directa los ingresos con la remuneración laboral; en rigor, no coincidirá con ciertos resultados esperados a nivel social, y pudiera incluso oponerse a ellos.

Este problema es válido también para la actividad de pequeños propietarios. Los koljoses, cooperativas agrícolas de la Unión Soviética a las que se refiere el Che en los *Apuntes...*, comprendían ambas formas de propiedad, puesto que los campesinos laboraban en un patrimonio común pero también

² Ernesto Guevara, “Yugoslavia, un pueblo que lucha por sus ideales”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo I*, Editorial José Martí, La Habana, 2013, p. 49.

³ Ernesto Guevara, *Apuntes críticos a la Economía Política*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012, p. 104.

podían cultivar el terreno que rodeaba su vivienda —no mayor a una hectárea— y eventualmente obtener excedentes productivos.⁴

Es importante tomar en cuenta que en el terreno histórico los koljoses no se desenvolvían en un mercado convencional, puesto que debían entregar una gran parte de su producción al Estado según cuotas planificadas, y la venta de sus excedentes funcionaba bajo precios regulados. Los planteamientos del Che, no obstante, mantienen su validez en el plano teórico, y en alusión al mayor peso de las relaciones mercantiles en los koljoses, en comparación con los sovjoses —granjas estatales—. Por otro lado, en la época en que el comandante argentino-cubano escribe sus notas al manual soviético se han desarrollado en la Unión Soviética las reformas económicas de Nikita Kruchev, que disminuyeron las restricciones sobre los koljoses.

La insuficiencia del enfoque guevariano proviene de su afirmación del carácter socialista de la propiedad estatal por oposición a la ausencia de carácter socialista de las cooperativas.⁵

La propiedad estatal socialista, ¿una forma de propiedad acabada?

En el marco de la propiedad estatal se busca conciliar la actividad de una empresa con los intereses sociales mediante dos mecanismos fundamentales: su inserción en la planificación macroeconómica y su subordinación a órganos de poder estatal. Sucede que ambos procesos están a cargo de personas

⁴ Véase la Constitución de la URSS de 1936, artículos 5 y 7. Esta era la Constitución vigente en la época del Che.

⁵ El manual soviético plantea en distintos lugares que el régimen de propiedad socialista está conformado por cooperativas y empresas estatales. Che introduce comentarios a estas afirmaciones, pero en ellos solo increpa el carácter socialista de las primeras. Véase, Guevara, *Apuntes críticos*, pp. 104, 116, 117, 118 y 119.

en particular, de un grupo social en particular, el de los dirigentes estatales y partidistas.

Hay en el Che un grupo de ideas fértiles acerca de cómo asegurar el desempeño de estos actores en función de las necesidades colectivas: la formación ideológica del cuadro de dirección, la aplicación de duras sanciones,⁶ la fiscalización de su labor por las organizaciones políticas y de masas, la discusión pública de los problemas de la economía,⁷ y el desarrollo de formas retroalimentación con las bases.⁸ Entre estas últimas pudiéramos mencionar las asambleas de producción, los Consejos Técnicos Asesores, la participación de los dirigentes en los trabajos voluntarios, la visita sistemática de los dirigentes a las fábricas y el Plan especial de integración al trabajo —durante un mes del año todos los dirigentes del Ministerios de Industrias (MININD) debían descender al menos un escalón de mando, para conocer las realidades de sus entidades subordinadas e involucrarse en el trabajo manual con los obreros —.⁹

Desde muy temprana fecha, Che es consciente de las distorsiones que surgen de forma inevitable en ese cuerpo de

⁶ Eran sanciones administrativas. Es decir, si en el error del dirigente no hubiera delito de por medio, pero sí afectación a la sociedad y la economía, se adoptaba una ruda sanción, bajo el precepto de que debía existir mayor exigencia mientras más responsabilidad administrativa tuviera una persona. Véase Orlando Borrego, *Che: el camino del fuego*, Imagen Contemporánea, La Habana, 2001.

⁷ Este principio es defendido por el Che, a modo de rendición de cuenta de los dirigentes frente a la sociedad, en su “Discurso en la Primera Reunión Nacional de Producción”, del 27 de agosto de 1961, y en su “Discurso de clausura de la Primera Asamblea de Producción de la Gran Habana”, 24 de septiembre de 1961, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

⁸ Nótese que estos mecanismos se han deteriorado con los años, y ello está en la raíz de muchos de los problemas que hoy enfrentamos.

⁹ Véase para esto último, Ernesto Guevara, “Plan especial de integración al trabajo”, en Borrego, Orlando (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo IV*, Editorial José Martí, La Habana, 2014. Este Plan no se llegó a implementar completamente, pues unos meses después el Che partió para el Congo.

funcionarios que compone el Estado, afirma en enero de 1961 “es un hecho que el trabajo administrativo separa de la masa; es una realidad, la burocracia existe”¹⁰; “uno arriba en un Ministerio, encerrado, con aire acondicionado y todas esas cosas, no puede escuchar la palpitación del obrero; por eso estamos buscando los vehículos de expresión”.¹¹

Sin embargo, se pueden encontrar distintos pasajes de su obra donde no hay un cuestionamiento de la identidad pueblo/Estado revolucionario.¹² Por ejemplo, en una charla sobre la planificación socialista afirma que esta presupone: “un sistema social donde los medios de producción estén en poder del pueblo, en poder del Estado, que representa al pueblo”.¹³

Por otro lado, asume e implementa el principio de que en cada fábrica el administrador es el responsable de tomar las decisiones y responder por ellas ante el Estado, como forma de asegurar el cumplimiento del encargo social de esa entidad. A este principio, que tenía un complemento en el ejercicio de la discusión colectiva en las asambleas laborales y consejos de dirección, le llamó “Discusión colectiva, decisión y responsabilidades únicas”.¹⁴

¹⁰ Ernesto Guevara, “Comparecencia televisiva acerca de la firma de acuerdos con los países socialistas”, en Borrego, *Che. Tomo III*, 2014, p. 35.

¹¹ Ernesto Guevara, “Conferencia en la inauguración del VII Ciclo Economía y Planificación: La Economía en Cuba”, en Borrego, *Che. Tomo III*, 2014, p. 139.

¹² Véase por ejemplo “Programa de televisión Cuba Avanza”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014, p. 179, y “Discusión colectiva; decisión y responsabilidades única”, Borrego, *Che. Tomo I*, 2013, p. 100.

¹³ Ernesto Guevara, “Conferencia en el curso de adiestramiento para trabajadores del Ministerio de Industrias”, 23 de junio de 1961, en Borrego, *Che. Tomo III*, 2014, p. 178. El subrayado es mío.

¹⁴ Esto lo desarrolla con amplitud en Guevara, “Discusión colectiva”, 2013. Se puede encontrar su línea argumental sobre el tema en muchos

La confianza del Che en la propiedad estatal está condicionada por el contexto en que se desempeñó como dirigente gubernamental en Cuba entre 1959 y 1965.¹⁵ La gran legitimidad del Estado en aquellos años no se debía a un rasgo benefactor intrínseco, sino a diversos factores en los que es importante detenerse.

En primer lugar, el pueblo —y dentro de él, los obreros— estaba construyendo activamente ese nuevo Estado. En segundo lugar, la mayoría de los antiguos funcionarios y dirigentes fueron sustituidos por actores revolucionarios. En tercer lugar, la dirección estatal estaba a cargo de una vanguardia leal al pueblo. Por último, y no menos importante, la clase trabajadora estaba recibiendo amplios beneficios de esa forma de propiedad. Fue solo en este marco que se entendió que, para que “todo fuera de todos”, expresión síntesis de la propiedad social, debía ser del Estado.

La “decisión y responsabilidad únicas” en manos de los administrativos, también constituye una práctica condicionada por ciertas circunstancias históricas. La estatización de las industrias no implicó un establecimiento automático de este principio. De hecho, en febrero de 1960, Che prometió que los obreros tendrían voz y voto en los consejos directivos de las nuevas fábricas que el Estado crearía.¹⁶ Esta promesa, como él mismo explica, no se cumplió, debido a una serie de

otros escritos, por ejemplo, el 15 abril de 1962 afirmó que “el administrador cumple una función específica que es la de ser delegado por el gobierno representante de los trabajadores todos, y del pueblo todo de Cuba, en una fábrica”, y que “él tiene que responder de sus actos”. “Clausura del Consejo de la CTC”, en Borrego, *Che. Tomo III*, p. 106.

¹⁵ Desde finales de 1959 dirigió el Departamento de Industrialización del INRA; en noviembre del mismo año fue designado Presidente del Banco Nacional, y desde febrero de 1961 hasta los primeros meses de 1965, ejerció como Ministro de Industrias, entre otras actividades.

¹⁶ “Programa Ante la prensa”, 5 de febrero de 1960, Borrego, *Che. Tomo II*, 2014, p. 113.

factores que estaban incidiendo en las fábricas.¹⁷ Entre ellos podemos citar el conflicto de los sindicatos de algunos sectores nacionalizados con los nuevos administradores estatales. También, la actuación de determinados núcleos del Partido en formación —todavía las Organizaciones Revolucionarias Integradas (ORI)— que buscaban suplantarse la autoridad administrativa en las fábricas, en el marco del fenómeno conocido como sectarismo.¹⁸ Por último, el desarrollo en algunas ramas de una «democratización excesiva» que dificultaba el proceso de toma de decisiones.¹⁹

Todos estos factores afectaban la operatividad de las fábricas, en momentos donde resultaba apremiante obtener respuesta productiva a las demandas de la población, de la política social, y de la defensa militar del país. Es así que en 1961 se establece el principio de Discusión colectiva; decisión y responsabilidad única para todas las empresas estatales, como una forma de asegurar el cumplimiento del mandato estatal, mandato que, como ya vimos, está vinculado con metas de bienestar social.²⁰

En la medida en que hay un asunto de autoridad que resolver entre cada centro y el conjunto de la sociedad que es afectada o beneficiada por su desempeño productivo, este principio tiene un fundamento correcto. Sin embargo, ni en el Ministerio de Industrias en los años del Che, ni en general a lo largo de la Revolución, se han habilitado mecanismos vinculantes para que también las colectividades laborales y territoriales puedan asegurar, desde sí mismas, que esa autoridad sea ejercida en función de todos.

¹⁷ Guevara, “Clausura”, 2014, p. 106. Aquí le adiciona el conflicto con los núcleos de las ORI, que comenzaron a suplantarse la autoridad administrativa en las fábricas, en especial durante el período del sectarismo.

¹⁸ Véase Guevara, “Programa de Televisión”, 2014, p. 186. También “Clausura”, 2014, p. 106.

¹⁹ Guevara, “Discurso Primera Reunión Nacional de Producción”, 2014, p. 341.

²⁰ Guevara, “Discusión colectiva”, 2013.

No se puede negar que el Estado cubano conserva en alguna medida los rasgos descritos más arriba. Pero, por un lado, se han deteriorado, y por el otro, la experiencia histórica ha demostrado que no basta con la formación ideológica del cuadro, las sanciones y los espacios de discusión colectiva. Es necesario adicionar, al control desde arriba, el control desde abajo sobre los cuadros intermedios y los dirigentes nacionales, con un mayor poder en manos del pueblo y la clase trabajadora, expresado en capacidad para vetar decisiones, revocar cargos, construir y plebiscitar programas de acción. Todo esto se vuelve cardinal hoy en día con la creciente corrupción y las redes clientelares que en muchas ocasiones hacen desaparecer, también, el control desde arriba.

Por último, es necesario desarrollar iniciativas que permitan conectar de modo directo a los distintos grupos sociales, de modo que se reconozcan mutuamente, puedan conocer sus necesidades y buscar desde sí formas de satisfacerlas. En otras palabras, no siempre tiene que pasar por funcionarios estatales la decisión de usar los ingresos obtenidos por los trabajadores y trabajadoras del tabaco en la reparación de un hospital en Guantánamo, por ejemplo; y en los casos en que deba ser así, los trabajadores deben conocer el fundamento y destino del uso de sus recursos, de modo que sea un proceso consciente.

A principios de la Revolución tuvieron lugar iniciativas interesantes en este sentido. Los sindicatos decidieron entregar diez mil locales para la educación primaria, donar el 4 % de sus salarios para la industrialización, recolectar fondos para la defensa del país, postergar aumentos salariales para crear fuentes de trabajo a los desempleados, entre otras.²¹ Esto fue parte del proceso de creación de esa identidad colectiva: pueblo, que no es un cuerpo homogéneo

²¹ Véase Colectivo de autores, *Cronología. 25 años de la Revolución*, Editora Política, La Habana, 1987. También se puede encontrar en la prensa de la

sino un entramado diverso que solo se puede unificar con movilización, participación y solidaridad. Aquellas experiencias obedecieron a un escenario distinto, pero reflejan un papel activo de las bases sociales en la construcción de la unidad que hoy echamos de menos.

Por un asunto de escala es imposible eludir el rol de los funcionarios públicos, como coordinadores de las numerosas interacciones que componen una sociedad. Sin embargo, su actuación tiende siempre a generar distorsiones, y el resultado puede ser tan “atomizador” como el de un conjunto de cooperativas. En el marco de la propiedad estatal los colectivos laborales pueden quedar también desconectados, negligentes y egoístas, de no impulsarse mecanismos como los ya citados —los que están presentes en el Che y otros nuevos—. De ello tenemos muchas evidencias en la Cuba de hoy, aunque por suerte quedan también evidencias de lo contrario.

Se trata, en resumen, de lo tantas veces repetido por el pensamiento cubano de las últimas décadas: propiedad estatal no es sinónimo de propiedad social. La propiedad estatal no agota el proceso de socialización —es decir, la apropiación por el pueblo de la riqueza social— porque no basta con compartir la riqueza: también es necesario compartir el poder.

Con el tiempo esto se vuelve incluso un asunto de eficacia, en el sentido de que es imposible que un cuerpo de dirigentes, libre de mecanismos vinculantes de poder popular, pueda sostener un desempeño ajustado a las necesidades colectivas, con todas las mediaciones que existen entre lo nacional y lo local. También es imposible que el pueblo como un conjunto de grupos sociales desconectados entre sí, sin procesos de articulación, movilización y solidaridad, pueda elaborar mandatos coherentes hacia los dirigentes. Por todo ello es que la propiedad social nunca es un punto de partida, es siempre un

época, y el Che las menciona en sus intervenciones y discursos de los años 1959, 1960 y 1961.

punto de llegada, una construcción desde la clase trabajadora y el pueblo.

Che es consciente de que se trata de una transición, que la nueva organización económica forma parte del proyecto de una nueva sociedad y, por tanto, tiene una serie de tareas a desarrollar. Esto es claro, pero también queda fuera, sin embargo, un enfoque radical de poder popular que permitiría superar el carácter estatal de la propiedad. Ya sabemos, por la carta a Fidel recientemente publicada, que hasta última hora tuvo dudas sobre la viabilidad de la participación obrera, y consideró este problema su mayor fracaso como ministro.²²

No podemos, de todas formas, seguir al pie de la letra el duro criterio que solía esgrimir el Che sobre sí mismo, pues, aun reconociendo las limitaciones mencionadas, su pensamiento es clave para cualquier reflexión sobre la participación obrera en el socialismo, y su obra al frente del Ministerio de Industrias es fundacional en la creación de una nueva cultura del trabajo.

¿La propiedad cooperativa puede adquirir un carácter socialista?

Hasta aquí hemos discutido la polaridad cooperativa-empresa estatal, donde pareciera que la segunda está libre de las limitaciones de la primera, según el planteamiento teórico que aparece en los *Apuntes críticos a la Economía Política*. Ahora

²² Se trata de una carta inédita a Fidel del 26 de marzo de 1965, antes de partir al Congo. Ha sido publicada en 2019 por el Centro de Estudios Che Guevara; Aurelio Alonso, “Discutirla, con veneración e irreverencia. A propósito de la carta de Che Guevara a Fidel, 26/03/1965”, en *La Tizneta*, 28 de junio de 2019. Véase el punto de la carta dedicado al Sistema Presupuestario de Financiamiento. Analizo esta carta y coloco otros matices sobre el pensamiento del Che acerca de la participación obrera en, “Carta del Che a Fidel el 26 de marzo de 1965, ¿qué hay de nuevo?”, en *La Tizneta*, 17 de julio de 2019.

pasaremos a analizar nuestra convicción de que las limitaciones de las cooperativas, en el marco de una sociedad socialista, no impiden afirmar su gran afinidad con el carácter de esta sociedad.

Los principios del cooperativismo son encomiables en este sentido: democracia laboral, repartición igualitaria de las ganancias, responsabilidad social y comunitaria, fuerte restricción de las relaciones de explotación —por los límites para contratar personal asalariado, entre otros—. ²³ No por casualidad Marx vio en el movimiento cooperativo de su época el germen de una sociedad alternativa. ²⁴ Si la propiedad social presupone una cultura solidaria, igualitaria y participativa entre los trabajadores, las cooperativas pueden hacer notables aportes en esa dirección.

Esto tendría, sin embargo, dos condiciones. Por un lado, que esas cooperativas se inserten en un proceso de lucha antisistémica, o formen parte de una sociedad en transición socialista, donde no prima el mercado como forma de coordinación económica y existen otras formas de participación social, entre otras características.

Las cooperativas existen en el mundo sin representar ningún problema para el capitalismo. Solo pueden aportar a una sociedad alternativa si son parte de un proceso más amplio que la mera satisfacción de las necesidades de sus socios, y se articulan bajo metas comunes con la sociedad, las comunidades y con otras cooperativas y empresas.

La segunda condición sería que en verdad se trabaje por desarrollar en la práctica los principios cooperativos, una realidad distante de lo que eran los koljoses de la Unión Soviética en la época del Che, y de lo que son hoy muchas cooperativas cubanas.

²³ Camila Piñeiro Harnecker, (comp.), *Cooperativas y socialismo. Una mirada desde Cuba*, Editorial Caminos, La Habana, 2011.

²⁴ Carlos Marx, *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas. Tomo II*, Editorial Progreso, Moscú, 1973, pp. 11–12.

Si entendemos que el socialismo es un camino hacia una sociedad alternativa al capitalismo, y no algo acabado, podemos afirmar entonces que las cooperativas son, en relación con las metas históricas, tan “transicionales” como las empresas estatales.²⁵ Ambas formas presentan aportes y limitaciones, y es la articulación del pueblo en el control de la economía lo que permite superarlas.

Esto no significa que van a ocupar un mismo lugar, que van a estar representadas en igual proporción, o que son intercambiables entre sí. Los niveles de autonomía que entraña el modelo cooperativo no son viables en actividades económicas que deben asegurar respuestas a las demandas fundamentales a escala social, respuestas que, como ya sabemos, no garantiza el mercado. Esto le otorga peso, durante la transición, a la empresa estatal, más proclive al control administrativo y a la planificación. Sea como sea, es claro que las tareas asociadas a la construcción de la propiedad social deben acometerse en ambos espacios, y en ambos dar “un paso hacia formas más avanzadas”.

En este último sentido, se debe trabajar por que en las cooperativas no sea absolutizado el principio del incentivo material, en coherencia con el espíritu solidario que dio origen a este movimiento en el siglo. Constituye un logro cultural el que un colectivo decida por sí mismo, sin que medie una norma vertical, destinar una gran parte de sus ingresos netos al fondo social, o a la construcción de una escuela en la comunidad, y en consecuencia no incrementar la parte correspondiente a sus propias necesidades. Los planteamientos del Che en este campo conservan plena vigencia.

Hay que construir nuevos incentivos para superar el sujeto egoísta que heredamos del capitalismo, y esto es muy difícil

²⁵ Profundicé sobre estas cuestiones en “El único que debe concentrar la propiedad es el pueblo”, en *La Tiz̧za*, 2 de noviembre de 2018.; y en “El socialismo solo ganará estableciendo sus propias reglas”, en *La Tiz̧za*, 15 de noviembre, 2018.

lograrlo cuando la única manera de interesar a los trabajadores por la producción es ofrecerles más ingresos.

El debate sobre el uso de incentivos materiales, y sus contextos

Nováez reseña las ideas guevarianas acerca de los estímulos materiales, e incluso contrapuntea, desde ellas, con el presente de Cuba:

Inmersos todavía hoy, como hace sesenta años, en la construcción del socialismo, las advertencias y críticas de Che siguen siendo válidas. En tiempos donde se desarrolla la propiedad privada, donde se apela exclusivamente a la palanca material como estímulo para la producción, donde se olvida o se desvirtúa la lucha de clases, podemos encontrar en sus escritos algunas de las claves.²⁶

Este es un tipo de cuestionamiento hacia el presente de Cuba muy habitual en guevaristas como Nováez y quien suscribe estas líneas. Sin embargo, con el tiempo he aprendido que para su mayor comprensión es necesario decir más cosas, contextualizar esa crítica que hacemos al discurso predominante acerca de los incentivos materiales. Si quien nos escucha o nos lee es un trabajador o trabajadora promedio, traducirá estas ideas a su realidad concreta y pudiera llegar a la conclusión de que, desde el punto de vista guevariano, no está bien introducir el pago por resultados. Esta forma de pago le permite, por ejemplo, subir de 600 CUP de salario a 2000 CUP. Entre una cifra y la otra va la diferencia entre no llegar a fin de mes con su familia, o llegar a duras penas, según el costo de la vida en Cuba hoy.²⁷ Este escenario es muy distinto al que se vivía, en materia salarial, en la época del Che.

²⁶ Nováez, “Apuntes”, 2020, El subrayado es mío.

²⁷ Para una propuesta de cálculo del costo de la vida en Cuba, véase Betsy Anaya y Anicia García, “Gastos básicos de las familias cubanas urbanas

De hecho, Guevara dirigió los trabajos para la conformación de la primera escala salarial construida por la Revolución y esta escala tenía como principio que el salario mínimo tuviera en cuenta los precios de la canasta familiar.²⁸ Quiere decir que el debate sobre los incentivos materiales que desarrollara con otras figuras políticas e intelectuales durante los años sesenta, tenía como base el aseguramiento de las necesidades por el llamado salario escala. La polémica se suscitaba por la diferencia de criterios en torno a la posibilidad de ofrecer cuotas adicionales vinculadas de modo directo a los resultados productivos. Che era partidario, como bien explica Nováez, de vincular el ascenso salarial solo con el incremento de la calificación, y de privilegiar otros incentivos que permitieran desarrollar un sentido del deber social en los colectivos laborales.

En la Cuba actual el salario básico no cubre el costo de la vida en casi ninguna de las diferentes escalas, aún después del reciente incremento salarial en el sector presupuestado. El pago por resultados viene entonces a complementar el salario básico para acercarlo al costo de la vida. Considerarlo una forma de estimulación es parte de las abundantes distorsiones que presenta nuestra política salarial desde los años noventa, pero es incuestionable la necesidad de trabajar por lograr salarios superiores en el

dependientes de salarios y pensiones: dinámica reciente”, en Betsy Anaya e Ileana Díaz (comps.), *Economía cubana: entre cambios y desafíos*, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, 2018. Su cálculo es bastante conservador, porque se basa en precios casi inexistentes. A no dudar, el valor es superior al indicado en este estudio. De cualquier forma, aporta una serie de coordenadas muy útiles.

²⁸Véase “Reunión Bimestral del 20 de enero de 1962”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo VI*, Editorial José Martí, La Habana, 2014, p. 104. En diversas intervenciones explicó los fundamentos de la nueva política salarial, pero se puede encontrar una explicación exhaustiva en “Sobre las normas de trabajo y la escala salarial”, 26 de diciembre de 1963, en Borrego, *Che. Tomo IV*, 2014.

país.²⁹ Diríamos incluso que es una tarea de primer orden para un socialismo de inspiración guevariana, pues para el Che era de suma importancia que la economía socialista garantizara el bienestar de la clase trabajadora.

Aun así, sigue vigente la crítica a quienes consideran que subir los salarios es la única vía para incrementar la motivación laboral. Este criterio nos impide mirar hacia otros resortes, hoy deteriorados, que en épocas pasadas nos permitieron incrementar la producción en medio de carencias materiales. También impide visualizar la participación obrera como una forma de incentivo, válido a nivel de empresa y a nivel de país.

Un programa de mediano plazo que vincule el crecimiento de la producción y la productividad, el incremento del salario mínimo y el salario medio, al costo de la vida, puede ser impulsado desde la base. Y esto sería una escuela extraordinaria de motivación y sentido de pertenencia, pues significa movilizarnos para dignificar la vida material de toda la clase trabajadora.

La afortunada iniciativa de Nováez por acercar los Apuntes críticos del Che al público lector cubano, nos ha dado la oportunidad de profundizar en estas ideas. Lo dicho hasta aquí es apenas un esbozo de los nutridos debates que puede suscitar entre nosotros la obra de ese gigante de la teoría y la práctica revolucionarias.

REFERENCIAS

Alonso, Aurelio, “Discutirla, con veneración e irreverencia. A propósito de la carta de Che Guevara a Fidel, 26/03/1965”, en *La Tizna*, 28 de junio, 2019. Disponible en: <https://latiznadcuba.org/discutirla-con-veneracion-e-irreverencia/>

²⁹ Véase al respecto los trabajos de Lázaro González Rodríguez, por ejemplo, “¿Hacia dónde va la política salarial en Cuba?, 5 de agosto de 2014.

Anaya, Betsy y Anicia García, “Gastos básicos de las familias cubanas urbanas dependientes de salarios y pensiones: dinámica reciente”, en Betsy Anaya e Ileana Díaz (comps.), *Economía cubana: entre cambios y desafíos*, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, 2018.

Aybar, Luis Emilio, “Carta del Che a Fidel el 26 de marzo de 1965, ¿qué hay de nuevo?”, en *La Tiz̃za*, 17 de julio, 2019. Disponible en: <https://medium.com/la-tiza/carta-del-che-a-fidel-el-26-de-marzo-de-1965-qu%C3%A9-hay-de-nuevo-a195aa53173c>.

Aybar, Luis Emilio, “El socialismo solo ganará estableciendo sus propias reglas”, en *La Tiz̃za*, 15 de noviembre, 2018. Disponible en: <https://medium.com/la-tiza/el-socialismo-solo-ganar%C3%A1-estableciendo-sus-propias-reglas-db82b8704a7c>.

Aybar, Luis Emilio, “El único que debe concentrar la propiedad es el pueblo”, en *La Tiz̃za*, 2 de noviembre, 2018. Disponible en: <https://medium.com/la-tiza/el-%C3%BAnico-que-debe-concentrar-la-propiedad-es-el-pueblo-cc73873ae536>.

Borrego, Orlando, *Che: el camino del fuego*, Imagen Contemporánea, La Habana, 2001.

“Programa de televisión Cuba Avanza”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo II*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Colectivo de autores, *Cronología. 25 años de la Revolución*, Editora Política, La Habana, 1987.

González Rodríguez, Lázaro, “¿Hacia dónde va la política salarial en Cuba?”, 5 de agosto, 2014. Disponible en: https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/economia/gonzalezr_310814.pdf

Guevara, Ernesto, “Reunión Bimestral del 20 de enero de 1962”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo VI*, Editorial José Martí, La Habana, 2014. Guevara, Ernesto, “Sobre las normas de trabajo y la escala salarial”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo IV*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Plan especial de integración al trabajo”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo IV*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Clausura del Consejo de la CTC”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo IV*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Conferencia en el curso de adiestramiento para trabajadores del Ministerio de Industrias”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Comparecencia televisiva acerca de la firma de acuerdos con los países socialistas”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Conferencia en la inauguración del VII Ciclo Economía y Planificación: La Economía en Cuba”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Discurso de clausura de la Primera Asamblea de Producción de la Gran Habana”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, “Discurso en la Primera Reunión Nacional de Producción”, en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo III*, Editorial José Martí, La Habana, 2014.

Guevara, Ernesto, "Yugoslavia, un pueblo que lucha por sus ideales", en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo I*, Editorial José Martí, La Habana, 2013.

Guevara, Ernesto, "Discusión colectiva; decisión y responsabilidades única", en Orlando Borrego (comp.), *Che en la Revolución Cubana. Tomo I*, Editorial José Martí, La Habana, 2013.

Guevara, Ernesto, *Apuntes críticos a la Economía Política*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012.

Marx, Carlos, *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas. Tomo II*, Editorial Progreso, Moscú, 1973.

Nováez, José, "Apuntes sobre los *Apuntes...* La crítica del Che a la Economía Política soviética" en *La Tizna*, 31 de marzo, 2020. Disponible en: <https://medium.com/la-tiza/apuntes-sobre-los-apuntes-la-cr%C3%ADtica-del-che-a-la-econom%C3%ADa-pol%C3%ADtica-sovi%C3%A9tica-3e40edfaff6c>.

Piñeiro Harnecker, Camila, (comp.), *Cooperativas y socialismo. Una mirada desde Cuba*, Editorial Caminos, La Habana, 2011.

EL SOCIALISMO ha sido una de las ideas políticas más influyentes de la historia contemporánea. Sin embargo, tras el colapso del socialismo realmente existente y el avance del capitalismo neoliberal, su significado y sus posibilidades han sido objeto de intensos debates. ¿Qué significa hoy pensar el socialismo en el siglo XXI? ¿Qué balance puede hacerse de las experiencias latinoamericanas que han intentado transformar el orden social en las últimas décadas? ¿Qué nuevas propuestas teóricas y políticas buscan replantear el horizonte emancipador?

Este libro reúne una serie de ensayos que examinan críticamente algunas de las principales experiencias políticas asociadas al llamado socialismo del siglo XXI en América Latina. A partir de estudios sobre la Revolución cubana, el proceso bolivariano en Venezuela, el proyecto político boliviano que encabezó Evo Morales y la experiencia zapatista en México, los autores analizan sus logros, contradicciones y límites históricos.

Junto a este balance de experiencias concretas, el volumen explora diversas propuestas teóricas que buscan renovar el pensamiento socialista y las alternativas al capitalismo contemporáneo, entre ellas el ecomunitarismo, las formas comunitarias del ayllu andino, el decrecimiento y algunas reflexiones del pensamiento económico de Ernesto “Che” Guevara.

Más que ofrecer respuestas definitivas, esta obra propone abrir el debate sobre las posibilidades de construir sociedades más justas, democráticas e igualitarias en el mundo actual.

www.ariadnaediciones.cl

