

# NUESTRA AMÉRICA

## MARXISMO E INDIANISMO\*

Álvaro García Linera\*\*

En 2008 el CELA publicó la tercera edición del libro *Las clases sociales en Panamá*, de Marco A. Gandásegui, h. (compilador).

Muy buenas tardes a todos. Deseo agradecer enormemente la invitación que me han hecho para poder estar acá con ustedes compartiendo la inauguración de estos seminarios, agradecer a la Universidad y, doblemente a ustedes, porque es Día del Trabajo y podrían estar en otras ocupaciones mucho más relajantes. Me siento muy contento y halagado porque han sacado tiempo de sus actividades diarias y de su descanso merecido para estar conmigo acompañándome.

Me han invitado a hablar sobre la temática de marxismo e indianismo...una temática muy tensa en el caso de América Latina y, en particular, en Bolivia. Y como buen marxista, seguidor de Hegel, voy a comenzar por hablar del marxismo criticando al marxismo, que es como tiene que hacer cada

\*Transcripción de una charla dictada en la Universidad de Cornell el 3 de septiembre de 2007, en el marco de la conferencia "Marx y Marxismo en América Latina", patrocinada por la revista *Diacritics*. En este número se publica la primera parte, la segunda aparecerá en *Tareas* N°131.

\*\* Sociólogo y Vicepresidente de Bolivia.

marxista que nuevamente comience a releer su historia y su memoria.

Una hipótesis de trabajo que voy a intentar demostrar a lo largo de los siguientes minutos es que, en el siglo XX, el marxismo académico y político ha estado divorciado de las luchas y de la reflexión en torno al mundo indígena y al movimiento indígena. Es decir, el marxismo existente en América Latina durante el siglo XX desconoció el movimiento indígena, desconoció la temática indígena y lo que ahora queremos averiguar es ¿por qué sucedió ese divorcio, ese desencuentro que duró aproximadamente 100 años desde la llegada de las primeras influencias teóricas, académicas y políticas del movimiento marxista internacional?

La primera pregunta que surge a partir de ello es ¿qué es lo que ha llevado a que sociedades relativamente parecidas en complejidad estructural, varias formas productivas-tradicionales y modernas- y de preponderancia agraria como México, Perú, Ecuador y Bolivia, por una parte, y China y Vietnam, por otra, hayan tenido formas tan diferentes de *repcionar* y ensamblarse con el pensamiento marxista?

En el caso de China y Vietnam, sociedades igualmente complejas en su diversidad lingüística, cultural e histórica y con fuerte preponderancia agraria, no es posible entender la historia política e intelectual sin comprender la vital manera de articularse el marxismo a las luchas sociales de emancipación nacional. En el caso de México, de Perú, Ecuador y Bolivia, con dos notables excepciones personales, la influencia del marxismo del siglo XX es sin duda irrelevante en la historia de las luchas sociales indígenas y populares, y muy débil en la creación crítica e intelectual. Con la excepción, por supuesto, del peruano Juan Carlos Mariátegui y del boliviano Tristán Maroff -ambas personalidades intelectuales que desde la política y desde la reflexión intelectual se acercaron a la temática indígena- este divorcio, esta distancia del indígena y del marxismo realmente existente en América Latina tiene sin duda explicaciones desde el orden de las características de las organizaciones políticas de la época, de las características y comportamiento personal de los líderes, que pueden ayudar a entender ese divorcio. Pero también, tiene que ver con la propia manera de *repcionar* la teoría

marxista en América Latina. Hoy quiero referirme exclusivamente a esta temática.

Voy a referirme en esta breve charla a los componentes discursivos e interpretativos que contribuyeron a esterilizar el desarrollo político del marxismo en América Latina y, en particular, a impedir su articulación con los movimientos indígenas en estos países que tienen elevada presencia de pueblos indígenas. ¿Cuáles fueron esos componentes teórico-políticos que llevaron al distanciamiento y al divorcio del marxismo realmente existente latinoamericano con el movimiento y la temática indígena y campesina en el continente? Fundamentalmente, la adopción de cuatro líneas teórico-políticas, cuatro visiones de la historia de la sociedad, que lejos de acercar al marxismo y a los marxistas al movimiento indígena, los apartaron y en algunos lugares los enfrentaron.

¿Cuáles son esas cuatro líneas – de divorcio – que contribuyeron a esa separación, a esta distancia y esta impotencia del marxismo realmente existente respecto al movimiento indígena latinoamericano?

La primera: la visión lineal y teleológica de la historia. Para los marxistas, incluidos los de la última generación del siglo XX, había una lectura de lo que debe ser la historia. Según esta interpretación marxista –o seudo marxista– la historia tenía una única línea de desarrollo inevitable: Pasábamos del comunismo primitivo escondido en los inicios de la historia hasta el esclavismo, del esclavismo al feudalismo, del feudalismo al capitalismo y del capitalismo inevitablemente al comunismo. Esa se suponía que era la línea que iba a atravesar la historia de todas las sociedades y todos los países del mundo. Entonces, si es que esta línea de la historia era cierta, estaba claro que para llegar al comunismo, se tenía que pasar inevitablemente por el capitalismo. Y como la estructura social de los pueblos indígenas no es capitalista, su aporte a las luchas socialistas y comunistas se presentaba -por tanto- como irrelevante y, en algunos casos, como un estorbo y hasta retrogrado. Pues hablaban los indígenas de regresar a un pasado que quiere hacer retroceder lo inevitable, elimina el destino de la historia, es decir, el capitalismo y el comunismo.

Por si fuera poco, dado que la estructura social de los pueblos indígenas no era capitalista, ni tampoco lo era el comu-

nismo natural que se remontaba al inicio de los tiempos históricos - decían los marxistas latinoamericanos y, en particular, los bolivianos - los indígenas y las estructuras agrarias tradicionales no podían ser menos que esclavistas o siervos. Y, por lo tanto, durante décadas los marxistas académicos y políticos se dedicaron a buscar esclavos en las sociedades agrarias coloniales y precoloniales o, si no se pudiera encontrar esclavos, siervos y señores feudales al interior de las haciendas y las economías agrarias tradicionales. Y dado que el capitalismo era lo inevitable, y el paso previo al comunismo, los indígenas y los campesinos solamente se volvían interesantes para las estrategias políticas y para el interés académico, en tanto estaban en evolución o en tránsito a ser proletarios revolucionarios. Porque era el único mecanismo, siendo proletarios, que podían convertirse en fuerzas de la revolución. En cualquier caso, como se trataba de los indígenas, de pueblos y sociedades atrasadas, que representaban el pasado y cuyo único posible papel en la historia era pasar lo más rápidamente posible a la sociedad moderna capitalista-industrial, el interés y la preocupación por los indígenas, su historia, sus luchas, sus tradiciones o su importancia en la sociedad moderna, pasaba a segundo plano.

Este primer eje de la visión lineal y teleológica de la historia que se apoderó de buena parte de las fuerzas políticas partidarias marxistas fue el primer elemento que contribuyó a crear un abismo, un río que separaba el desarrollo del movimiento marxista latinoamericano y el desarrollo del movimiento indígena y campesino latinoamericano. De allí, durante el siglo XX -con notables excepciones en los años 1970-80, especialmente en Centroamérica, El Salvador y Guatemala - a izquierda marxista latinoamericana no pudo comprender la estructura social latinoamericana, ni la relación utilitaria de las estructuras tradicionales con la modernidad capitalista.

Un segundo eje discursivo, interpretativo que llevó a la izquierda marxista latinoamericana a separarse, a no comprender el movimiento indígena y campesino, fue la lectura de que todo campesino -campesino indígena una buena parte de ellos- es un pequeño-burgués. Con el mismo esquema, si los campesinos indígenas no son ni esclavos ni siervos

como receta el manual de ciencias políticas de la URSS, y mucho menos son asalariados del campo, no les queda en esta lectura nada más que ser pequeño-burgueses dueños de sus medios de producción y, por lo tanto, oscilantes, timoratos, defensores de la propiedad privada, sospechosos permanentes de traición a la revolución y en permanente transición hacia la obrerización que sería recién el lugar donde tendrían algún tipo de participación en la historia.

Con ello, las luchas de los campesinos y de los indígenas se presentaban entonces sin ningún valor histórico progresivo. Por lo que solamente al momento de su obrerización -de su conversión de campesinos en obreros- es que había que preocuparse de ellos y, de hecho, había que acelerar este proceso para poder considerar la participación de indígenas y campesinos como un elemento interesante en el horizonte de preocupaciones y de intereses de las fuerzas de izquierda marxista en el siglo XX.

Con ello y tomando en cuenta que en el caso de Bolivia, de Ecuador, del Perú, en el caso de los países centroamericanos y en el caso de México hasta mediados del siglo XX, las masas campesinas eran la mayoría de la población. Estaba claro que esta izquierda marxista no tuvo una política de alianzas ni de construcción de una mayoría nacional capaz de disputar el poder del Estado. Mucho menos ha sido un potencial revolucionario las masas campesinas que, aun hasta hoy, tienen una importancia demográfica y económica decisiva. En el caso de Bolivia, el 39 por ciento de la población sigue siendo campesina y el 62 por ciento de la población, indígena.

Un tercer eje interpretativo que enarboló la izquierda marxista latinoamericana en el siglo XX y que contribuyó a separar o a divorciar al marxismo latinoamericano del movimiento indígena, es su interpretación sobre la comunidad. En la versión que predominó en la izquierda latinoamericana, la comunidad tradicional y agraria era fundamentalmente un arcaísmo retrógrado. Para este marxismo, las únicas comunidades históricas eran, o la comunidad natural lejana en los inicios de la historia, o el comunismo futuro; por tanto, no existía ni podía existir ningún potencial intelectual relevante, ni político-revolucionario en las formas organizativas del trabajo y de la vida de las comunidades agrarias, ni de las

comunidades urbanas tradicionales. Por el contrario, éstas deberían ser sustituidas por distintas formas de trabajo asalariado, llegado el caso, o si se pudiera, por cooperativas estatales que debieran ser inyectadas desde el Estado en formas de agrupación y actividad laboral.

Este desconocimiento del papel de la comunidad tradicional, de la fuerza vital y de la potencialidad anidada en las comunidades tradicionales, impidió también entonces a la izquierda latinoamericana del siglo XX entender las formas de trabajo indígena – fundamentalmente rural – y entender el potencial pos-capitalismo que está anidado y que estaba anidado en sus fuerzas organizativas, laborales y asociativas.

Un cuarto punto de separación entre el marxismo latinoamericano y el movimiento indígena fue la manera cómo el marxismo latinoamericano enfocó el tema de las identidades culturales y nacionales al interior de los Estados nacionales latinoamericanos. Por lo general, para el marxismo latinoamericano del siglo XX la diversidad lingüística, cultural e histórica de las sociedades latinoamericanas no fue objeto de interés académico alguno. No fue parte del debate de las publicaciones y las investigaciones marxistas, ni mucho menos la demanda identitaria y cultural de los pueblos indígenas. Con excepción, es importante remarcar, de Juan Carlos Mariátegui en el Perú que trabajó la temática indígena en sus escritos y dejó un conjunto de lineamientos que no fueron retomados por una estructura partidaria e intelectual posterior y de Tristán Maroff que se vinculó a pueblos indígenas de Bolivia, y participó en sublevaciones indígenas en los años 1920-30 en Bolivia.

El resto de la intelectualidad marxista, hasta muy entrada el siglo XX tuvo un desinterés memorable respecto a las identidades culturales y a la diversidad lingüística. Por lo general eso fue tratado como un residuo del pasado que tendía a desaparecer a medida que se desplegara la modernidad capitalista y los procesos de centralización y homogeneización cultural que fueron bien vistos por la izquierda latinoamericana marxista. En otros casos, esta diversidad cultural y esta reivindicación identitaria fue visto como un estoicismo folclórico poco importante para las luchas y sin ninguna influencia en los mecanismos de movilización social, fundamental-

mente considerados como urbanos y obreros. Esta renuncia de la izquierda latinoamericana marxista de entender la temática cultural, la diversidad cultural y las demandas de identidad llevó a esa izquierda a no entender la fuerza anidada en las demandas identitarias.

No solamente eso. No solamente que abandonó la posibilidad de encontrar una fuerza de movilización en torno a este temática, sino que también llevó a una renuncia a comprender la propia conformación de la composición de las clases sociales. El marxismo latinoamericano –y en buena parte mundial– al reducir la temática de las clases sociales meramente al ámbito de la economía y de la propiedad, dejó de lado el componente cultural, ideológico y simbólico que siempre está presente en la construcción de las clases sociales y, por lo tanto, no pudo comprender los elementos movilizadores o los elementos que gatillan al final la indignación moral de los sublevados. Porque la gente no se subleva meramente por un tema de cálculos económicos y relaciones de propiedad. En última instancia lo que moviliza a la gente son las formas cómo se gatillan los mecanismos de indignación moral frente a las autoridades y a los poderosos.

De aquí, entonces, que el marxismo latinoamericano en buena parte durante todo el siglo XX no haya podido dialogar nunca con el movimiento indígena, no haya podido contribuir con investigaciones relevantes sobre el mundo indígena y no haya podido articular procesos políticos de izquierda marxista, urbana y obrera, con los movimientos indígenas y campesinos que se daban a lo largo de todo el territorio latinoamericano.

No es casual que a partir de estos cuatro desencuentros: Una visión lineal de la historia, un menosprecio sobre el campesino reducido a pequeño-burgués, un desconocimiento de las potencialidades de las comunidades agrarias y una banalización de la identidad cultural y lingüística, rápidamente –especialmente en Bolivia, Ecuador, y en parte en Guatemala– a partir de los años 1960-1970, hubiera generado un movimiento indígena-campesino que no solamente reivindicó los temas de identidad cultural y de movilización política y de autogobierno indígena, sino que a excepción de Guatemala, lo hizo enfrentando a los propios marxistas. Lo hizo criticando a la propia izquierda marxista latinoamericana.

Me voy a detener de manera muy rápida simplemente en lo que sucedió en Bolivia, aunque una cosa parecida podemos encontrar a los inicios del movimiento indígena en Ecuador y Perú. Ya que el marxismo no daba cuenta de las comunidades, de las identidades culturales y ya que el marxismo no entendía el problema de la dominación colonial interna, fueron los propios sectores indígenas los que fueron promoviendo y creando una élite intelectual indígena, en los años 1960-70, que precisamente reaccionó contra los mecanismos de opresión colonial al interior de los propios Estados nacionales y lo hizo colocando en el mismo saco a las élites dominantes y a las fuerzas políticas marxistas.

En el caso de Bolivia, intelectualmente el movimiento indígena tiene un renacimiento a partir de los años 1960-70, a partir de núcleos indígenas urbanizados que habían pasado de manera limitada a los procesos de ascenso social, escolares y universitarios y que, precisamente, por haber vivido esos mecanismos de exclusión racial y cultural en el ámbito universitario, en el ámbito estatal, comenzaron a producir una teoría de interpretación de la dominación colonial, de la racialización del Estado y de una convocatoria a la emancipación de los pueblos indígenas frente a un Estado que consideraban anti-indígena.

Las primeras voces intelectuales estuvieron a cargo de Fausto Reinaga, un intelectual indígena que desde el año 1960 teorizó y que de hecho puede ser considerado como el padre fundador del moderno indianismo. Fue una persona -inicialmente aislada y luego con un pequeño grupo de intelectuales que habían pasado por el ámbito universitario- que comenzó a trabajar la idea de una crítica al Estado y la propuesta de una revolución india que lleve al poder a los sectores indígenas anteriormente excluidos y que, según él, constituían la inmensa mayoría de la población boliviana.

Sobre este núcleo intelectual indígena posteriormente habrá dos vertientes: la vertiente indianista y la vertiente katarista.\* La vertiente indianista que, desde el principio,

\*Katarismo, movimiento indígena boliviano que a partir de la década 1970 buscaba romper el control de los partidos políticos tradicionales sobre la población campesina, mediante la sindicalización de obreros rurales y campesinos, y en la organización de alternativas electorales. Inspirado en la figura del revolucionario indígena Tupac Katari (1750-1781).

propuso luchar por el poder del Estado para indianizar Bolivia y la vertiente katarista, una posición más intermedia que se vinculaba al mundo político pero también se vinculaba al mundo de las organizaciones sindicales y agrarias del movimiento campesino para desde allí adentro, desde las propias organizaciones, hacer un trabajo de modificación del pensamiento y de construcción de nuevos liderazgos.

Sobre los fundadores -Fausto Reinaga y otros- surgen entonces dos vertientes: El indianismo, básicamente acción política, y el katarismo que hace acción política y acción sindical en las comunidades y en las propias estructuras organizativas creadas a lo largo del siglo XX, tanto por gobiernos democráticos como por gobiernos dictatoriales.

La primera experiencia del movimiento indígena electoral se da en los años 1978-80, cuando presentan candidaturas independientes para la lucha electoral. No se olviden que entre el 1978- 80 en Bolivia se recupera la democracia después de más de 13 años de dictadura militar. La experiencia -notable por su innovación- no será muy exitosa. Los partidos indianistas - el indianista y el katarista - no obtendrán más que 1.5 por ciento de la votación. Podrán mandar 4 diputados al congreso, sin embargo, serán una pequeña minoría y no encontrarán en el ámbito electoral un ámbito de resonancia y de aceptación a través del voto.

De las dos vertientes, la indianista será la más radical y la que buscará no hacer ningún tipo de alianza ni de contacto con otras fuerzas progresistas de la sociedad boliviana. La vertiente katarista será en cambio mucho más proclive a dialogar con la izquierda y lo hará en condiciones de supeditación. Serán los sectores kataristas los que participarán junto -en condición minoritaria- a la fuerza de izquierda que en 1982 asumirá el gobierno, la UDP.\* Tendrá algunos de sus representantes y sus líderes como ministros y, posteriormente, esta vertiente quedará debilitada por la imposibilidad de desplegar otro tipo de adhesiones políticas electorales. La versión política radical indianista después de este periodo de competencia electoral y de los resultados bastante escasos que obtuvo, entrará en un proceso de disgregación en distin-

\*Unión Democrática y Popular (UDP), partido político boliviano formado por varios partidos de izquierda. Gobernó el país entre 1982 y 1985.

tas vertientes. Unos se dedicarán más a la parte religiosa reivindicando una religiosidad andina tradicional, otros se dedicaran a la parte académica, metiéndose a las universidades para desde allí promover una reconstrucción y una reinvención de la historia indígena, fundamentalmente desde las carreras de historia, de antropología y de sociología. Otra parte de esta 'élite' política de los años 70 regresará a sus domicilios y otros buscarán otro tipo de alianza personal con las fuerzas conservadoras que desde 1985 se apoderarán del escenario político boliviano.

Hasta aquí, tanto el indianismo como el katarismo tendrán muy poca relación con la izquierda boliviana. En particular desde los sectores más radicales, harán no solamente una crítica del Estado colonial, del Estado racista que excluye las mayorías indígenas de las instituciones estatales, sino también criticará a la izquierda por la ceguera, a la izquierda marxista por no entender la temática nacional, por no comprender las estructuras tradicionales de la sociedad indígena y por no proponer una estrategia de alianzas, de pactos o de movilización que unifique el mundo urbano-obrero con el mundo agrario-campesino indígena y las periferias urbanas igualmente indígenas.

A estas alturas del desarrollo de la historia y de las ideas, lo que uno tiene que preguntarse es, visto este desencuentro entre el marxismo y el indianismo en América Latina y en Bolivia, visto este desencuentro entre teoría marxista latinoamericana y reflexión indígena, entre acción colectiva de izquierda marxista política y de movimiento social indígena ¿Tiene algo que decir el marxismo hacia los indígenas? ¿Es posible encontrar en el marxismo elementos, componentes que pudieran acercar y romper, o mejor, superar esta separación de más de cien años, entre movimiento y teoría marxista y movimiento y teoría indígena-indigenista? Cien años parecen decir que no. Pero personalmente, considero de que sí.

De hecho es posible apuntar que el éxito, o parte del éxito, un elemento pequeño que ha contribuido a la construcción de un movimiento popular indígena con la suficiente fuerza de movilización, en los años 2000-2006, y buena parte de las estrategias de alianzas que se han podido articular entre movimientos indígenas, movimiento obrero, sector urbano ju-

venil, se debe a muchos elementos. En primer lugar, por supuesto, a las características del momento, una nueva generación de líderes sociales, pero también, a manera bastante humilde pero interesante de ser tomada en cuenta, a una distinta manera de acercamiento de núcleos marxistas al desarrollo de estos movimientos y a la búsqueda de un diálogo entre una trayectoria planetaria del movimiento marxista y los aportes locales y generales del propio movimiento indígena.

Sobre una primera constatación, divorcio entre marxistas e indígenas en el siglo XX, ¿Tiene el marxismo algo que decir a los indígenas, a su movimiento, y a sus interpretaciones? Sí. El marxismo –distinto por supuesto al que prevaleció en el siglo XX en América Latina – tiene un arsenal teórico-político capaz de ayudar a entender la complejidad estructural de las sociedades indígenas a fin de apuntalar procesos de lucha, de emancipación en algunos casos pos-capitalistas. Pero para ello es fundamental cerrar la vulgata marxista predominante en el siglo XX entre distintos partidos socialistas y comunistas y realizar un proceso de desentierro casi arqueológico de vetas críticas del pensamiento duro del marxismo.

En particular consideramos que en la teoría crítica marxista existen al menos cuatro grandes líneas teóricas que ayudan, que pueden ayudar y están ayudando a un acercamiento, a un ensamblaje crítico-revolucionario entre marxismo e indianismo. Menciono estas cuatro líneas y las trabajo:

1. La teoría del desarrollo del capitalismo como proceso de subsunción formal y de subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital
2. La teoría de la nación y de la colonialidad al interior de las sociedades capitalistas
3. La teoría de las formas de la comunidad y
4. La teoría de la revolución y el poder.

Trabajemos la primera. Está claro que no hay un desarrollo lineal ni teleológico de la sociedad. Está claro que cada sociedad tiene múltiples formas de desarrollarse y que el destino no es ni definitivo ni preestablecido. Está claro que la historia misma es una incertidumbre hacia el futuro. Pero también está claro que el propio capitalismo tiene mecanis-

mos para desarrollar sus propias relaciones y sus propias influencias y expansiones respecto a la sociedad planetaria.

¿Cuál es el enfoque que tiene Marx respecto al tema de desarrollo? Fundamentalmente se encuentra en *El Capital*, en el capítulo de la plusvalía absoluta y relativa, el capítulo sexto inédito y el Manuscrito de 1861-63. En buena parte la teoría de la subsunción formal y real también constituye una de las vetas importantes del propio trabajo de Toni Negri y de Michael Hardt en sus libros Imperio y Multitud, en especial de Negri en todos los libros anteriores sobre el movimiento obrero.

¿Qué dice esta lectura de Marx sobre el capitalismo y cómo contribuye a entender las sociedades indígenas campesinas latinoamericanas? Lo que nos dice Marx es que el capitalismo tiene un núcleo fundador y expansivo que es el valor que se auto-valoriza, que es la ganancia que se vuelve en lógica, en destino y en motor de todas las funciones, de todas las actividades de la sociedad. Esta lógica de la ganancia por la ganancia para la ganancia y hacia la ganancia del valor que se auto valoriza según Marx, tiende a expandirse y a tupir toda la estructura social. Inicialmente, desde las estructuras comerciales y la totalidad de las estructuras económicas, se expande al uso de los territorios, a la sociabilidad y a las formas de interacción que tenemos las personas. Se expande a las formas de consumo y al tipo de consumo que tenemos las personas y se expande a la forma, tipo y direccionalidad de los conocimientos que genera la sociedad. En ese sentido, la teoría de la subsunción formal y de la subsunción real es básicamente la manera de nombrar un proceso histórico; un proceso histórico mediante el cual el núcleo fundante de la sociedad capitalista, su DNA, ocupa, coloniza, supedita el mundo de la vida, tanto material como inmaterial, objetivo como subjetivo de las sociedades del mundo.

Este proceso de subsunción nos dice Marx, tiene dos etapas, la subsunción formal y la subsunción real. ¿En que consiste la supeditación formal, sobre cuya base se levanta la subsunción real? Hay subsunción formal -o mejor, la expansión primaria del capitalismo- cuando los intercambios, el comercio y los negocios entre productores se subordinan a la lógica del mercado, a la lógica de la ganancia mercantil. Eso

comenzó a ocurrir alrededor de 1400 y de allí, gradualmente, el intercambio mercantil entre productores no-capitalistas, pero que van asumiendo una lógica del comercio capitalista que se comienza a expandir por el mundo. El primer resultado de esta lógica de expansión de la lógica mercantil es la creación del mercado mundial, que se redondea con el llamado descubrimiento de América, la vinculación entre el comercio entre California con China, China con la India y Europa y nuevamente con América Latina; lo que podíamos llamar la primera etapa de la globalización, la creación del mercado mundial que comienza a ser una realidad desde 1490-1500.

El segundo componente de la subsunción formal según Marx es cuando las actividades económicas no-capitalistas, laborales, productivas, agrarias, artesanales -manteniendo su propia base técnica- quedan subordinadas a la acumulación de la ganancia capitalista. Me dejó explicar. El capitalismo tendría como primer paso la interconexión y la interdependencia de productores en torno a un mercado vinculado mundialmente. En segundo lugar, productores no capitalistas artesanales o agrarios que se vinculan, que mantienen sus propias tecnologías no-capitalistas, sus formas de asociatividad no-capitalistas pero que ya producen en función de la ganancia, en función del valor de cambio y ya no exclusivamente en función del valor de necesidades. Esta interconexión entre economías no-capitalistas -pero ya subordinadas a la lógica capitalista- tendrá dos medidas geopolíticas: Una medida geopolítica continental, fundamentalmente de Europa hasta 1850 y, posteriormente, una medida geopolítica planetaria, desde 1850 hasta nuestra época.

El tercer componente de la subsunción formal del desarrollo es que los procesos técnicos de las actividades productivas son o comienzan a ser revolucionados internamente. Cambia la propia materialidad de la producción; no solamente se produce con intencionalidad capitalista utilizando herramientas heredadas de sistemas productivos antiguos, sino que las herramientas, las tecnologías, los mecanismos de organización son creados por el propio capitalismo, con una intencionalidad capitalista de obtención de fuerza de trabajo. Ese es el momento en que entramos a la subsunción real.

La subsunción real significa que el capitalismo constru-

ye una base material propia y una base organizativa propia. Una manera de su manifestación es que el mundo entero -ya no simplemente una fábrica ni siquiera una región, ni siquiera un continente - el mundo entero se convierte en la fábrica, en el taller de producción de los productos. Un auto Ford, o mejor, un auto Toyota, de las 55,000 partes que tiene un Toyota, el 85 por ciento se fabrican unos en Singapur, otros en México, una parte en Estados Unidos, otra parte en Indonesia, otras parte en Italia y luego todo eso se ensambla en un solo lugar. La producción ya deja de depender de un solo taller o de una sola región. En taller se convierte el mundo, un momento de subsunción y de totalización de la territorialidad capitalista bajo la lógica de la acumulación. Es decir, una subordinación de la territorialidad planetaria a la lógica de la acumulación capitalista.

Por último, la subsunción real supone la subordinación de la actividad creativa, de la actividad emotiva de la fuerza del trabajo a los intereses del capital. No solamente las emociones, el intelecto, la imaginación, la creatividad quedan subordinadas a la empresa, sino que la propia actividad asociativa de los trabajadores, sus propias iniciativas colectivas, sus propias iniciativas de aglomeración y de agrupación quedan por último subordinadas al capital. Este es el momento final y último de la subsunción real, porque el capitalismo llega a subsumir una fuerza productiva infinita. El intelecto es una fuerza productiva infinita y la emoción es una fuerza productiva infinita. En ese momento, cuando el capitalismo subsume esto, ha logrado redondear y totalizar su proceso de producción sobre bases propias, se vuelve universal, se vuelve planetario y se vuelve total.

## ¿UNA ECOLOGÍA POLÍTICA EN LA REVISTA AMAUTA?

Notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano

Héctor Alimonda\*

Uno de los aspectos más interesantes de la historia de las ideas políticas y sociales es la investigación genealógica de los antecesores, explícitos o implícitos, en el tratamiento de los problemas que en el “momento actual” devinieron cruciales, así como en la formulación de propuestas de acción reformadora. Esta investigación, que a veces adquiere contornos detectivescos, es mucho más desafiante y gratificante cuando se instala a partir de “epistemologías fronterizas”, es decir, desde lugares teóricos (y con frecuencia, inclusive, territoriales) ajenos a las grandes tradiciones consolidadas de la geopolítica del pensamiento occidental. Durante décadas, las grandes “religiones laicas” occidentales, el liberalismo y el marxismo, pretendieron contener en sus cuerpos doctrinarios las respuestas a toda la diversidad de problemas crea-

\*Profesor de la Universidade Federal Rural de Rio de Janeiro, coordinador del Grupo de Trabajo en Ecología Política de CLACSO.