



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**ESPACIOS EN DISPUTA ENTRE EL
ESTADO/CAPITAL Y LA REPRODUCCIÓN
CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN
AMÉRICA LATINA: SIGLO XXI**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN GEOGRAFÍA**

P R E S E N T A:

JAIME GUADALUPE CASTILLO HERNÁNDEZ

ASESORA DE TESIS:

DRA. GAJA JOANNA MAKARAN KUBIS



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. ENERO, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis fue elaborada con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) en el marco del proyecto IN 300617 “Unicidad, pluralidad o comunidad. Debates sobre el Estado latinoamericano desde los pueblos indígenas”.

El marxismo es el horizonte insuperable de nuestra época...

Jean Paul Sartre 1960.

Dedicatoria

En memoria de mi padre Alfredo Castillo

y mi madre María Elena Hernández

La vida es corta, a veces podemos cumplir muchos sueños y otros quedan sin realizar. Pero ello es parte constitutiva de la vida. El recorrido no ha sido fácil, grandes sacrificios nos han acompañado y cada uno de ellos hoy tiene como resultado este pensamiento. Justo cuando se veía la luz al final del túnel, la vida nos toma por sorpresa, el llegar a la salida de una de las tantas metas sin su presencia. Sin embargo, siguen y seguirán aquí, sus enseñanzas, regaños y alegrías me construyeron y me siguen construyendo como persona, y me han hecho llegar hasta aquí. Faltan las palabras para agradecerles por todo lo vivido. Siempre serán las personas a las que más admiré y más amé. Incomparables e irremplazables. Gracias por todo.

Agradecimientos

A la UNAM por permitirme crecer académicamente y humanamente.

Primero que nada he de agradecer a mi asesora, la Dra. Gaya Makaran, por ser no solo una gran maestra sino también una gran amistad, por el voto de confianza para trabajar con usted aun sabiendo que eran tiempos difíciles en mi vida. Gran persona y profesional a la que le he aprendido muchísimo en ambas cuestiones. Por sus comentarios y sugerencias, parte vital para el enriquecimiento de este trabajo y de mi formación. Gracias por su tiempo, pues es algo que en este mundo no es fácil tenerlo y compartirlo.

A los miembros del sínodo, a la Dra. Georgina Calderón, al Dr. Fabián González, a la Dra. María Pérez, y al Maestro Anuar Álvarez, no solo por leerme sino por las críticas y los consensos en función a esta redacción.

A Hayde García, por su amistad, comprensión, apoyo y enseñanzas siempre. A José Gandarilla y Jaime Ortega por su amistad y enseñanzas, por haberme hecho comprender y descubrir nuevos horizontes.

A mis amigas y apoyo de mi vida en los momentos más difíciles y en los momentos alegres, Casandra Flores y Gabriela López. Disgustos y acuerdos, risas y peleas, han sido parte constitutiva de su amistad incomparable. A David Ismael "El Ciudadano", porque siempre ha sabido ser un gran amigo, risas más que disgustos contigo, por las tertulias y las caminatas. A Rebeca Gonzaga, por su amistad, sinceridad y apoyo en todo momento, por las tertulias y cuestionamientos de un pensamiento crítico y de la vida. A Anahí por su cariño y comprensión, por ser una linda amiga. A Karina porque si bien hubo distanciamiento siempre existió la confianza y el cariño de una gran amistad.

A Ernesto, Yiyi, Sammary, Karen Andrea, Gerardo, Zeltzin, Irving. Por su amistad a lo largo de la carrera.

A mi familia, por el apoyo, cariño y amor en todo momento.

Índice

Introducción.....	15
Capítulo I.....	23
Reproducción cultural de los pueblos indígenas en América Latina.....	23
1.1 Espacialidades y temporalidades en tensión: lo indígena y la reproducción cultural	23
1.1.1 Significar al indio	24
1.1.2 Cultura	34
1.1.3 Producción del espacio/producción de subjetividad	40
1.1.4 Etnia y clase	52
1.2 Pueblos indígenas en América Latina: breve mirada histórica	60
1.2.1 El advenimiento de la conquista de América y la época colonial	62
1.2.2 Constitución de los Estados-Nación: el periodo de la república liberal ...	64
1.2.3 La república liberal oligárquica.....	66
1.2.4 República liberal democrática	67
1.2.5 Post 68.....	68
1.3 Elogio a la diversidad: posmodernismo, neoliberalismo y etnofagia.....	70
1.3.1 El posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo	72
Capítulo II	83
Estado y capitalismo en América Latina: asedio, violencia y fragmentación hacia la vida de los pueblos indígenas	83
2.1 Naturaleza y forma del Estado capitalista contemporáneo	85
2.2. Inserción de América Latina en la reproducción del capitalismo contemporáneo.....	100
2.2.1 Preámbulos: ¿Cómo procede el capital?.....	102
2.2.2 La economía latinoamericana en torno a la ley general de acumulación capitalista y la crisis épocal del capitalismo	104
2.2.3 América Latina como exportador de bienes especializados	113
2.3. Violencia objetiva: mercantilización de la cultura de los pueblos indígenas	119
2.3.1 Industria cultural: degradación de la cultura	120
2.4 Violencia subjetiva: “extractivismos”	138
2.4.1 La teoría de la acumulación por desposesión	139
2.4.2 La permanencia de la acumulación originaria.....	142
2.4.3 Expolio de la vida en los pueblos indígenas	152
Capítulo III.....	163
Espacios en disputa: lo comunitario popular y lo nacional popular como alternativas de transformación.....	163
3.1 Contra el expolio del mundo de la vida: horizontes comunitarios populares	164

3.2 Horizonte nacional popular	184
3.2.1 El Estado multiétnico en América Latina.....	185
3.2.2 Bolivia: entre el consenso y la disidencia	190
Aperturas y conclusiones.....	213
Bibliografía.....	225

Índice de mapas

Mapa 1. Dependencia de las materias primas en América Latina	110
Mapa 2. Recursos naturales estratégicos en América Latina	111
Mapa 3. Pueblos indígenas en América Latina	117
Mapa 4. Lenguas indígenas en América Latina	118
Mapa 5. Pueblos indígenas en México	133
Mapa 6. Pueblos Mágicos en México	133
Mapa 7. Proyecto carretero en el TIPNIS	197

Índice de cuadros

Cuadro 1. Forma liberal y forma comunal de la política y lo político	169
--	-----

Índice de figuras

Figura 1. Mascaras chané elaboradas por los pueblos indígenas del Chaco	124
Figura 2. Ceremonia del arete con máscaras chané	125
Figura 3. Elaboración de máscaras chané	126
Figura 4. Inauguración del pueblo mágico Salvatierra, Guanajuato	129
Figuras 5 y 6. Folklore en los centros de los pueblos mágicos	132
Figura 7. La pobreza se vuelve folklore	134
Figura 8. Artesanías indígenas subsumidas a la lógica mercantil	134
Figura 9. Apropiación de la Guelaguetza por el gobierno de Oaxaca	135
Figura 10. Río Blanco con déficit hídrico	155
Figura 11. Venta de hortalizas en San Juan Sacatepéquez	156
Figura 12. Flores en contingencia	158
Figura 13. Deforestación en tierras sagradas Pilmaiquén del pueblo mapuche	159
Figura 14. Contaminación de aguas en la Amazonía peruana	160
Figura 15. Murales: resistencia y lucha del pueblo mapuche	165
Figura 16. Frente Wirikuta	172
Figura 17. Consejo Regional Indígena del Cauca	174

Figura 18. Movimientos indígenas en Bolivia, 2005	190
Figura 19. Bolivia y lo plurinacional	191
Figuras 20, 21 y 22. Festival de Taquipayanaku en Cochabamba, Bolivia	200

Introducción

En los albores de esta vuelta de siglo la realidad latinoamericana ha sido marcada por ser una época de transformaciones sociales, políticas y económicas donde sin duda una de las más importantes es la referente a la geografía histórica de los pueblos indígenas. Pues si bien el devenir histórico de este sector constitutivo de la población de América Latina ha sido dinámico, el mismo se ha caracterizado por ser el de la construcción de una identidad reprimida, explotada y asediada por la modernidad capitalista, en tanto que tal identidad es tachada de arcaica y sin paralelismo con la realidad moderna. En este sentido, y desde la concretización de la llamada globalización la sociedad ha dado una vuelta de tuerca en torno a la reivindicación de las identidades, del respeto hacia las mismas y por tanto de su importancia en la construcción de un mundo igualitario, y que pasa a ser vigente, a partir del discurso multiculturalista impulsado por los Estados nacionales.

Será entonces en la correspondencia con dicha transformación que la identidad cultural de los pueblos indígenas es reivindicada e impulsada desde las Constituciones políticas de los Estado-nación en función del respeto a sus derechos colectivos, igual que abundan proyectos de desarrollo diseñados no solo para dar a conocer la cultura indígena, sino a la vez para un mejoramiento de sus condiciones materiales. Sin embargo, al mismo tiempo y como lo han demostrado distintas investigaciones, desde diferentes disciplinas como la sociología, la economía y la geografía, si hay una problemática social en la realidad latinoamericana es aquella referente a los procesos de despojo, donde uno de los sujetos colectivos más afectados en el devenir de su vida son sin duda los pueblos indígenas. ¿Cómo podemos llegar a explicar dicha situación contradictoria, en donde a la vez que la identidad de los pueblos indígenas es reivindicada por la modernidad capitalista, la misma se halla en estado de contingencia por las mismas lógicas del sistema? ¿Cómo se despliega la vida de los pueblos indígenas en esta realidad?

Es precisamente la respuesta que intentaremos dar a lo largo de esta disertación, principalmente en torno a la pregunta ¿realmente podemos hablar de un cambio en el devenir histórico de los pueblos indígenas en este siglo XXI? En conjunto con la interrogante ¿Estamos en medio de una realidad donde se disputa el modo de producir espacio? Partiremos de la hipótesis de que dicha contradicción es dada en torno a que la coyuntura actual de la sociedad capitalista está marcada por una crisis en torno a los beneficios que esta necesita para su propia reproducción, principalmente desde dos puntos nodales: el primero en referencia a que la implementación tecnológica permanente da como resultado que la creación de beneficios mediante la explotación de mano de obra se anule en gran parte debido a que tal movimiento se concretiza en la expulsión de trabajadores de los procesos de producción; el segundo, en referencia a que en la coyuntura actual la producción del capitalismo llega a ser mundial lo que tiene como consecuencia la incesante necesidad de materias primas, donde el territorio latinoamericano debido a su biodiversidad se posiciona como un lugar estratégico. Por tanto, el primer punto tiene como consecuencia la búsqueda de otras vías de generación de beneficios, desde los sectores de servicios donde la cultura indígena es reivindicada para su mercantilización; desde el segundo punto lo que se tiene como consecuencia es la incesante reproducción de los extractivismos. De esta forma, a nuestro entender, lo que se concretiza no es una transformación radical del devenir histórico de los pueblos indígenas, sino una de carácter reformista de acuerdo a las necesidades del capitalismo, y lo que es muy importante, como una forma de contención a las demandas de los mismos pueblos a partir de los movimientos sociales, reformismo que se traduce en la reproducción de la realidad de los pueblos indígenas como la realidad histórica que han padecido, esto es, de explotación, despojo y represión.

Ante tal situación lo que se ha dado es la constante lucha de los pueblos indígenas, por ello hemos de decir que lo que actualmente se da es la concretización del espacio de la vida de los pueblos indios, como un espacio en disputa, entre la subsunción a la lógica del capitalismo y el de la vigencia de la reproducción cultural de los pueblos indígenas, esto es, la tensión entre espacios diferentes.

¿Por qué estudiar tal problemática desde la geografía? Si bien la historia del pensamiento geográfico se constituye en una diversidad de áreas como la geografía cultural, económica, de la población o de América, desde las cuales puede ser estudiada la realidad de los pueblos indígenas en América Latina, tal movimiento no se ha hecho hasta la fecha, a pesar de que en los últimos años la investigación geográfica ha devenido en el análisis de los procesos de despojo. Por el contrario, para nosotros, tal análisis se vuelve importante en el sentido de que la geografía como ciencia social debe estar más que obligada a realizar estudios sobre las problemáticas de nuestra realidad, con miras a su transformación, obligación que puede redoblar cuando desde nuestro lugar de enunciación o “contexto histórico geográfico” (Harvey, 2017), es decir, en América Latina, los pueblos indígenas tienen un gran peso etnográfico y simbólico, y por tanto, construyen una población importante para el devenir de la historia latinoamericana.

Hemos decidido abordar la investigación desde el posicionamiento de una geografía crítica que se traduce en la utilización de categorías de análisis marxistas en general, y de Marx en particular. Tal elección es efectuada por nuestra convicción de que el pensamiento de Marx y los diversos marxismos son la herramienta metodológica que permite un acercamiento de mejor manera a la realidad con miras a su transformación, en comparación con otras metodologías, como por ejemplo, el positivismo, puesto que la crítica de la economía política no elude las contradicciones, lo real y las consecuencias que genera el sistema económico capitalista hacia con la vida.

Ahora bien, podría surgir la pregunta ¿Por qué utilizar a Marx y autores marxistas para el análisis de una realidad como la latinoamericana siendo que la mayoría de ellos son autores europeos? Hemos de decir primero que como llega a mencionar Luis Arizmendi (2017) en una conferencia impartida en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), UNAM, y en el marco de un debate con Enrique Dussel, quien califica al filósofo de Tréveris como un pensador en parte ilustrado, “Marx no es un pensador eurocéntrico” (cuestión que podemos ampliar incluso a la heterogeneidad del pensamiento marxista) pues el haber nacido en Europa es una cosa muy distinta y no sinónimo de ser copartícipe del discurso del poder europeo. Tal acusación en primera instancia es muy fácil

de llevar a cabo, y quizás la tradición emerge de una forma importante desde la publicación de *Orientalismo* de Edward Said, obra donde el pensador palestino-estadounidense, remarcaba que los métodos de las ciencias modernas no eran viables para el análisis de las realidades distintas a Europa. En este sentido, a lo ya mencionado por Luis Arizmendi, habría que agregar aquello que llega a mencionar Gilbert Achcar acerca de que estos discursos pasan por alto: “que la mayor parte de las luchas anticolonialistas y antiimperialistas llevadas a cabo en el siglo XX se han inspirado en la herencia de Marx”. (Achcar, 2016:83). En palabras de Achcar ello es así porque el pensamiento de Marx está situado dentro de lo que hoy se denomina sur global, no olvidar que su pensamiento y obra es una crítica al sistema burgués en su conjunto. A lo que hemos de sumar el hecho de que precisamente *El capital* es una teoría del desarrollo del capitalismo (Veraza, 2017), en tal sentido hoy en el siglo XXI es el cuerpo teórico más vigente porque nos hallamos en una época donde el capitalismo precisamente se ha desarrollado en su forma global. Es por ello que si queremos entender la dinámica en tensión entre los espacios y tiempos vividos de los sujetos (en este caso de los pueblos indígenas) y su relación con los espacios y tiempos del capital desde un mirador de la totalidad es pertinente tal elección.

Desde tal punto, hemos elegido concentrarnos en un análisis teórico de la cuestión, porque nos parece que es la mejor manera de descubrir y entender los fundamentos de la realidad de los pueblos indígenas en América Latina dentro de la totalidad, lo cual no deja de lado el aterrizaje en lo concreto a modo de ejemplificación de lo que se va enunciando teóricamente. A esto debemos agregar que, precisamente, por tratarse de la geografía de los pueblos indios en América Latina se vuelve una necesidad optar por la abstracción teórica. Sin olvidar que dicho posicionamiento puede conllevar el riesgo de generalizar los particularismos de los espacios en los que se desenvuelven los pueblos amerindios, hemos de decir que se trata de analizar una tendencia que nos parece se despliega a lo largo y ancho del continente, lo que justifica aún más nuestro decantamiento por el análisis teórico. Una razón más de tal dirección de análisis llega a ser la importancia de que en la geografía se empiece a escribir la historia de un pensamiento que se fundamente en lo teórico, y que vaya más allá de lo empírico, que si bien es importante, muchas veces presenta solamente

la superficialidad de los problemas, tarea que ya desde hace unas décadas han ido realizando geógrafos como David Harvey, Neil Smith, Franco Farinelli, Milton Santos entre otros.

Una vez dicho lo anterior, la investigación realizada se presenta a lo largo de tres capítulos, en los cuales se analizan puntos nodales que nos permiten analizar los espacios en disputa entre el Estado/capital y la reproducción cultural de los pueblos indígenas en América Latina en este siglo XXI.

El primer capítulo que lleva por título *Reproducción cultural de los pueblos indígenas en América Latina*, tiene como objetivo definir a los pueblos indígenas como sujeto colectivo desde una mirada dialéctica, lo que nos permite evitar su identificación reducidamente a lo simbólico, cuestión que a menudo es llevada a cabo por las instituciones oficiales de los Estados-nación o las organizaciones continentales, de forma que ello nos permitirá situar a los mismos como un sujeto que produce una subjetividad particular, pero que, al mismo tiempo, es atravesada por los órdenes de socialidad vigentes. En tal sentido, los grupos indígenas se concebirán como un sujeto producido por la realidad capitalista, pero que a partir de puntos de fuga trata de producir un cultivo de vida diferente. Lo que nos llevará a un segundo momento que está dirigido a la constitución cultural que producen los pueblos indígenas, lo cual se vuelve fundamental en el sentido de comprender que los pueblos indios producen pautas de vida diferentes a las de la modernidad capitalista y precisamente por tal razón se hallan asediados por dicha totalidad. Pero más allá de esta homogeneización por parte del capital, lo que se constata es que existe una gran diversidad de etnias a lo largo y ancho de América Latina, producto de la forma en que se configuran sus espacios mediante los límites y posibilidades que presentan las escalas geográficas.

De esta forma nuestro primer objetivo, es identificar al sujeto indígena, demostrar que este produce una cultura con una finalidad diferente a la de la valorización del valor y que ello lo lleva a la producción de espacios vividos en tensión con los espacios concebidos, es decir, espacios no aislados de las relaciones sociales hegemónicas. Una vez realizado el análisis anterior, se investiga el devenir histórico de los pueblos indígenas en América Latina de una

manera breve para dar cuenta de una realidad que se caracteriza por ser la de una constante lucha ante la explotación de su corporalidad viviente. El capítulo cierra con el análisis y presentación de la problemática en cuestión, es decir, el de la coyuntura actual donde aparentemente se da una reivindicación de las pautas socioculturales de los pueblos indígenas, por parte de los Estado-nación latinoamericanos, a través de discursos posmodernos como el del multiculturalismo, procesos que tienen como trasfondo la lógica del capital.

¿Pero cuál es la lógica de este giro posmoderno multiculturalista en su profundidad? Y ¿Cuáles son las consecuencias de ello para los pueblos indígenas? precisamente responder a tales preguntas es el objetivo del segundo capítulo el cual se titula *Estado y capitalismo en América Latina: asedio, violencia y fragmentación de la vida de los pueblos indígenas*.

En el capítulo encontraremos la presentación de una teoría del Estado moderno en su correspondencia con el capitalismo, a partir de la identificación de que todas las leyes emitidas por el mismo tienen como objetivo el impulso de la propiedad privada, y que la manera de ganar el consenso de las mismas es, a partir de la construcción de hegemonía, lo que a su vez le permite presentarse como deslindado de los órdenes de socialidad burgueses, aunque en su concreción los vigencia.

Una vez identificada tal correspondencia entre Estado y capital, lo que sigue es que en la región latinoamericana el Estado debe corresponder a un tipo de necesidades específicas desde la cuales se reproduce el capitalismo latinoamericano. De esta forma se identifican dos puntos, el primero: la necesidad de la economía dependiente de buscar la producción del espacio desde su especificidad y en relación a la búsqueda de valorización del valor por otras vías fuera de la industria tradicional ante la tendencia decreciente de la tasa de ganancia en el orbe mundial por la implementación tecnológica, ha llevado a mercantilizar la cultura indígena. El segundo: en relación con el mercado mundial que se identifica por la inmensa producción de mercancías y que ha devenido en una incesante necesidad de recursos naturales, se tiene como resultado que el Estado siga impulsado los extractivismos y la privatización de los mismos.

Ambos movimientos tienen consecuencias graves para los pueblos indígenas. Así trataremos de hacer visible como detrás de la mercantilización de la cultura indígena que se presenta como reivindicación de la misma y como ayuda para mejorar las condiciones materiales de los pueblos indios, en realidad se esconde una violencia invisible que fragmenta su forma de producir vida, pues al entrar en el trabajo asalariado se dejan de lado los tiempos de comunidad, se les explota e incluso se usurpa su cultura. Si esto sucede en el plano de la mercantilización de la cultura indígena, en el plano de los extractivismos, se tiende a asediar no sólo el cultivo de vida de los pueblos indígenas, sino la incertidumbre en tanto a su vida se refiere. En este sentido, hemos de identificar que se trata de una constante “acumulación originaria” (Marx, 2015) que trae como consecuencia el expolio de la vida, al despojar a los pueblos de sus condiciones materiales.

Lo que finalmente nos lleva a nuestro tercer capítulo titulado *Espacios en disputa: Lo comunitario popular y lo nacional popular como alternativas de transformación* donde se trata de identificar que el espacio de la vida de los pueblos indígenas al ser un espacio en tensión con el espacio del capital, termina por producir una realidad antagónica, de luchas por su autodeterminación, en tal sentido, los pueblos indígenas han recorrido distintas estrategias con miras a defender su cultivo de vida y la vida misma, las cuales van desde la búsqueda de una transformación de su condición histórica basada en la comunidad y que tiene como punto de encuentro el proyecto autonómico o como llega a decir Raquel Gutiérrez (2012) el “horizonte comunitario popular”. De esta forma el análisis es llevado a las potencialidades, a los límites y a las estrategias que pueden devenir del tal horizonte como un ente de transformación revolucionaria al asedio del capitalismo.

Posteriormente se analiza el encuentro de las formas en que se rige lo comunitario con los proyectos estatales, como lo son los que confieren en su Carta Magna la condición de plurinacionalidad en el sentido de dar forma a un proyecto de Estado plural donde los pueblos amerindios pueden llegar a su propia autodeterminación. Tal es el caso de Bolivia que hemos elegido como ejemplo, porque es el Estado que se ha posicionado de manera muy enfática con tal proyecto, por tanto es el espacio donde se pueden ver los límites y

alcances que la vía estatista puede producir en la transformación de las condiciones de la corporalidad sufriente de los pueblos indígenas.

El propósito de tal recorrido es el de detentar que la realidad de los pueblos indígenas a lo largo y ancho de la geografía de América Latina es quizás igual o mucho más cruda que en tiempos pasados y que, sin embargo, se pretende mostrar otra cara ante la sociedad, al tiempo que se pretende hacer una humilde contribución a que el pensamiento geográfico devenga en miras hacia una de las realidades más importantes en la geografía de América Latina. Finalmente hemos de tratar de recuperar el pensamiento de Marx en específico no como un pensador que desplegó un estudio sobre los pueblos indígenas (aunque sus estudios etnológicos y de formaciones económicas precapitalistas nos dan claves importantes) pero sí como un pensador que en lo que se refiere a las formas en como la reproducción del capital subsume a los sujetos en sus diferencias para poder reproducirse, tiene mucho que decirnos. En tal sentido la realidad de los pueblos indígenas se puede circunscribir a este punto. Quizás por tal razón Jean Paul Sartre llegó a comentar que “el marxismo es el horizonte insuperable de nuestra época” (1963) entendiendo por ello no el marxismo clásico sino el pensamiento del propio Marx. Creemos que tratar de analizar el capitalismo y su reproducción sin en el pensamiento de Marx resulta inviable. Al tiempo que querer transformar una realidad social esquizoide (la sociedad capitalista) sin comprender su funcionamiento, de la misma forma nos resulta inviable.

Capítulo I

Reproducción cultural de los pueblos indígenas en América Latina

“El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú.”

José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, 1928.

Si bien es cierto que lo que predomina en América Latina es una diversidad de comportamientos y ritmos de vida que emergen en heterogeneidad, también es cierto que gran parte de la misma es constituida por los pueblos indígenas. Al mismo tiempo hemos de definir que una de las características en el devenir histórico de tales grupos es la constante represión de esas mismas culturas por parte del sistema económico capitalista. Sin embargo, al día de hoy pareciera que ello habría cambiado, mediante la institución de mecanismos que extienden los derechos de los grupos minoritarios. ¿Es tal cosa posible? ¿Cómo se han reproducido las culturas indígenas en el contexto de una represión constante de parte del Estado-nación? Son cuestiones que analizaremos en el presente capítulo, a partir de la identificación del sujeto indígena, su cultura y espacio producido, así como su devenir histórico, para en un tercer momento identificar las características de la reivindicación contemporánea de la cultura de los pueblos amerindios. Veamos.

1.1 Espacialidades y temporalidades en tensión: lo indígena y la reproducción cultural

En una reciente publicación de Juan José Bautista titulada *Qué significa pensar desde América Latina* (2014) el filósofo boliviano aymara pone en cuestión el entendimiento que tenemos acerca de lo que significa “pensar”, puesto que de manera común dicho acto se concibe como una serie de ideas devenidas en la mente del sujeto, por lo que sería

necesario dejar de lado una suerte de banalismo en la idiosincrasia occidental expuesta en estos términos y, por el contrario, analizar que el “pensar” evidencia si bien, un momento cognitivo, dicho momento es parte de la constitución de una praxis de lo político que analiza las situaciones de lo que en términos de Lukács podríamos decir es: la vida cotidiana, en tal sentido es que pensar conlleva una decisión sobre la vida. Pero aun expuesto así debemos ir más allá de esta abstracción y dilucidar que el pensar tiene una forma específica de concreción que está determinada por una concepción del mundo, es decir, que el pensar también tiene un lugar y un sujeto de enunciación específico, es decir, una sujeción a una determinada configuración de la realidad, no está de más recordar la conclusión de Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que se interroga!” (Fanon, 2009: 190) ¿Por qué agregar esto? Recordar que la enunciación de Fanon sitúa en un más allá el “Yo pienso” cartesiano (presuntamente universal), con lo cual se supera y se deduce la importancia de la identidad cultural específica en el momento de situar la realidad y la manera en que se produce de acuerdo a las condiciones determinadas por la historia y geografía desde un sujeto colectivo en particular, siendo en el caso de Fanon situar el lugar del colonizado en la Martinica francesa y en Argelia colonizadas por el imperio francés. En todo caso como llega a señalar David Harvey en su libro *El Cosmopolitismo y las geografías de la libertad*: “La identidad de los individuos está supeditada no sólo al modo de entender el espacio y el tiempo, tanto por ellos mismos como por los demás, sino también a como se estructuran y reestructuran permanentemente las relaciones espacio-temporales en virtud de macroprocesos” (Harvey, 2017:291).

1.1.1 Significar al indio

Desde esta perspectiva podemos decir que los pueblos indígenas en América Latina reproducen un pensamiento particular el cual está anclado a la construcción de su subjetividad. Al producir su identidad los pueblos indígenas vienen a ser un sujeto colectivo que se realiza, a partir de reivindicar las pautas, los ritmos, las formas y contenidos que exige la concepción del mundo tal como la piensan, o lo que podríamos decir en los términos de Sandro Mezzadra (2016): el sujeto deviene en la producción de subjetividad; y si bien en

un principio la enunciación de los pueblos indígenas como una identidad única a lo largo y ancho del continente se presenta difícil, puesto que, las pautas de vida no son las mismas para los indígenas del Cono Sur como los mapuche o los aymaras que para los náhuatl o los tzotziles, en su misma heterogeneidad podemos decir cómo nos menciona Bolívar Echeverría (2010) para el caso de la población latinoamericana que si bien:

“presenta una pluralidad tan amplia de usos y de costumbres, de lógicas de comportamiento, que resulta difícil hablar de una sola identidad latinoamericana; que dicha pluralidad llega incluso a mostrarse como una incompatibilidad. Al mismo tiempo, sin embargo, paradójicamente, esa misma pluralidad parece desplegarse como la afirmación de una unidad *sui generis*” (Echeverría, 2010:195).

De la misma forma hemos de decir que los pueblos indígenas en su heterogeneidad congregan una identidad particular, la cual estaría enraizada con Abya Yala, es decir, hablamos de un sentimiento de unidad respecto a sus territorios y desde el cual despliegan un modo de vida diferente al de la visión capitalista. Y sin embargo, debemos ir más allá de este punto de vista de la identidad en la diferencia pues los pueblos indígenas en América Latina también devienen unidad en torno a que su rasgo identitario en función del comportamiento y deslices de su reproducción, en su intersección con la reproducción del sistema/mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco/militar occidentalocéntrico y cristianocéntrico, producen cartografías reprimidas. Es decir, que la modernidad capitalista, al reprimir las conductas y comportamientos de los pueblos indígenas, a partir de estas relaciones de poder, en el proceso de represión homogeniza dichas conductas alrededor de la adjetivación de “indio”, serie de características que la modernidad denominaría como arcaicas y folklóricas, no acordes a su proyecto. De entrada entonces tenemos que la subjetividad del indio es dada no sólo por su producción cultural, sino por la condición de sujeción ante el sistema imperante moderno capitalista. Veamos.

Quizá el primer pensamiento que podemos tener acerca de lo que es un o una indígena es el hecho de que sea una persona que habla una lengua nativa, o aquella persona que viste con huaraches, ropa de manta y sombrero o trenzas, dependiendo de sí es un hombre o una mujer, a lo que bien podríamos agregar que forzosamente tiene que vivir en la geografía rural de Nuestra América. Desde esta perspectiva nos encontramos con una posición

política en la concepción identificatoria de los pueblos indígenas y que aun con la ambigüedad que presenta, cotidianamente se torna dominante como parte de la hegemonía burguesa, misma que se patentó en la construcción de un Otro con tintes arcaicos y folklóricos. Pero esta posición política conlleva a su vez un problema político, económico y social implícito, puesto que, nos vemos tentados a seguir lo que Gramsci llamo una “nueva inmanencia”, es decir, que dentro de la realidad lo político, lo económico y lo social se entrecruzan y ninguna de dichas instancias puede ser autónoma, inmanencia que tendrá su despliegue, como veremos más adelante, en la tensión entre la reproducción del capitalismo y la reproducción cultural de los pueblos indígenas. Por el momento, el problema que se entrecruza pareciera ser ideológico, puesto que el Otro, el indígena, en la vida moderna se despliega en sintomatologías de exclusión, de diferencia, de racismo, de una figura que ¡no puede compararse con nosotros los modernos! Desde este punto de vista el rechazo de su otredad configura la barbarie de parte de un sujeto, el sujeto moderno, hacia la reproducción del sujeto indígena, aquel que sería parte de un legado histórico como una pieza de museo que nos detenta lo que alguna vez fue nuestra realidad, pero que ya no lo es más, precisamente este encuadramiento ideológico será parte de lo que limita su reproducción social y la violenta. Así, el ejemplo de nuestra concepción de los pueblos indígenas en los términos arriba expuestos dimensiona a su subjetividad en una reducción a lo simbólico, pero también a un sesgo colonial, dejando de lado que ese sujeto llamado indígena está ligado a una forma de reproducción social específica. Entonces retomar lo indígena únicamente desde lo simbólico es entrar en un problema epistemológico de incompreensión entre el sujeto y el objeto muy acorde a las pautas epistemológicas de la ciencia social positivista. Para citar un ejemplo de las agravaciones cometidas desde dicha concepción están quizás las definiciones de las instituciones gubernamentales que basan su información para la identificación de los indígenas a través de estadísticas, dando lugar a todo tipo de incongruencias.

Para el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en territorio mexicano la búsqueda de información acerca de que sujetos pertenecen a los pueblos indígenas se desplegaría, a partir de la condición de habla de lengua indígena, así como la adscripción o

pertenencia étnica (INEGI, 2017). Por su parte la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y de acuerdo al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, en su Artículo 1o manifiesta que: “un pueblo es considerado indígena por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista, de la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todavía sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Además, la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos” (<http://celade.cepal.org>). Incluso podemos encontrar Estados en América Latina que no legitiman en su constitución política la existencia de pueblos indígenas dentro de su geografía como es el caso de Chile, aun cuando en su territorio viven pueblos como el mapuche.

En este sentido es que como nos dice Bonfil Batalla:

“el indio o indígena, ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. Una tras otra, las definiciones formuladas son objetos de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellos quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas” (Batalla, 1971: 106).

La predominancia al menos en el sector constitucional para definir a los pueblos indígenas y con ello a quienes los integran son las pautas arriba mencionadas, la lengua y la autodescripción étnica, pero que, como hemos mencionado, se reducen a lo simbólico. Los problemas en torno al parámetro de la lengua para patentar una identificación son diversos, por ejemplo, en países como Paraguay la mayoría de su población habla guaraní, aun sin pertenecer a este pueblo indígena, o hay muchos que se consideran pertenecientes a algún grupo étnico sin hablar la lengua indígena, como pueden ser diversas poblaciones urbanas en América Latina. En tanto que, en el rubro de la pertenencia étnica, estaríamos hablando de la condición de un libre albedrío, en el sentido de que cualquiera que realice la vigencia de esta posibilidad haga aumentar en número a las comunidades indígenas, pero a la vez,

tal carácter además de ser subjetivo es moldeable debido a las condiciones como la discriminación o el racismo, en este sentido, no todos los indígenas se van a asumir como tales.

Por el contrario a estas reivindicaciones es necesario retomar al indígena como sujeto colectivo de una condición que expresa su identidad como cualquier otro, a partir de la producción de subjetividad, y que esta se constituye desde la manera en que se produce, y, por tanto, como se piensa una concepción del mundo. Pero ¿cómo se arraiga la conciencia desde un lugar de enunciación determinado? Esto nos lleva al análisis de Marx y Engels en *La Ideología Alemana* cuando adjetivan al sujeto como un constructo social, un ser que sólo toma conciencia, a partir de la realidad dada: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 2015:21).

Si esto es cierto, entonces, partir de la concepción del mundo y del pensar como medio para la identificación de una subjetividad no es lo más viable, puesto que si la realidad determina el pensamiento es, la producción y reproducción de la realidad de tal sujeto la que hay que analizar primeramente, para poder identificarlo.

Tenemos entonces que decir con el propio Marx que el ser humano se realiza en su producción, producción que deviene de la emergencia de satisfacer las necesidades de los individuos, en tal sentido el sujeto es lo que produce, y la manera en que lo produce:

“En suma el objeto [llámese producto] no es un objeto en general, es un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de sus manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente” (Marx, 2012: 42).

Lo cual nos lleva a dilucidar las distintas pautas de disciplina y contenido que se hallan en la producción, es así que en México, por ejemplo, para los grupos indígenas se vuelve importante la forma de utilizar el maíz, si es en forma de tortilla, tamal, sope etc., en el acto de producción se hace importante qué, cómo y para qué se produce, y en dicho movimiento se despliegan infinidad de posibilidades. Pero el sujeto y su producción no se hallan en

condición de libertad absoluta en su movimiento, sino más bien en una libertad relativa. Y es que en la misma constitución de sujeto se constituye la cuestión. El sujeto no sólo produce sino que, como el propio adjetivo de sí lo enuncia; se halla en condición de estar sujetado o atado a algo, ese algo viene a ser la realidad, en los términos de que el sujeto se produce y produce en condiciones determinadas por la historia. Por tanto estaríamos hablando de un sujeto fragmentado, producto y productor de sus condiciones de existencia, en los términos de Mezzadra:

“Son indicios, en última instancia, de un proliferar de figuras de subjetividad que emergen en el punto de intersección entre los dispositivos de sujeción y las prácticas de subjetivación... el sujeto se vuelve impensable fuera de este rango de tensión y batalla. El equilibrio entre *subjectum* y *subjectus* aparece definitivamente quebrado, y no puede más que ser recompuesto en figuras provisorias e inestables, siempre abiertas a la posibilidad de ruptura, tanto del lado de la sujeción como del de la subjetivación” (Mezzadra, 2016:27-28).

Curiosamente la posibilidad de ruptura del lado de la subjetivación pero a partir de la sujeción será también un punto de fuga que le da al sujeto una condición poética en su producción y que se concretizaría precisamente en la expresión identitaria de dicho proceso. Esta condición que para nuestro análisis será importante en un momento más, la podemos ver en *El capital* cuando Marx habla sobre el trabajo y la producción de valores de uso, en el capítulo V del mismo:

“Suponemos el trabajo [parte medular de la producción] en una forma en la que le pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que se parecen a las del tejedor, y la abeja avergüenza con la construcción de sus celdillas a más de un arquitecto. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que ha construido la celdilla en su cerebro antes de construirla en cera. Al final del proceso de trabajo se obtiene un resultado que existía ya al comienzo del mismo en forma de ideal” (Marx, 2014:241).

El que Marx haga enunciación de una figura como el arquitecto no es casualidad, pues como bien lo ha enmarcado David Harvey en su trabajo *Espacios de Esperanza* (2003) la figura del arquitecto es esencial en la construcción y organización de espacios, y no en el sentido de la profesión como tal, sino en la retórica de un saber hacer, de la significación del trabajo concreto, quizá y es a partir del comentario de Harvey que podemos entablar un traslado de dicha figura hacia la mundanidad, tal y como lo hizo Gramsci en *Los cuadernos de la cárcel* con la figura del filósofo hacia que todo sujeto contiene en sí un filosofar desde el

cual sitúa su modo de pensar, de esta manera si situamos la condición poética en cada sujeto colectivo, daremos paso a la posibilidad que tienen las comunidades indígenas de enmarcar y configurar el ámbito de las relaciones sociales que producen.

El sujeto por tanto y en nuestro caso los pueblos indígenas se constituyen en la producción de una subjetividad que deviene tradición de las pautas étnicas existentes anteriores al inicio de la modernidad que podemos datar en 1492 con la conquista y colonización de América Latina (Dussel, 2016) por parte de *La Bárbara Europa* para enunciar la adjetivación que da título al libro de Montserrat Galceran (2016) pero que, a la vez es una pauta étnica cambiante y más en los tiempos donde si bien la totalidad del sistema capitalista no es cerrada, si, ha abarcado un gran despliegue en la subsunción de las formas de vida. ¿Precisamente, ese vaivén de la modernidad capitalista impide una forma identitaria de los pueblos indígenas? No, pero sí la limita, a la vez que la concretiza, por de pronto veamos que su producción adquiere una forma específica:

“En las comunidades aymaras y quechuas las fiestas han conservado su significado ritual. Música y baile no sólo representan la solidaridad del pueblo indio con su tierra, sino también expresan la unión de los comunarios. Particularmente se lo nota en las tropas de sikuris cuyos instrumentos de diferentes tamaños se complementan; su interpretación requiere una perfecta coordinación. Las danzas tradicionales son una parte muy importante de las ceremonias en las cuales aún hoy en día, se venera a la madre tierra” (<http://www.beingindigenous.org>).

Esta reproducción de la vida con su música y bailes expresan la concepción de su mundo, pero el punto medular es que constituye una identidad que bien podría ser llamada cultura, ¿Por qué elegir esta ejemplificación? Precisamente porque es una relación social que produce subjetividad y que no se reduce, como decíamos al principio, a un corpus de objetos folklóricos que deviene en la construcción de otredades cósicas, si bien son parte constituyente de la identidad, como puede ser el aguayo para las mujeres indígenas de Bolivia, mismo que utilizan para cargar a su bebés.

Ahora bien, es cierto que partir de la producción del modo de vida para la identificación de los pueblos indígenas no es algo nuevo, como nos dice Bonfil Batalla (1971:107) dicho enfoque es la particularidad de los estudios antropológicos, así, por ejemplo tenemos que

para Comas: “son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar cultura occidental” (ibíd.); por su parte Gamio nos dice que: “propiamente un indio además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales” (ibíd.). Para Batalla este tipo de enfoques encuentra su debilidad en el sentido de que: “no se intenta definir cuál es la cultura indígena, se establece por contraste con la cultura dominante; a lo sumo, se indica que aquella tiene su punto de partida en las culturas precolombinas” (ibíd.). Además dice el autor: “quienes se sienten indios en América, o son considerados tales, forman un conjunto demasiado disímil en cuyo seno es fácil encontrar contrastes más violentos y situaciones más distantes entre sí, que las que separan a ciertas poblaciones indígenas de su vecinas rurales que no caen dentro de aquella categoría” (ibíd.: 108). Ante dichas circunstancias de análisis Batalla se direcciona por una definición del indígena en torno a ser un sujeto en condición de categoría colonial:

“la categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que lo abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (Batalla, 1971: 110).

En efecto, “los indios” no existían antes de la llegada de los españoles a Abya Yala, será a partir de la confusión de Cristóbal Colon al haber pensado llegar a la India y no a un nuevo territorio que entonces se produce el fundamento para designar como “indios” a la población local sin importar las diferencias entre los pueblos, los cuales más tarde serán denominados naturales y después indígenas. En este sentido es cierto que como nos dice Batalla “el indio” es la adjetivación dada por el colonizador, pero que además para el colonizado patentará una condición de subordinación e inferioridad:

“Dentro de ella el indio es el colonizado y, como tal, sólo puede entenderse por la relación de dominio a que lo somete el colonizador. En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos, se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada de ambos: el amo y el esclavo, el dominador y el dominado” (Batalla, 1971: 114).

Tendremos entonces que la apuesta de Batalla por definir al indio es totalmente en relación a la categorización de lo colonial. Sin embargo, apostar por la pertinencia de dicha dirección en su totalidad trae varias consecuencias, que encontraríamos en torno a los enfoques positivistas.

Primero hemos de decir que, lo que a nuestro parecer no alcanza a vislumbrar Batalla es que no se trata de identificar una cultura indígena como tal, pues dicho ejercicio sería imposible debido a la heterogeneidad que él mismo patentó, y sin embargo, es claro que podemos encontrar como ya hemos mencionado la unidad en su diferencia, es decir, la identificación de rasgos similares en cuanto a su producción se refiere, como nos dice Alberto Saladino: “los bienes culturales indios perduran entremezclándose o yuxtapuestos, lo cual se evidencia en su artesanía, vestido, religión, mitos, sistema de curación, arte culinario, idioma sistema de producción etc.” (Saladino, 2016:16).

En un segundo momento pero en relación con lo antes mencionado, la caracterización de lo colonial como carácter absoluto de la identidad indígena trae consigo la concepción de que dicho sujeto es un ente pasivo, y de sólo ver al sujeto del lado de una condición de sujetado, sin capacidad de respuesta y sin capacidad de producción. Cuando hacíamos pertinente en torno a Mezzadra que el sujeto es fragmentado por ser subjetivado, pero también por ser actor de producción, precisamente denotábamos la superación que da el enfoque dialéctico en torno a la relación sujeto-sujeto, así como la de sujeto-objeto. Y el movimiento de Batalla parece encuadrar al sujeto indígena a mera condición de objeto. En razón a este movimiento es que la producción cultural no es tomada en cuenta, y eso se patentó cuando enuncia que si los rasgos culturales han sobrevivido al anclaje colonial es gracias al consentimiento de los colonizadores:

“Aunque la situación colonial homogeniza a los pueblos dominados y los engloba dentro de una misma categoría; aunque, en mucho, el proceso de aculturación compulsiva al servicio de los intereses coloniales impone pautas idénticas y apunta hacia una igualación efectiva en algunos sectores de las culturas originales, no puede concluirse de esto que el proceso colonial hiciera tabla rasa de las diferencias preexistentes entre las sociedades sojuzgadas. Esto acontece [...] porque está dentro de las necesidades del orden colonial el impedir una cohesión creciente dentro del sector colonizado” (Batalla, 1974: 116).

Es un hecho, que “los indios” existen únicamente después de la conquista de América, pero también es un hecho que el indio es el sujeto que desde entonces en tanto fue colonizado es un sujeto que se halla en condiciones de subordinación, de explotación, y de una vida precaria, pero tal condición corre paralelamente a la reproducción del orden capitalista, al tiempo de que también corre en relación con la constante reproducción social de los mismos pueblos, dado que la subordinación es devenida porque tal reproducción social no es viable para la reproducción de acumulación del capital, por ello: “es preciso tener en cuenta que la categoría de “indio” es supraétnica, es decir, oculta una heterogeneidad, lingüística y cultural, por lo cual se hace necesario enfatizar este hecho para valorar el significado de la pluralidad étnica en nuestros países. No basta con proclamar que los indios pertenecen a la clase social explotada” (Saladino, 2016: 14).

Es por ello que debemos partir de que los pueblos indígenas en su ser como sujeto, son a la vez productores pero también subjetivados. Entonces identificaremos a los pueblos indígenas como un sujeto colectivo concreto que produce y reproduce sus cosmovisiones y le da un sentido a su vida en ordenes de socialidad como la comunidad, lo lúdico y las fiestas ceremoniales, acorde a sus dioses y creencias, la diversidad en sus alimentos y bebidas, así como la implicación de un metabolismo de lo humano y lo natural distinta a la modernidad y los ritmos del progreso, el arraigo a sus territorios, pero que a la vez son relaciones sociales en tensión en tanto que el indio es constante del despojo de sus medios de producción, la explotación de su fuerza de trabajo y la imposición cultural. En este sentido es que pensamos en más que pertinente la identificación que hace el sociólogo mexicano Pablo González Casanova en torno a la realidad del sujeto colectivo indígena:

“Pero la verdadera definición del indio tiene dos significados: uno relacionado con el sistema global en que los indios viven y trabajan, y otro relacionado con las diversas culturas, lenguas y organizaciones políticas de las comunidades indias.”(González Casanova, 2017:431).

Precisamente esa identidad en tensión con el capitalismo es la que recorrerá el análisis por venir. Pero vayamos con calma, por de pronto hemos de tratar de identificar si los pueblos indígenas reproducen una cultura propia, para después ver como se despliega tal carácter en torno a la producción de los espacios vividos.

1.1.2 Cultura

Con “la cultura” sucede algo similar que con la designación del indígena en el sentido de una denominación simple y ambigua, a lo que podríamos añadir que ambas palabras en cierto sentido son de fácil relación una con la otra, lo cual si bien se debe a la popularización del termino dentro de la ideología dominante, también tiene que ver con una suerte de que la cultura estaría ligada a la originalidad, a lo mitológico, a la obra de arte, a lo expresivo y que en nuestra contemporaneidad tendría que ver con piezas únicas que se hallan en la exposición de museos, fuera de los mismos no habría cultura, y en última instancia, la cultura también devendría en los monumentos o piezas arquitectónicas llamativas, en términos generales: la cultura devendría a ser identificada como un objeto.

Pero la palabra “cultura” tiene su historia y de ella se derivan interpretaciones de muy distinto orden tal es el caso de Francis Bacon que identifica a la misma como “cultivo y abono de los espíritus” es decir, que como nos enuncia Terry Eagleton (2001) la cultura designaba una actividad antes de pasar a ser relacionada con la identidad. Por su parte si revisamos la palabra en su etimología, la raíz latina de la palabra cultura es “colere” que, como dice el autor británico, puede significar desde cultivar y habitar, hasta veneración y protección. Pero a la vez dicha raíz también designa “cultus”, lo culto, y que nos lleva a esa otra cara de que la cultura se expresa a través de los hombres y mujeres cultivados, las implicaciones de esta última significación serian que, en los tiempos modernos se llegó a hablar que los sujetos cultivados sólo provendrían en la población urbana, los sujetos de las poblaciones rurales no lo serian. Estas nociones ideológicas del cultivo del espíritu y de gente culta designan posiciones no falseadas pero si inversas y reduccionistas de la cultura en donde imperaría una especie de frontera entre los que son y hacen cultura y los que no. Baste recordar una anécdota de la carrera de Geografía en la UNAM para darse cuenta de ello; en una clase precisamente donde se hablaba de la cultura, un compañero que venía de un ámbito rural comentó que la gente de dichas localidades con sus formas de producir y reproducir la vida se asignaban incultos, y hacían mención que la cultura estaba expresada solo en la CDMX donde se pueden hallar palacios como el de Bellas Artes, pero también murales como el de la propia biblioteca central de la UNAM. En tal sentido, fue un ejemplo,

de la coseidad como forma dominante en la concepción de la cultura. Aquí nos encontramos con la ideología en práctica.

Como aparato ideológico debemos percatarnos que la cultura es importante para la construcción de hegemonía en términos gramscianos, que sean erradas y limitadas las concepciones como las ya mencionadas, no significa que no sean efectivas para el ordenamiento de lo social. Pues lo ideológico en primera instancia, como nos recuerda el filósofo esloveno Slavoj Zizek, tiene que ser verídico y la realidad es verídica, se encuentra allí afuera, en las relaciones sociales producidas por hombres y mujeres:

“Así pues, no sólo afirmamos que la ideología impregna los estratos de la vida cotidiana supuestamente ajenos a la ideología, sino que la materialización de la ideología en la materialidad externa revela antagonismos intrínsecos que la formulación explícita de la ideología no puede permitirse el lujo de reconocer, por lo visto para que una construcción ideológica funcione con normalidad, debe obedecer a algo así como a un demonio de la perversidad y desplegar en la exterioridad de su existencia material el antagonismo que le es intrínseco. Esta exterioridad, en la que la ideología se materializa de forma directa se oculta bajo el disfraz de utilidad” (Zizek, 2011:8).

Será entonces en su valor de uso para la reproducción social de acuerdo al contexto histórico geográfico, donde deberá ser efectiva la ideología, y en el caso de la cultura como aparato ideológico, esto lo vemos desplegarse inicialmente en las tentativas de formulación dadas dentro de los albores del mundo de la revolución industrial. Pues será hasta la modernidad tardía y en el ámbito geopolítico de la Europa del siglo XIX que la cultura emergerá como una designación más allá de la filosofía y desde dicho movimiento se tratará de identificar como crucial para la reproducción de la vida.

Una primera construcción será dada desde los parámetros de origen alemán, donde encontramos que la cultura es definida como una reivindicación de la diferencia de un pueblo con otro, con el énfasis en que esta definición tendría que ser entendida en relación con los nacionalismos, lo cual a su vez reivindica que, la cultura alcanza su plenitud expresiva como un todo homogéneo en la escala de los Estados-Nación, es el punto de partida para lo nacional. En este sentido, no existan culturas al interior del Estado-nación, por el

contrario se trata de una cultura única, la nacional, y el folklore que formaría parte de la misma.

Esta pertinencia de buscar una definición de la cultura con base en la diferencia de un pueblo a otro estará fundada principalmente en relación a la situación política y el contexto histórico del siglo XIX europeo en el que Alemania no es un Estado-nación sino diversos estados independientes donde destacaban, por su importancia económica y política, el Imperio austríaco y el Reino de Prusia, en este sentido el no contar con la posibilidad de concretizar un Estado-nación en función a los parámetros de unión territoriales, como si lo tiene Inglaterra o Francia, tiene como resultado que la nación sea constituida con parámetros culturales:

“en estas condiciones particulares se desarrolló entre ellos la idea del nacionalismo sin Estado; según la cual no es el vínculo político, sino el étnico-cultural y el sentido de pertenencia los que constituyen a la nación” (Makaran, 2009: 40)

De esta forma es que como nos dice Makaran siguiendo a Hagen Shuleze “mientras que en Europa Occidental el Estado hizo realidad a la nación, en Europa Central-Oriental, la nación hizo realidad al Estado” (ibíd.). Más allá de que la nación se construyera al final del día con los parámetros territoriales, lo importantes es que la cultura devenida de esta tradición se relacionó con la identidad y la diferencia.

El otro punto nodal en la construcción conceptual moderna de la cultura en el siglo XIX será la anclada por franceses e ingleses que reivindican la cultura como sinónimo de la civilización, dado que para ellos la cultura y la civilización son una misma cosa en función de que su modo de vida es visto como universal, y que se cristaliza en aquello que decía Adam Kooper:

“Los intelectuales franceses empezaron a concebir el perfil general de una historia universal en la que el salvajismo conducía a la barbarie, y está a la civilización” (Kupper, 2001).

Aquí vemos que se concretiza una forma de historicismo lineal, al estilo de la economía política clásica y del evolucionismo del darwinismo social, precisamente dónde todos los pueblos deberían de llegar a un punto máxime que sería la civilización o la cultura, no es

por nada que cómo el mismo Kupper señala acerca de Lucien Febvre que: “la idea de progreso, de desarrollo, [es] la idea fundamental contenida en la palabra civilización [o cultura]” (Ibíd.). Noción que como tal es heredera del siglo XIX, y toda la atmósfera moderna propia de dicha época con los avances de la revolución industrial y el desarrollo del sistema capitalista reivindicando un tren de la historia que avanza siempre hacia el progreso.

Estas interpretaciones se hallan en problemas políticos graves como hemos visto, tanto en el planteamiento alemán como en el francés. En el primer caso al reducir la cultura al Estado-nación, se despliega algo así como que solo son cultos los ciudadanos del Estado, y se excluye de su posibilidad a los que no cuentan con tal reconocimiento. Mientras que en el segundo la reducción de lo cultural a la reproducción social únicamente de franceses e ingleses y si se equipara con lo civilizado, todo lo que no es como ellos no produciría cultura sino barbarie. De forma que otra vez encontramos aquella noción fronteriza entre la gente culta e inculta, y por tanto, ante una forma de apartheid cultural. La cultura como ideología en su punto máximo. En estos términos la población de América Latina no sería productora de cultura, noción clara que encontramos incluso en teóricos como Freud para quienes la realidad latinoamericana marcaba un punto discordante con la historia, el padre del psicoanálisis como dirá Bruno Bosteels en su *Marx y Freud en America Latina* (2016) a los latinoamericanos los consideraba como “poblaciones aborígenes” de la mente (Bosteels, 2016: 11-12). Aunque hoy preponderan estas ideologías en cierta parte, por ejemplo en la identificación cultura-identidad nacional, no vamos a utilizar la noción de cultura de esta forma, ni tampoco de lo culto en relación con lo moderno capitalista civilizador.

Será unas cuantas décadas más allá de aquel siglo XIX que con Gramsci encontramos una concepción más completa de lo que es la cultura:

“La cultura... Es organización, disciplina, del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus saberes”(Gramsci, 2013: 15).

Debemos aclarar que aquí “superior conciencia” no se refiere a lo culto como en el caso de Bacon, sino que remite a lo mencionado de la condición poética del ser humano cuando

este produce su realidad. Pero además de dicha concepción se infiere que la organización y el disciplinamiento solo se realizan en la producción en colectivo, pues como el mismo Gramsci señala en *Los cuadernos de la Carcel*:

“Cada acto histórico solo puede ser cumplido por el hombre colectivo. Esto supone el logro de una unidad cultural-social, por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo” (Gramsci, 1997: 31)

En este sentido Gramsci al ser enfático en que la cultura deviene en la unidad social y donde los saberes llegan a ser comprendidos, esto es, en una aproximación a aquello que mencionaba Marx en las *tesis sobre Feuerbach* acerca de que el pensamiento de los sujetos solo se realiza en la praxis, el filósofo sardo estaría retomando una postura donde la producción es importante para el desdoblamiento de la cultura, basta con citar al Marx de *La Ideología Alemana*, donde se ven los puntos nodales de que en la producción se hallan las posibilidades de concreción de una identidad particular:

“El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto lo que producen como lo que producen... Esta producción sólo aparece al multiplicarse la población” (Marx y Engels, 2014:16).

Podemos entonces dilucidar que la cultura depende del modo de producción y reproducción de la vida, y esta praxis como tal no debe ser reducida a un énfasis productivista tal cual como es tratada la noción de producción en la ciencia positivista, sino por el contrario deberá ser concebida en un sentido amplio que designe la reproducción social, recordemos que como el mismo Jurguen Krahl enuncia en su prefacio a la novena edición de la *Introducción del 57* o inicio de los *Grundrisse* (1985); la producción no se reduce al trabajo sino que en esta se encuentra contenida una división social de trabajo, el sujeto colectivo del que habla Gramsci, y es que como dirá el propio Marx en el texto ya

comentado, el hombre que produce individualmente es algo ficticio, una robinsonada, dado que la producción se hace en sociedad.

Si el ser humano se realiza en la producción y a la vez dicha producción denota una identidad, la cultura entonces emerge como el momento político, donde se despliegan los imaginarios y las simbolizaciones en el acto de reproducir la vida misma y darle un especificidad propia. Sin duda quien lleva concretizar estas caracterizaciones en el concepto de cultura va ser Bolívar Echeverría:

“La cultura sería entonces lo mismo que la reproducción de una cierta singularidad, identidad o mismidad, un proceso que se da cotidianamente lo mismo en la práctica, en la producción y en el consumo de las cosas, de los bienes terrenales, que en el discurso. Lo mismo que al producir que al hablar tenemos siempre una cierta manera de hacerlo, el proceso de cultivar esa manera, eso sería precisamente la cultura. Un cultivo o reproducción de la singularidad de una comunidad concreta que, hay que insistir ya de entrada, es algo muy lejano a la protección, conservación o resguardo de la misma” (Echeverría, 2010: 200)

De esta manera estamos tentados a decir que los pueblos indígenas como una subjetividad específica dentro de su heterogeneidad producen cultura, porque se reproduce la vida de una manera particular, pero que además como nos dice Bolívar Echeverría es dinámica, es decir, contrapuesta al anclaje o permanencia de lo estático, y ello va a ser así porque la misma particularidad va estar relacionada con otras formas de cultivo de vida que la permean, además de que el propio avance de la fuerzas productivas dinamizara los modos de producción. En este punto volvemos a encontrarnos con lo arriba mencionado acerca de la sujeción de los sujetos, y que tiene su punto de anclaje en la dinámica de la producción y reproducción del cultivo de vida, en tal sentido la cultura de los pueblos indígenas no será pura o natural como a menudo se quiere ver, es decir, en nuestra contemporaneidad (incluso desde el punto de encuentro con Europa en 1492) los pueblos indígenas no mantienen las mismas relaciones que hace 500 años, si bien los puntos de fuga en lo referente a la producción del sujeto posibilitan una identidad, que eso si, tiene condiciones legadas del pasado, esta se hallara en tensión y por tanto en relación con las relaciones de producción moderno capitalistas, así: de los elementos culturales que ayudan a determinar

al indio, algunos son reductos prehispánicos y otros de origen colonial y republicano; asimilados por imposición (Saladino, 2016: 21).

Ahora bien, hemos de agregar que la cultura tiene una concreticidad y ello tiene como contenido la formación de etnias, esto es, la razón de ser de la identidad que se cultiva: la concreticidad de lo humano, ya que como llega a señalar Bolívar Echeverría:

“lo humano en general no existe efectivamente en ninguna parte: no hay ningún ser humano que sea simplemente humano y nada más. Los seres humanos son siempre y en cada caso seres humanos concretos, es decir, seres que están involucrados en un cierto compromiso, en una determinada historia, en un cierto <cuento vivido> que orienta o da sentido a la reproducción de sus vidas singulares: un compromiso o historia particulares que, para ser tal, no puede sino ser <personalizado> o <individuado>, dotado de una mismidad o identificación. Los seres humanos solo pueden ser realmente humanos en la medida en que su humanidad es una humanidad concreta” (Echeverría, 2010:200).

Es decir, en la medida en que el código del comportamiento humano se produce y reproduce esto se traduce en la existencia de la concreticidad social, y es allí donde podemos ver con mucho más claridad los encuentros y las tensiones entre los diferentes espacios dentro de la totalidad, es decir, dentro del sistema de producción capitalista.

1.1.3 Producción del espacio/producción de subjetividad

Como dirá el propio Lefebvre en su libro *La producción del espacio* (2013), el espacio no puede ser denominado como la ocupación de lo material, de lo que en los términos de la geografía tradicional sería denominado espacio contenedor, o que haga referencia a la ocupación territorial en sí. Por el contrario para Lefebvre el espacio adquiere una dimensión social, en la que los individuos interactúan a partir de las relaciones sociales producidas por ellos, pero donde lo material tiene una implicancia para simbolizar e imaginar las relaciones dadas, así como en el mismo se vuelven expresivas dichas relaciones sociales, de tal forma: “el concepto de espacio así ligado a una práctica espacial – a la vez espacial y significativa – adquiere todo su alcance. El espacio reúne la producción material: bienes, cosas objetos de cambio tales como vestidos, muebles, casas (moradas), producción dictada por la necesidad. Reúne también el proceso productivo considerado en el nivel más elevado, resultado de la acumulación de conocimientos – el trabajo es penetrado por la ciencia

experimental, materialmente creativa- . Por ultimo reúne el proceso creativo más libre – el proceso signficante- que enuncia el reino de la libertad, destinado en principio a desplegarse en él tan pronto cese el trabajo dictado por las ciegas e inmediatas necesidades; en otros términos, desde el momento en que comience el proceso creativo de obras, de sentidos y de placer” (Lefebvre, 2013: 189) Una dialéctica entre sujeto-objeto, desde la cual ambas partes en la realidad son actividades sensibles, es decir, el sujeto crea su propio espacio pero a la vez es determinado por el espacio ya producido, producto productor dirá Lefebvre. La postura de Lefebvre será no enunciar la producción como algo reducido al productivismo económico, en términos de cantidades, pero también como el mismo autor lo enuncia en su análisis, trata de apartarse de una concepción filosófica que residiría en la ampliación del concepto hacia la abstracción:

“En Marx, como en Engels, el concepto nunca alcanza una concreción. Sólo mucho más tarde el economicismo tratara de ceñir el concepto a la aceptación más estrecha: “el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real” escribe Engels a Bloch el 20 de septiembre de 1890. Frase dogmática y vaga, sin duda: la producción engloba la reproducción biológica, económica y social sin mayor precisión” (Ibíd.: 126).

La repuesta de Lefebvre es que esa ambigüedad filosófica debe anclarse a una concreción, misma que en su interpretación deviene en las relaciones sociales que se desenvuelven en el marco de un modo de producción específico, (es decir tiene una finalidad), y en un momento específico de la historia, veamos:

“El espacio social contiene objetos muy diversos, tanto naturales como sociales, incluyendo redes y ramificaciones que facilitan el intercambio de artículos e informaciones. No se reduce ni a los objetos que contiene ni a su mera agregación. Esos “objetos” no son únicamente cosas sino también relaciones. En calidad de objetos, poseen particularidades discernibles, formas y contornos. El trabajo social los transforma y los sitúa en otra configuración espacio temporal, incluso cuando no afecta a su materialidad ni a su estado natural” (Lefebvre, 2013:134).

Si esta red espacial es movible, aun se halla en la abstracción, el punto de quiebre hacia lo concreto será que el trabajo las configura y les da forma, pero ello no basta, porque si el trabajo ya está implícito, allí también lo están otras características de la producción, así en esta búsqueda de dar una forma concreta a la reproducción social Lefebvre no sólo se

adhiera a la concepción presupuesta en la *Introducción del 57*, acerca de la producción, sino que recurre también al corpus teórico de las problemáticas que Marx planteara en las *tesis sobre Feuerbach*, precisamente en la tesis 1:

“La falla principal de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de la contemplación, no como actividad sensorial, como práctica, no de un modo subjetivo”(Marx, 2015:499).

Ello conlleva que la realidad, llámese, relaciones sociales y las condiciones materiales, son producidas por los hombres y mujeres, actividad sensible, es decir, tienen una finalidad, como decíamos, pero ello trae implícito un devenir histórico en el que encuentra precisamente su dirección, precisamente lo que se halla en el siguiente extracto de la tesis 3:

“La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado” (ibíd.:500).

Ese educador, llámese los hombres y mujeres que producen la realidad, a su vez que la producen, son determinados por ella de una forma independiente a su propia voluntad, esto es, que la manera de llegar a la finalidad de la producción y si esta es posible o no, depende del contexto histórico geográfico donde se produce a partir de la técnica, en cierto sentido estaríamos hablando del momento y la posibilidad que permite el desarrollo de las fuerzas productivas, así como la correlación de fuerzas dentro del orden existente, es decir, la producción no depende de sí misma, sino siempre en relación con la sujeción, quizás por ello Gramsci también hizo mucho énfasis hacia aquel parágrafo famoso de Marx que se localiza en el *Prefacio a la crítica de la economía política* de 1859, acerca de que: “la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver” (Marx, 2015:356). Pero a la vez, de allí deviene la idea de que la realidad siempre está en movimiento, esa realidad que dará pie a la noción de un espacio dinámico, del presente moviéndose en su producción y reproducción, a partir de los fantasmas del pasado, y que en el muy conocido inicio de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* lo recalcará Marx:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que les han sido legadas por el pasado” (Marx, 2015:151).

Perspectiva acerca de la historia que por cierto es parte de la transformación del pensamiento del propio Marx a lo largo de su vida, como nos llega a decir Sandro Mezzadra:

“La historia se le presenta a Marx y Engels, a primera vista, como el reino de la libertad: <la historia no hace nada> se lee en la Sagrada Familia, es el hombre, el hombre real, vivo, el que hace todo, el que posee, el que lucha... Durará poco esta embriagante libertad. La sombra de la necesidad se difuminará progresivamente sobre la historia en la reflexión marxiana: las configuraciones objetivas de las relaciones sociales, que asignan posiciones determinadas a los sujetos, restringirán significativamente los márgenes de acción” (Mezzadra, 2016:47).

Este análisis de la importancia de la historia en el desenvolvimiento de las relaciones sociales estará ya presente en *el 18 Brumario de Luis Bonaparte* cosa que como dice Mezzadra podría deberse a un espíritu de derrota en las luchas de 1848. Recordemos cuando Marx enuncia “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos”(Marx, 2015:151) Nos parece que no, puesto que, como dice el marxista italiano, concepciones de este tipo se hallan ya en *La Ideología Alemana*, así como en *las tesis sobre Feuerbach*, y entonces pasamos a ver que la importancia de la historia es algo que no devino de las revoluciones del 48 sino de más antes, de la necesidad de entender el desarrollo social en la historia, así lo podemos ver en el fragmento antes citado donde el educador es educado por las circunstancias. Pero como de lo que se trata aquí no es de una investigación filológica del pensamiento de Marx, sino por el contrario de la importancia de su teoría para entender el presente, y en nuestra investigación desarrollar la relación de los espacios vividos de los pueblos indígenas con los espacios concebidos del capital, la cuestión de la historia tiene gran importancia.

Si hay algo que prepondera en el pensamiento marxista contemporáneo (Jameson: 2011, Bensaïd: 2012) es aquello de que en la totalidad existen múltiples temporalidades, es decir, múltiples historias, donde cada una de ellas ha implicado una forma particular de producción de relaciones sociales dentro de la gran heterogeneidad de sujetos colectivos.

Hemos de decir, por tanto, que si existen múltiples tiempos, estos deberán ser en relación con múltiples espacios, pues el tiempo y el espacio dentro de la realidad jamás pueden estar separados. Ver esta situación de otra manera sería recaer en una filosofía de la historia, situación que precisamente *El último Marx* por utilizar la terminología Dusseliana, situó de manera muy pertinente como un problema que veían los populistas rusos, y que matizó en sus reflexiones sobre la obshina (comuna rusa), atendiendo matizaciones sobre que el presente cuenta en sí mismo con una multiplicidad de historias, y agregaríamos espacialidades. En este sentido, el espacio dirá Lefebvre es producto y productor de relaciones sociales, una mediación. Donde el contexto histórico geográfico, esto es, el lugar de enunciación devendrá en que el espacio sea algo concreto. Las energías, los deseos, las posibilidades y las realizaciones de la vida cotidiana, estarán preñadas, por tanto, de tradiciones y de cosmovisiones diversas. Pero entonces aquí surge una pregunta crucial ¿Quién produce el espacio? ¿Toda unidad social es capaz de producir un espacio propio dado que sus relaciones sociales pueden tener diferentes finalidades? La respuesta de Lefebvre va a ser contundente:

“Las implicaciones en una concepción de la producción del espacio... es que: cada sociedad (en consecuencia cada modo de producción con las diversidades que engloba, las sociedades particulares donde se reconoce el concepto en general) produce un espacio, su espacio” (Lefebvre, 2013: 90).

Si bien Lefebvre avanza hacia una teorización de que cada modo de producción tiene sus propios ritmos y espacios, más adelante en *La producción del espacio* encontraremos una aparente contradicción cuando llega a decir que:

“ni en Kenia ni entre los campesinos franceses u otros podrá descubrirse el espacio y las tendencias de la modernidad (del capitalismo moderno)” (Lefebvre, 2013:176)

¿Qué significa ello? Si bien cada colectivo tiene una historia y unas relaciones sociales específicas, es decir, con una finalidad específica, lo que significa que produce espacio, ello no va a significar que cada unidad social en el presente produzca su “propio” espacio. Pues no es lo mismo producir espacio que producir un espacio auténticamente propio. Veamos.

La cuestión importante aquí es que entendemos por totalidad. El capitalismo como sistema tiene que ser orgánico, esto es, tiene que mantener unidad y tiene que ser un sistema completo, sino no se podría hablar de totalidad. Lo que significa que cada una de sus condiciones de producción y reproducción tiene que hallarse en el interior del mismo. Ahora bien, cuando en *Historia y Consciencia de clase* (1969), Lukács nos habla de que la totalidad, esto es, el capitalismo, tiende a ser influyente sobre las partes, es decir, que la parte depende del todo, parecería dar a entender de que la totalidad es cerrada. Sin embargo, ello no es así, hablar de la totalidad en estos términos significaría que no hay salida, al mismo tiempo sería implicar que ni siquiera los sujetos subalternos tuviesen consciencia de esa condición, y también de que cualquier intento de transformación a este mundo esquizoide no pasaría ni por nuestra cabeza. Es claro que el discurso de Lukács no tiene como finalidad el discurso de la totalidad cerrada. Ahora bien, va a ser en Althusser donde a partir del término de una totalidad expresiva va a quedar un poco más clara la cuestión, al identificar que dentro de la totalidad las partes tienen una autonomía relativa:

“Podemos concluir acerca de la estructura del todo marxista, que ya no es posible pensar en el mismo tiempo histórico el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes niveles no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un tiempo propio, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los tiempos de los otros niveles” (Althusser, 2015: 110).

Tal perspectiva resulta muy interesante puesto que la autonomía relativa a la que alude Althusser permite dar cuenta de ese punto de fuga que se halla en el sujeto en el momento de la producción como contraparte de la sujeción, pero precisamente lo relativo indica que la sujeción sigue permeando al sujeto. Ahora bien, dentro de la totalidad esa autonomía relativa de la parte va ser un punto nodal para que se abran vías de pensar otros mundos posibles y para proyectar finalidades durante la producción diferentes a la lógica de la valorización del valor. Precisamente en tal punto es que va a desplegarse la conceptualización del propio Lefebvre en torno a lo que son los espacios vividos, del valor de uso, dentro de la totalidad, mismos que serán definidos como puntos de escape al capital. Como llega a decir Lefebvre en *El derecho a la ciudad*: “Los habitantes reconstruyen

los centros... El uso, el valor de uso de los lugares, de los monumentos y de las diferencias, escapa a las exigencias del intercambio, del valor de cambio” (Lefebvre, 2017:102).

Pero aún queda dilucidar entonces porque los campesinos o indígenas de Kenia como menciona Lefebvre no producen su propio espacio, aun cuando anclen su reproducción social en una finalidad distinta a la que prepondera la forma valor. La subalternidad dentro la modernidad es producto de la misma, en el sentido de que ella (la modernidad) proyecta lo que debe ser una otredad, lo que ya indica de entrada que por más que su lógica de producción tenga una finalidad distinta, ello es así porque el propio capital la deduce como diferente a sí misma, y tiene que producir en torno a tal sujeción, por tanto es su producto, está dentro de la totalidad, de forma que no produce un espacio otro apartado de las relaciones de producción capitalistas. Sin embargo, el punto crucial si bien parte de aquí, no se reduce a ello. Lo que nos coloca ante la “diferencia”, algo muy importante dentro del capital.

El capitalismo como ya mencionara el propio Marx no puede reproducirse sin la diferencia. La forma valor tiene como contenido el valor de uso, y para hacer practico el intercambio de equivalentes los valores de uso tienen que ser distintos, puesto que si mi necesidad puede ser satisfecha con mi producto no tengo porque intercambiarlo. Precisamente cuando el capitalismo se ha desarrollado de manera global, más que nunca necesita de la diferencia, dice Lefebvre: “¿Acaso el espacio del capitalismo (el mercado mundial) purga sus contradicciones dando lugar a un espacio definido? No” (Lefebvre, 2013:72) Y en este sentido puede alentar las más diversas formas de producir, porque precisamente el capitalismo vive de ello. ¿Pero qué sucede con las partes en cuanto a su producción se refiere y en relación con el todo? El desarrollo del capitalismo en su devenir histórico poco a poco ha ido permeando otros modos de producción que aunque su finalidad sea distinta, de una forma o de otra necesiten de las relaciones de producción capitalistas como condición, ya sea en forma de materias primas o incluso en el consumo individual. Como llega a decir el *Manifiesto Comunista*: “Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países” (Marx, 2015:120). En este sentido, esos modos de producción se ven interpelados

por el capital, y aunque intenten producir con una finalidad distinta se hallan en tensión con este, cuestión que en el siglo XXI como veremos ya es la puesta en un estado de contingencia y alienación de esos modos de producción diferentes. En razón de ello es que el capitalismo produce su propio espacio muy a pesar de las fugas, porque incluso estas le permiten la reproducción, se ha configurado un mundo a su imagen y semejanza como dijera Marx nuevamente en el *Manifiesto Comunista*, produce su propio espacio, mientras que los otros modos de producción al interior de la totalidad producen espacio pero no como quisieran y a diferencia del capitalismo que en la relación entre ambos ordenes de socialidad se reproduce a sus anchas, estas entidades no producen su propio espacio, sino uno en tensión como ya hemos mencionado. Lefebvre no niega la producción de espacios diferentes pero hace el matiz de que en la sociedad burguesa el espacio que se produce realmente con su propia finalidad es el espacio del capitalismo “si hay tanto una historia del espacio como una especificidad del espacio según los periodos históricos, las sociedades, los modos de producción y las relaciones de producción, entonces hay un espacio del capitalismo, es decir, de la sociedad generada y dominada por la burguesía” (Lefebvre, 2013:179). Una matización más de Lefebvre viene precisamente cuando se cuestiona: ¿El socialismo de Estado ha producido un espacio? A lo que responderá:

“La cuestión tiene su importancia. Una revolución que no da lugar a un nuevo espacio no llegó a realizar todo su potencial; embarranca y no genera cambios de vida, tan solo modifica las superestructuras ideológicas, las instituciones, los aparatos políticos” (Ibíd. pp.112).

Tal postura es así porque si partimos de una definición como la de Jorge Veraza (2012) en el sentido de que la técnica está diseñada para una finalidad, y en el caso de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista las mismas están en relación con la valorización del valor, al ser utilizadas como mediadoras de la producción es lógico que se siga produciendo el mismo espacio. Cabe recordar aquella famosa frase de Lenin acerca de la revolución “Soviets más electrificación”. Paradójicamente si una vez detentada la revolución rusa en 1917 uno de los debates más importantes era en torno a las alternativas de desarrollo, yendo desde cuestiones como aspectos técnicos de planificación, hasta posicionamientos en torno al papel que se debía dar a la industria en comparación con la

agricultura, punto importante puesto que en sí misma la revolución rusa no fue una revolución totalmente obrera y si con gran cantidad de campesinos (Paz Paredes, 2017), una vez a la muerte de Lenin y conforme avanzo el stalinismo la postura de “Soviets más electrificación” queda más que desplegada en el abrupto punto de vista de Stalin: “La industrialización socialista es el desarrollo de la gran industria, y en primer lugar de la industria pesada”(Stalin, cit. en Munck, 2017:85). Por tanto “la producción del espacio se corresponde con un progreso de las fuerzas productivas (técnica, conocimiento, dominación de la naturaleza)” (Lefebvre, 2013:158), como ya habíamos mencionado más arriba. De esta forma cuando Lefebvre habla de que cada modo de producción detenta su propio espacio, se refiere al modo de producción dominante dentro de un contexto histórico específico, y en la sociedad moderna ese modo de producción es el capitalismo.

Ahora bien, lo importante aquí es dilucidar que precisamente la autonomía relativa de la parte, viene a producir que en el caso específico de los pueblos indígenas estos produzcan una forma de cultivo distinta como ya hemos visto y que puede desplegarse en cuestiones donde los mitos, las leyendas, religión, entramados comunitarios, simbolizaciones, así como su relación con la naturaleza, representan una forma de producir espacio con una temporalidad identitaria, tal como lo puede representar la Pachamama en el sentido de producir un metabolismo de la colectividad quechua–aymara que la enuncia con respecto a la naturaleza en términos de equilibrio, o el caso de la cosmovisión del pueblo mapuche donde ser parte de la comunidad significa ser del mapu, de la tierra, y de esta tierra, lo que detenta una filosofía de vida en comunidad, así como también pueden ser los tiempos y espacios de la comida, de las ceremonias, de festividad de un grupo indígena en la búsqueda de la tradición de fiestas patronales enmarcadas en el mestizaje con lo moderno, pues cabe recordar que, por ejemplo, la mayordomía, en estas fiestas, deviene de una imposición colonial para que los indígenas con mejores condiciones de vida no pudiesen prosperar.

Hemos de decir que el capitalismo como todo sí es hegemónico, pero al interior del mismo existen diversos modos de producción, con diversas historias y espacialidades, donde lo indígena es una de ellas, con un legado y reproducción de cultivo de vida singular, ejemplo que encontramos en el caso de la mujer mapuche:

“En el cuerpo de la mujer mapuche está inscripto todo el espesor de la mitología y de la cosmovisión. A través del vestido y los abalorios de plata que lucen las mapuche, es posible leer la historia y la identidad tanto de género como étnica” (Weinstock, en Bidaseca, 2015:293)

Una vestimenta que en el andar de la vida cotidiana reproduce cierta vivencia del espacio, ejemplificación que también sirve para hacer expresivo que el vestido tiene un valor de uso singular y no deviene en patrimonio cultural para ser mercantilizado. Entonces tenemos una múltiple temporalidad en el presente que produce al mismo tiempo una múltiple espacialidad, de forma que podemos decir que la espacialidad de los pueblos indígenas en su diversidad son producciones espaciales diferentes. Como llega a decir Daniel Bensaid la multitemporalidad, de las diferentes historias, será fundamento de las formas de cultivar la vida, de producir y significar, de lo político: “Esta escritura [concepción del desarrollo histórico no lineal y unitario] introduce la fecunda noción de las discordancias de los tiempos y de las temporalidades (económicas, legales, estéticas, políticas). Es por eso que “sufrimos no solamente a causa de los vivos, sino también de los muertos”. Del mismo modo que combinar los tiempos sociales en este devenir histórico no lineal articula también distintos espacios” (Bensaid, 2010: 25).

Precisamente la producción del espacio se desenvuelve en esta complejidad, entre la sujeción y la producción, entre la subordinación y los puntos de fuga, despliegue de conflicto, tensión o mestizaje, muy a pesar del consenso o la disidencia, y es la realidad que da cuenta Lefebvre, a partir, de la triada: espacios concebidos, espacios vividos y espacios percibidos, o representaciones del espacio, espacios de representación y prácticas espaciales, todos ellos momentos relacionados, pero que pueden identificarse de la siguiente forma:

1. *Las representaciones del espacio o espacios concebidos*: “es decir, el espacio concebido, el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas tecnócratas, fragmentadores, ingenieros sociales y hasta el de cierto tipo de artistas próximos a la cientificidad” (Lefebvre, 2013:97). En términos gramscianos podríamos hablar del papel de los intelectuales orgánicos que despliegan las formas acordes a las

relaciones de producción capitalistas, de construcción de hegemonía, que se concreta en una realidad, material y simbólica.

2. *Los espacios de representación o espacios vividos*: “es decir, el espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan, y de ahí, pues, el espacio de los <habitantes>, de los usuarios” (ibíd.) El espacio del encuentro, con la tensión y el conflicto o el mestizaje con el espacio concebido, por tanto, del punto de fuga, de la emergencia de posibilitar la emancipación de la subalternidad.
3. *La práctica espacial o espacio percibido*: donde la “sociedad secreta su espacio, lo postula y lo supone en una interacción dialéctica; lo produce lenta y serenamente dominándolo y apropiándose de él” (Ibíd.) Precisamente donde el choque o el mestizaje se concreta en la realidad, donde la praxis detenta las condiciones de su reproducción entre una u otra forma.

Espacialidades y temporalidades múltiples que articulan la totalidad dinámica. Por tanto, pretender algo así como un espacio “otro” “natural”, en la subjetivación de los pueblos indígenas (o en otra) sería inviable, recordando aquella crítica que Marx le hizo a Feuerbach en la *Ideología Alemana* acerca de que lo “natural” no existe más que “tal vez en una cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación”(Marx, 2015:37). Lo indígena está preñado de lo prehispánico y de lo moderno-capitalista ontológicamente.

Captar la múltiple espacio-temporalidad es en un paralelismo con la necesidad que decía Walter Benjamín (2010) de abordar el pasado “ya no como antes, de modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas”, “Ya que la política prima sobre la historia”, de esta forma el presente ya no es un simple encadenamiento mecanicista del tiempo, sino el tiempo por excelencia, el tiempo de la política, pues allí se juega la decisión sobre la vida, el sentido del pasado y el sentido del futuro, en tal caso en la espacialidad de los pueblos indígenas en América Latina como producto del punto de fuga de la totalidad dicho mirar hacia atrás concuerda con tradiciones y formas de vivir basadas en lo comunitario, como lo son los pueblos mayas donde: “el maya pertenece al mundo y se considera parte de él porque cohabita con él, por lo mismo ha podido entender el mundo, así como su propia existencia material y mental fundada en la comunidad. Vivir para el maya, es vivir en

comunidad, es vivir nosotros compartiendo las mismas necesidades y enfrentando problemas comunes” (Valqui, 2017: 90), formas distintas a la de lo efímero y lo pasajero de la modernidad capitalista, donde solo se vive al día y al momento, donde el espacio concreto es dejado de lado junto a sus usuarios. Dice Gisela Catanzaro “cada cultura ante todo es una determinada experiencia del tiempo y espacio” (Catanzaro, 2003:20). Pero ojo que aquí hemos de enunciar que el espacio vivido como llega decir Lefebvre no surge como una suerte de lamentación del presente para volver a un tiempo añejo donde todo fue mejor, sino por el contrario, surge como la posibilidad de fracturar los discursos de la eternización de las relaciones sociales capitalistas, como veremos en el capítulo III, precisamente lo enunciado por Benjamin. En efecto, y adelantándonos un poco, la importancia estratégica y la necesidad histórica de las complejas Visiones Comunitarias de Nuestra América “estriba en que su carácter comunal constituye un arma de lucha para vencer al imperialismo epistémico, económico-político y cultural, asentado en la propiedad privada capitalista y en las relaciones sociales de explotación y dominación” (Valqui, 2017: 96).

En tal sentido, ello va a depender mucho de la forma y el nivel de tensión del espacio vivido y el concebido debido al contexto histórico geográfico:

“Es posible suponer que... las representaciones del espacio y los espacios de representación intervengan de forma diferente en la producción del espacio; según sus cualidades y propiedades, según las sociedades (modo de producción) según las épocas” (ibíd.:104).

Pues precisamente eso diversos niveles de tensión, en los cuales para algunos grupos algunas cosas de la modernidad les serán más digeribles o más indigestas, también nos van a dar como resultado, el cómo articulen su praxis, y devengan en diversidad dinámica:

“Los seres humanos han producido típicamente una jerarquía articulada de escalas espaciales, dentro de las que organizar sus actividades y comprender su mundo. Los lugares, las comunidades y las naciones son ejemplos obvios de las formas contemporáneas de organización en diferentes escalas” (Harvey, 2007: 55).

Con ello podemos decir que el advenimiento de una homogeneidad cultural de los pueblos indígenas es inviable, de forma que, dependiendo de su articulación escalar, es como se reproducen diversidad de espacios en tanto diversidad de etnias, y heterogeneidad cultural, como la de los mayas, mixtecos, purépechas, quechua, mapuche, aymara, baure, otuki,

achaual etc., pero que a su vez reproducen su forma de entender el mundo de manera antagónica y diferente a la del capitalismo, lo cual no significa que no se halle entrelazada con la misma, pues aquí emerge la doble realidad respecto a los espacios de los pueblos indígenas, la heterogeneidad cultural y la homogeneidad económica, en tanto sujeto detentado en la precariedad debido a que “la conquista deformó el desenvolvimiento económico, social y cultural, que desde entonces padecen, y los colocó dentro de la clase social dominada, por la explotación a las que se les sometió” (Saladino, 2016: 20). Es por ello que los pueblos indígenas son parte constitutiva de identificación con la etnia, pero también de una clase social, la de los “oprimidos” al decir de Gramsci, siendo ese espacio en tensión su lugar de enunciación, del pensar, y de su reproducción de cultivo de vida. En última instancia, la producción de subjetividad intercepta la producción del espacio.

1.1.4 Etnia y clase

Si hemos venido reiterando que el sujeto colectivo que son los pueblos indígenas no solo producen subjetividad, sino que se encuentran sujetos a una realidad, en nuestra contemporaneidad esa realidad es la de la sociedad capitalista, y es con esa intersección donde se halla en tensión el espacio de la vida, esto es, el antagonismo, la constitución de las luchas de clases.

Como llega a decir Domenico Losurdo “las luchas de clases” detentan un plural de las mismas: “como es sabido después de evocar <el fantasma del comunismo> que <recorre Europa> y aun antes de analizar la lucha de clases en desarrollo entre el proletariado y la burguesía, el Manifiesto del partido comunista empieza enunciando una tesis que se haría famosísima y estaría muy presente en los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX: <Hasta nuestros días, la historia de la Humanidad ha sido una historia de las luchas de clases>. El paso del singular al plural da a entender claramente que la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía es solo una de ellas” (Losurdo, 2013: 11).

¿Pueblos indígenas y clase? Sí, y desde dos perspectivas, la primera en relación con esa lucha a la que alude Losurdo entre el proletariado y la burguesía, dada porque la clase “parte” de una posición en el mundo, entre los que cuentan y los que no, con los medios de

producción. La relación de clase entre capitalista y asalariado, existe desde el momento en que se separa al trabajador de los medios de producción (tierra y herramientas) y desde que el poseedor de la fuerza de trabajo se pone frente a los medios de producción en cuanto son propiedad de otro. Sin embargo, la cuestión no es sencilla, en la práctica la división en clases no aparece en forma pura, el contexto histórico geográfico tiene un papel importante, por ejemplo la dinámica que se da partir de la técnica y la organización del trabajo. De esta forma es que incluso en el propio Marx a veces “las clases” aparecen más que como definiciones, como aproximaciones descriptivas, tal es el caso de lo enunciado en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*: “En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas que las distinguen de otras clases, por su modo de vida y cultura constituyen una clase” (Marx, 2015: 234). Veamos. Empecemos por recordar aquel comentario hacia el final de *El capital* donde Marx analiza a las clases sociales:

“los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierra, cuyas fuentes respectivas son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, constituyen las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el modo de producción capitalista... sin embargo, esta división en clases no se presenta aquí en toda su pureza” (Marx, 2014:357).

Esa frase enigmática de que la división en tres grandes clases “no presenta su pureza” encontrara respuesta tan solo unos párrafos más adelante:

“la primera cuestión que hay que responder es ésta: ¿Qué es lo que constituye una clase? La respuesta resultara automáticamente de la que demos a otra pregunta ¿qué es lo que convierte a los obreros en asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en componentes de las tres grandes clases sociales? A primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de estas. Son tres grandes grupos sociales cuyos componentes los individuos que los forman, viven, respectivamente, del salario, la ganancia de la renta del suelo, es decir, de la valorización de su fuerza de trabajo, su capital y su propiedad inmueble. Sin embargo, desde este punto de vista, los médicos y los funcionarios, por ejemplo, formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los que las rentas de los miembros de cada uno de estos dos grupos afluyen de la misma fuente”(Ibíd.: 358).

Lo que está en juego para Marx es que la constitución de una clase no se da en función a la forma en que recibe su fuente de ganancia, sino en el que es lo que le permite obtener el

tipo de ganancia que le corresponde, con lo que llegamos a que es precisamente el que unos detentan los medios de producción, mientras que otros no, y esa factibilidad les permite su posición social en el mundo burgués, en este devenir los pueblos indígenas en su mayoría, porque es claro que hay una minoría que puede estar en la elite, no solo se hallan inmersos en una lucha por la identidad, sino a la vez son parte constituyente de una clase, la clase no capitalista, la clase de los desposeídos. Es menester que en la actualidad como en el pasado, los pueblos indígenas son parte constituyente de una clase, en tanto a la relación capital-trabajo se refiere, en todo caso como llega a decir Alberto Saladino (2016) el indio ha sido en su devenir histórico parte constitutiva para la reproducción del capital en cuanto a trabajo que genera valor se refiere.

Ahora bien, la segunda perspectiva (que parte de la anterior) tiene que ver justamente con el plural que detentan las luchas de clases, veamos. En sus primeros escritos es claro que para Marx la contradicción entre capital y trabajo es central en torno a la finalidad de la emancipación de la humanidad: “aunque se han logrado resultados importantes, el derrocamiento del antiguo régimen y la eliminación del despotismo monárquico y de las relaciones feudales de producción no son la meta del necesario proceso de transformación política y social radical. Es preciso ir mucho más allá de la emancipación política, que es el resultado de la revolución burguesa: se trata de realizar la emancipación humana, la emancipación universal” (Marx, 2015: 72). Pero como pregunta Losurdo ¿se agota con esto la lucha por la emancipación humana, por la emancipación universal? Si partimos de ideas como las del propio *Manifiesto Comunista* donde al igual que se despliega el plural de las luchas de clases hay frases como “los obreros no tienen patria”, o desde posiciones donde se halla una fe en las fuerzas productivas del capitalismo, como las que son remarcadas en los artículos periodísticos de Marx redactados para el *New York Tribune* acerca de la India, donde llega a decir que:

“Al causar una revolución social en el Indostán, Inglaterra ha actuado, hay que reconocerlo, guiada únicamente por los más viles intereses y los ha impuesto por la fuerza de la manera más estúpida. Pero esa no es la cuestión. La cuestión es ¿puede la humanidad cumplir su destino sin una revolución fundamental en

la situación social de Asia? Si no puede, a pesar de sus crímenes, Inglaterra no ha sido más que la herramienta inconsciente de la historia para provocar la revolución” (Marx, 2013:248).

En tal caso el capitalismo se volvería necesario porque es solo a través de la contradicción que este genera entre el capital y el trabajo, donde está la única posibilidad de revolución, como dice Kevin Anderson: “se dice que Marx nos informa sobre las estructuras de clase y económicas pero que su modelo teórico no incorpora en absoluto, o al menos, muy poco, a la raza, a la etnicidad, al género o al nacionalismo” (Anderson en Musto, 2016: 47). Ahora bien, las cosas no serán así, pues para el Marx maduro, es decir, el de *posteriori* a *El capital*, son distintas las cosas, en tanto que la contradicción capital-trabajo solo es el eje central desde donde se despliega el sistema económico capitalista en su reproducción, pero no suficiente. Es decir, que por sí solo no podría reproducirse. De esta forma es que podemos entender cuestiones como la de la comuna rusa (que trabajaremos más adelante) siendo de gran índole en el pensamiento de Marx hacia el final de su vida, porque es una vía revolucionaria. Es el sentido que toman, por ejemplo, las cuestiones étnicas, como llega a demostrar en sus cuadernos redactados de 1879-1882 acerca de poblaciones de la India, Argelia y Latinoamérica. Precisamente en las notas sobre Kovalevsky, Marx estudia las relaciones sociales previas a las invasiones musulmanas y británicas, donde por demás al igual que con el caso de Rusia destaca las formas comunitarias y reprime el que estas formas fueran destruidas: “La mutilación arbitraria de la propiedad comunal por los “zoquetes” ingleses tuvo consecuencias dañinas. La división de tierras comunes en distritos debilitó el principio de ayuda y apoyo mutuo, que es el principio vital de las asociaciones de comunidades de parentesco” (Marx, 2015:151). Así mismo denota la importancia del levantamiento cipayo ante tales desgarramientos a su cultivo de vida. Igualmente en los escritos acerca de la *Analytical History of India*, enfatiza una y otra vez el carácter contingente de las conquistas musulmanas, y vuelve a remarcar las resistencias nativas, como lo es el caso de la de 1704, donde la fuerzas hindúes marathas, en las cercanías de Mumbai, habían antepuesto al emperador mogol Aurangzeb: “en los últimos cuatro años de su vida todo un gobierno estaba desorganizado; los marathas comenzaron a recuperar sus fuertes y a fortalecerse; una terrible hambruna agotó las provisiones para las tropas y

vacío la tesorería; los soldados amotinados por falta de pago; duramente presionados por los marathas (el emperador mogol) debió emprender una gran retirada en gran confusión (Marx, 2015:134). De esta forma como llega decir Kevin Anderson (2016), Marx teoriza sobre formas indígenas de resistencia al capital, haciendo su pertinencia en su énfasis revolucionario, cosa que es reiterada cuando a lo largo del cuaderno sobre Kovalevsky compara en sucesivas ocasiones la comuna rusa con la comuna india. La necesidad de reiterar que la contradicción capital-trabajo no lo es todo en tanto a la opresión en el sistema económico de corte capitalista también es marcada cuando se refiere a cuestiones jerárquicas, como por ejemplo, la raza, punto tratado principalmente a través de sus escritos sobre la Guerra de Secesión norteamericana donde estaba en juego la superación de la esclavitud entre el Norte de Lincoln y el sur esclavista, siendo la cuestión no aquella que llega a emitir Eugene Genovese (1971) acerca de que Marx habría retrocedido al liberalismo al apoyar al norte que si bien reiteraba la abolición de la esclavitud, por otra parte lo que estaba a la vuelta de la esquina era un proyecto de purificación capitalista, más bien al contrario como llega a decir Marx en una carta a Engels redactada en 1846: “La esclavitud directa es hoy pivote de nuestro industrialismo, tanto como las maquinas, el crédito, etc. sin esclavitud no hay algodón, sin algodón no hay industria moderna. La esclavitud ha dado valor a las colonias, las colonias han creado el comercio mundial; el comercio mundial es la condición necesaria de la industria maquinizada en gran escala... la esclavitud es, pues, una categoría económica de mayor importancia”(Marx, 1987:20), esto es, de lo que se trata es de que las formas opresoras en la modernidad capitalista no pueden concentrarse solo en lo económico sino que van más allá, reproduciéndose con mecanismos que aunque aparentemente no entran en el rubro económico, son vías para la producción del espacio del capital, es así que en *El capital* en la sección titulada *Maquinaria y gran industria* Marx enuncia contundentemente: “En los Estados Unidos de América todo movimiento obrero independiente permaneció paralizado mientras la esclavitud deformaba una parte de la república. El trabajo de piel blanca no podrá emanciparse donde se estigmatice el trabajo de piel negra” (Marx, I.I, 2014:398-399). De tal forma Marx acompaña a Lincoln (en torno a la abolición de la esclavitud), pero sigue por su cuenta en

una dirección revolucionaria. Es la vía que une la abolición de la esclavitud con la emancipación del trabajo asalariado (De Francisco, 2013: 10-11). Y lo mismo se puede decir acerca de que la identidad nacional será parte fundamental en torno al antagonismo en la sociedad moderna, así tenemos que en una carta a Engels del año 1869 Marx evoca al nacionalismo irlandés como un ente importante en la lucha de clases:

“Durante mucho tiempo creí que sería posible derrocar el régimen irlandés con el avance de la clase obrera inglesa... pero un estudio más profundo del problema me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa no podrá hacer nada mientras no se libere de Irlanda. Hay que emplear la palanca en Irlanda. Por eso es que la cuestión irlandesa tiene tanta importancia para el movimiento social en general” (Marx y Engels, 1987).

En este sentido, es de recalcar la euforia que Marx muestra ante las protestas de la clase obrera inglesa ante las agresiones y detenciones de los irlandeses por parte del gobierno inglés:

“baste decir que más de 200 000 hombres, mujeres y niños de la clase trabajadora inglesa alzaron su voz en Hyde Park para exigir la libertad de sus hermanos irlandeses, y que el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores, cuyas oficinas están en Londres y que incluye a líderes muy conocidos de la clase obrera inglesa entre sus miembros, han condenado fuertemente el trato a los prisioneros fenianos y salió en defensa de los derechos de los irlandeses frente al gobierno inglés” (Marx y Lonquet, 2014: 36)

Este movimiento de Marx precisa el que la producción histórica en el capitalismo deviene una multitud de tiempos y lugares desde las cuales emergen las luchas de clases, llega decir José Arico acerca de las luchas nacionales:

“es indudable que fue el caso irlandés –como lo fue antes el de Polonia- el que permitió explicar claramente el principio sostenido por los revolucionarios de 1848, según el cual un pueblo que oprime a otro no puede liberarse por sí mismo. Pero así como en una primera etapa de sus reflexiones Marx y Engels pensaban que la independencia de Irlanda habría de ser resultado de la revolución en Inglaterra, a partir de 1867 extraen precisas conclusiones políticas de su reconocimiento de que el movimiento obrero inglés era tributario del sistema de explotación colonial del pueblo irlandés instituido por Gran Bretaña. En adelante, para Marx y Engels será la emancipación nacional de Irlanda la condición primordial para la emancipación social del proletario inglés. Estamos pues frente a un verdadero viraje en el pensamiento de Marx que abre toda una nueva perspectiva de análisis en el examen conflictivo problema de las relaciones entre lucha de clases y lucha nacional, de ese verdadero punctum dolens de toda la historia del movimiento socialista. El acento es puesto

en el efecto disruptivo que puede tener la lucha de clases populares de la nación dependiente sobre la lucha de clases de la nación dominante” (Arico, 2010:106).

La cita aunque es demasiado larga vale la pena haberla escrito así por varias razones, ya que la cuestión no se reduce a la evolución del pensamiento de Marx, sino a la necesidad de nuestra realidad, y la cuestión principal como dice Arico no es el entrelazamiento entre la lucha de clases y la lucha nacional, sino que para Marx como nos dice Losurdo lo nacional sería un desplazamiento que en sí es lucha de clases, lo que no significa que una sea secundaria y otra la principal, sino que desde ambas perspectivas se tiene una relación de clase, es por ello que como enuncia Arico la lucha nacional irrumpe como necesaria sobre la cuestión central de la contradicción trabajo-capital. Pero si bien aquí solo se toca la cuestión nacional, los trabajos etnológicos, de la comuna arcaica, las luchas coloniales, así como de género, a lo largo de la obra de Marx y su siempre relación con el sistema capitalista, inciden en que cada una de tales relaciones de jerarquía son desplazamientos de las luchas de clases, que como hemos mencionado ya, no son aspectos de segundo orden a la cuestión de la contradicción entre capital-trabajo, sino que es en función a las mismos que dicha contradicción puede llegar a reproducirse, tal y como hemos visto en el caso del indio en tanto que por su adherencia a una etnia con órdenes de socialidad contrapuestos al capital, o una cuestión fenotípica, se reproduce una ideología que permite validar la explotación en mucho mayor medida que con otras subjetividades. Y lo mismo hemos de decir en cuanto sus espacialidades que producen nacionalidades singulares son sujetadas y subsumidas dentro del Estado-nación dominante. Para decirlo de manera sencilla y en los términos de Sandro Mezzadra y Brett Neilson: “las modalidades de las cuales los portadores de la fuerza de trabajo acceden a su potencia están marcadas estructural y originariamente (es decir, no secundariamente) por la raza, nación, el origen geográfico y el género” (Mezzadra/Neilson, 2016:48). La producción de la subjetividad de estos sujetos forma parte esencial de los procesos de producción de la fuerza de trabajo como mercancía dentro del capitalismo.

En efecto, la modernidad capitalista necesita para su propia reproducción de las fronteras, y ojo que aquí no hablamos de fronteras en el sentido geográfico tradicional de delimitación

de territorios, de los mapas, que si bien son esenciales como veremos en torno a la propiedad privada, para la acumulación originaria, el capital necesita ir más allá. Precisamente como llega a mencionar Etienne Balibar: “No solo hay diferentes tipos de fronteras que experimentan de diversas maneras individuos pertenecientes a diferentes grupos sociales, sino que las fronteras también desempeñan simultáneamente diversas funciones de demarcación y territorialización entre diferentes intercambios o flujos sociales, entre distintos derechos y así sucesivamente” (Balibar, cit. en Mezzadra/Neilson, 2016:23). En este sentido, la frontera, significa la forma en que el capitalismo logra efectuar la limitación del sistema de capacidades y necesidades del sujeto para mantener en equilibrio su reproducción.

De tal forma es que hemos de estar en desacuerdo con aquellas posturas que indican que la etnia y la clase no tienen relación, tal como la tesis que llegó a proponer Fausto Reinaga en *La revolución India*: “el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social... El problema del indio no es el problema del campesino. El campesino auténtico lucha por el salario. Su meta es la justicia social... El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera se imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza... El problema del indio no es un asunto de asimilación o de integración a la sociedad “blanca civilizada”, el problema del indio es la LIBERACION” (Reinaga, 2001:143). Esto es, que en Reinaga se presenta el problema de no concebir que el sistema capitalista es una totalidad, y que como un todo para mantener su unidad, necesita el equilibrio, mismo que solo consigue mediante la represión del sistema de necesidades y capacidades del sujeto, mediante el desarrollo geográfico desigual maticemos. En tal sentido, hemos de decir que los pueblos indígenas como sujeto colectivo existen como actores en la problemática de las luchas de clases, así como de la revolución socialista, como llegara a decir José Carlos Mariátegui (1982).

Ahora bien, la clase está dada o parte del posicionamiento con los medios de producción, pero las clases como llega a decir E.P Thomson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (2012), solo se forman en la dinámica antagonista dentro del orden global, algo de lo que ya se había percatado el propio Marx en la *Ideología Alemana*, pero que habría

matizado en las ya famosas líneas de *Miseria de la filosofía*: “las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aun no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política” (Marx, 2012:120). Y que incluso estaba presente en el primer apartado de los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, donde se abría con el tema de que la constitución del asalariado estaba en función a la lucha (movimiento) entre la relación capital-trabajo. Por tanto, la tensión entre los espacios del capital y los espacios vividos de los pueblos indígenas, desde la etnia o la condición económica, son sin duda luchas de clases.

1.2 Pueblos indígenas en América Latina: breve mirada histórica

En lo que sigue trataremos de dar cuenta de cómo en el devenir histórico el indio, como sujeto colectivo, es precisamente un sujeto en tensión, que no se reduce a una cultura distinta sino que en todo momento ha sido parte constitutiva de la modernidad, debido a su sujeción a la misma. Ya sea como trabajador o como esclavo una y otra vez. Pero al tiempo esa tensión dinámica con las relaciones sociales modernas ha dado como resultado que su cultura precisamente fuese cambiando igualmente.

Hemos mencionado que la construcción del indio se enraíza en la conquista de América iniciada en 1492 realizada por la Corona española primero y portuguesa después. Antes de la llegada del europeo, como nos dice Saladino: “época, cuyos orígenes se remontan a unos 30,000 años antes de Cristo... no existía ningún concepto que los aglutinara; los aborígenes vivían circunscritos en regiones más o menos autosuficientes con escasos contactos entre sí, su realidad la constituía la heterogeneidad económica, social, política y cultural”(Saladino, 1994: 25). En este sentido es que varias poblaciones habían alcanzado un esplendor importante tales como los mexicas, mayas, quechuas, purépechas, por decir algunas. Si bien la heterogeneidad es un punto importante en el desenvolvimiento podemos decir de forma unitaria que tales sociedades en su despliegue eran constituidas por sistemas tributarios: “por una parte estaba la nobleza misma que controlaba el aparato

gubernamental cuya máxima autoridad lo fue el emperador (tlatoani, inca) pero además regulaba la economía, tenía bajo sus manos la cultura y la religión. De la otra parte estaba el pueblo, y su función fue la de realizar todas las actividades económicas” (ibíd.)

Será precisamente en este último sentido donde el despliegue de la reproducción social se halle basado en formas comunitarias como lo son el capulli y el ayllu, aunque como se ha dicho ya, dicha comunidad ostentaba relaciones sociales jerárquicas: “la justificación ideológica empleada, claro que modelada por la educación, consistió en propagar la creencia de que cada individuo debía cumplir una función específica dentro de la sociedad, determinada por su lugar en la estructura social” (ibíd.) De tal forma que podemos decir que la equidad de funciones nunca fue la norma en dichas culturas. Y aunque dicha dominación era dada hacia el exterior, es decir, en relación de dominación de unos pueblos a otros y de ahí la formación de imperios como el mexica en Mesoamérica y el Inca en la región andina, tal característica para nada imposibilitó una solvencia en la producción de bienes que los hacía autosuficientes y detentores de una cultura esplendorosa manifestada tanto en lo material como lo espiritual, baste recordar las palabras de José Carlos Mariátegui para la región andina:

“Hasta la conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos... La organización colectivista regida por los incas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los incas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etcétera... el trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales” (Mariátegui, 2012: 15).

Si bien la jerarquización del Estado imperial es característica de la época, también hay que recordar que había pueblos sin estado, como los guaraníes o el mapuche, donde su organización era bastante diferente, es decir, basada en clanes. Serán entonces estas las formas de reproducción social con las que se encontraran los españoles a su llegada y la que se homogenizó con el término de “indios”.

1.2.1 El advenimiento de la conquista de América y la época colonial

Hablar de 1492 no solo es hablar de la denominada conquista de América, sino que es hablar también de los orígenes de la modernidad y del capitalismo, mas no de su despliegue hegemónico en tal época. Es hablar por tanto acerca de que la llegada de los europeos a tierras americanas no fue casual, sino la correspondencia con la necesidad del mercantilismo (Saladino, 1994) de la naciente economía sistema mundo (Arrigí, 2010). ¿Cuál será la posición de los pueblos indígenas en este acontecer histórico?

1492, como señala el geógrafo Franco Farinelli, no es el punto de quiebre de una nueva visión del mundo, sino por el contrario es el inicio de la imposición de una “representación del mundo”. En efecto, el movimiento de los europeos significa una transformación radical para las relaciones de producción en las que se encontraban las sociedades originarias, de allí que al deformarse sus órdenes de socialidad, a la vez se engendró la situación precaria del indio desde tal fecha hasta nuestros días, situación que será muy reiterada por Mariátegui cuando dice que “el problema del indio” no se debe a su cultura, o a la falta de educación, sino al arrebato de sus medios de producción.

Será precisamente el sistema de la tenencia de la tierra uno de los primeros rubros que sean modificados por los europeos, hay que recordar que antes de su llegada, la tierra era redistribuida, donde existían los Estados, por los emperadores a las comunidades como el medio para reproducir las satisfacción individual y social en dichos imperios, de esta forma la comunidad conservaba bastante autonomía frente al Estado, a cambio de tributo y trabajo. Por el contrario para los españoles cuyos entramados sociales eran feudales-mercantiles, la tierra la vieron como representación de riqueza y poder, despojando a los pueblos originarios de sus tierras, mismas que en su conquista pasaron a ser posesión de la realeza ibérica y de allí a ser entregada a los peninsulares. Será entonces cuando la encomienda emerja como el nuevo patrón de tenencia territorial, y en tal movimiento también se halla el que los indios queden insertos a un sistema de necesidades mercantil:

“Esta expansión, debido a un mayor desarrollo de la inteligencia estratégica y de tecnología militar respecto de las culturas de América Latina, instalara en la primera modernidad temprana un sistema económico capitalista mercantil-dinerario de extracción de plata, oro y productos coloniales, mediante la dominación

inhumana de los indígenas americanos y la Slave trade que involucrara al África occidental en un triángulo de la muerte: África - América Latina - Europa. De Europa se transportaban armas hacia África; de allí esclavos hacia América Latina cuya venta permitía obtener plata y oro, y productos como azúcar, cacao, tabaco, que se vendían en Europa o se acumulaban en sus bancos. Era el tiempo de la “acumulación originaria” (Dussel, 2015: 86).

Paralelo a estos sucesos es que la población indígena comienza a disminuir, mucho se he dicho acerca de que las enfermedades traídas por los españoles como la viruela son parte constitutiva de la disminución poblacional en tanto que los anticuerpos de los indígenas tardaron por lo menos casi dos siglos en emerger, sin embargo, también es muy cierto que la explotación servil es en mayor medida la que cause este proceso. Será a partir de dicho punto, aunque también por la denuncia de tales condiciones por figuras como Bartolomé de las Casas, que se trata de producir otra configuración para la reproducción de las relaciones de producción en torno a políticas de indigenismo.

Ahora bien, la destrucción de las instituciones culturales por parte de los conquistadores, radicó no sólo en que las posibilidades del despliegue en la reproducción de los pueblos indígenas fueran truncadas y con ello el que actualmente se le vea a dichas formas desde occidente como entramados sociales tribales y rudimentarios, sino que a la vez se cristalizó la imposición de una cultura ajena como forma de llenar el vacío producido, de allí aspectos como la educación y la evangelización hacia los indios.

Algo que no podemos dejar pasar es que ante tales condiciones los pueblos indígenas no se mostraron como un sujeto pasivo, sino que al contrario en este devenir las rebeliones de los pueblos indígenas no se dejaron esperar, tal es el caso de: “la que dirigió Jacinto Uc de los Santos Canek, indio maya que se educó con frailes españoles y pudo así conocer el pensamiento europeo y el de sus antepasados. En 1761 en Cisteil se rebeló con el apoyo de unos dos mil dzulob (soldados mayas) provenientes de diversas poblaciones para recuperar el destino de su historia. Su rebelión solo duró una semana, porque capturaron a Canek y la vengaza fue brutal” (Saladino, 1994: 39).

Desde este punto entonces es que los europeos con pretensión de evitar cualquier levantamiento no sólo disgregaron a los pueblos indígenas, sino como en el caso antes

citado se trataba de reprimir el deseo de emancipación mediante el miedo impuesto en la brutalidad de las muertes a los líderes indígenas que promovían dichos movimientos. Y sin embargo, aunque no se destruían a las comunidades en su totalidad, el período de llegada de los europeos y la consecuente época colonial está marcada por un descenso importante de los pueblos indígenas, en medio de ser fuerza de trabajo, de contraer enfermedades traídas por los europeos, la subordinación y la represión de las rebeliones:

“El investigador estadounidense H. F. Dobyns ha calculado que el 95 % de la población total de América murió en los primeros 130 años después de la llegada de Colón. Por su parte, Cook y Borah, de la Universidad de California en Berkeley, establecieron luego de décadas de investigación, que la población de México disminuyó de 25,2 millones en 1518 a 700 mil personas en 1623, menos del 3 % de la población original” (Borah, 1963.)

Estas cifras que se han analizado por diversos historiadores vienen a ratificar un genocidio brutal hacia los pueblos originarios de América Latina. Será entonces dicha característica la especificidad de un proceder en la historia de aquello que Enrique Dussel denomina el “yo conquisto” antesala del “Yo pienso” ilustrado. Serán los criollos quienes mantenían en cierta forma la condición de subordinados ante la Corona española, los que conformen un proyecto de emancipación de las colonias, y la posibilidad de transformación de las condiciones para los pueblos indígenas.

1.2.2 Constitución de los Estados-Nación: el periodo de la república liberal

El nacimiento de los Estados-nación en América Latina como es sabido es dispar a los procesos de las configuraciones estatales en Europa, que si bien para el caso europeo tiene sus orígenes en los tratados de Westfalia en 1648, su desenvolvimiento a lo largo de la misma Europa vendrá hasta la segunda mitad del siglo XIX. El proceso de independencia de las colonias conllevado por parte de los criollos va a ser propiciado por los ideales basados en la Revolución Francesa, es decir, persiguiendo una configuración de nacionalidades basadas en torno a pautas de racionalidad y de corte político y no tanto culturales.

Como nos dice Benedict Anderson (2016) la correspondencia en torno a la necesidad de independizar a las colonias por parte de los criollos estará ligado a su posición social dentro de las mismas colonias que les imposibilita acceder a posiciones políticas de mando por el hecho de haber nacido en América. Es entonces que la ola de movimientos de liberación

nacional desplegada en México en 1810-1820, Argentina en 1810-1820, Chile 1810-1823 etc. pretenden crear repúblicas modernas y progresistas, a partir de mecanismos como la educación y la jurisdicción. En tal sentido es que aparecen con mayor fuerza los procesos de indigenismo como medio de transformación de los indios, sin embargo el problema radica en que, como más tarde dirá Mariátegui (2016), al penetrar los pueblos indígenas con dicha educación lo que se viene es la pérdida de su identidad. Por tanto los problemas para los pueblos indígenas no sólo no desaparecieron en la vida independiente, sino que incluso se agravaron:

“los nuevos gobernantes revivieron los primeros años de arribo de los europeos. Al indio que se manifestó a través de los levantamientos, rebeliones o revueltas, cansando de su opresión se le persiguió como saña. El genocidio mediante la fuerza militar fue concebido como el arma principal para “escarmentar” cualquier intento de liberación, medida por la que trato de desprenderle toda posibilidad revolucionaria para transformar el *establishment*” (Saladino, 1994: 42).

Los gobiernos entonces se veían en la necesidad de contratar voluntarios para la represión de los indios, por ejemplo dicha política de exterminio “se siguió contra los seris ante sus levantamientos en la década de 1840 y frente a los pueblos cahitas: mayos y yanquis que se alzaron en 1825, 1832 y 1867” (ibíd.)

Por su parte para los denominados indios buenos que no se revelaban es que estuvieron ligadas las políticas de indigenismo, sin embargo cuando veían que su vida era insostenible y se rebelaron, el proceso consecutivo fue el mismo, el genocidio como es el caso de los mayas en la conocida “guerra de castas de Yucatán” (ibíd.). Como nos cuenta María Sciortino para el caso de Argentina:

“En nuestro país, los grupos indígenas fueron arrinconados, excluidos, exterminados en pos del enaltecimiento de una elite hegemónica euro-céntrica en la cual la piel blanca es uno de sus rasgos distintivos... no sólo se acalló la diversidad étnica, y se la constituyó como periférica; sino que a su vez se describió a los pueblos indígenas desde la experiencia central de este sujeto jerárquicamente posicionado” (Sciortino, en Segato, 2015:315).

Estos procesos en conjunción de la consolidación de las haciendas y los latifundios durante el siglo XIX simplemente demuestra que la construcción de los nuevos Estados nación

significó la destitución de una clase opresora por otra. Pues si bien los pueblos indígenas fueron tomados en cuenta en las guerras independentistas al consolidarse estas fueron negados nuevamente, en este sentido es que se posicionaba la vigencia de aquello que diría Gramsci (2009) acerca de que los subalternos “sólo son tomados como carne de cañón en los conflictos de la clase dominante”.

Además de que en tal periodo las “repúblicas de indios” fueron destruidas, siendo un atentado contra la comunidad, y los latifundios acrecentaron, esto representó la marginalidad y las condiciones de servidumbre. “el indio representó para la república liberal, en síntesis, un elemento generador de riqueza y soldado de emergencia” (ibíd.). Y deberíamos agregar medio de producción de los ejércitos de las nuevas configuraciones políticas latinoamericanas:

“Despreciaron la cultura de los pueblos originarios, considerándola un resabio de salvajismo. Bajo el mito de la superioridad étnica y racial, y con el eufemismo de guerras civilizatorias, se apoderaron de sus tierras en nombre del progreso. La matanza de indios fue el campo de batalla de donde se fogearon los ejércitos latinoamericanos. Sus intervenciones marcan hitos de crueldad. Característica incólume hasta nuestros días cuando se trata de reprimir al pueblo mapuche, maya o guaraní” (Roitman, 2013:39).

En tal sentido es que la república liberal emerge para los pueblos originarios en un régimen del terror, donde el sujeto es fragmentado, la identidad destruida (en parte) y limitada.

1.2.3 La república liberal oligárquica

La época que va de 1880 a 1890 significa la instauración del capitalismo en América Latina pero también la concretización de regímenes liberales oligárquicos. Para los pueblos indígenas dichos años no significaron gran cambio en materia de su explotación como fuerza de trabajo dentro de las haciendas y las minas, lo que también implicó que las revueltas continuaran conllevándose y en consecuencia la represión por todo el continente. Será en estas fechas también cuando el pueblo mapuche en 1880 llega a ser reprimido. El punto de anclaje a dichos procesos es que las oligarquías intentaron modernizar a Latinoamérica rechazando todo tipo de valores diferentes a los occidentales, pues esas pautas devendrían en obstáculo de la modernización que se buscaba. Al igual que la fase

liberal la oligárquica simplemente se reiteró el despojo de tierras y la destrucción de las pautas culturales de los pueblos indígenas:

“quisieron suprimir al indio en tanto grupo étnico diferente, no en cuanto generador de riqueza por eso la intención de igualarlo como ciudadano y propugnar la destrucción de su cultura, y de su organización comunal, pues para la clase dominante solo la propiedad individual representa un valor económico positivo, en tanto la comunidad era vista como lo contrario, una verdadera demora del progreso” (Saladino, 1994: 48).

1.2.4 República liberal democrática

La llegada del nuevo siglo inicia con los procesos revolucionarios para liquidar la configuración oligárquica, aun cuando en algunos países se implementen dictaduras militares ante tal acontecer, siendo varias de ellas de larga duración, como en el caso de El Salvador donde: “a partir de 1931, se inicia un cambio de fuerzas, se fortalecen en el poder los gobiernos militares, los cuales permanecen hasta 1979. Esta época se caracteriza por la concentración de la tierra en pocas manos y las enormes desigualdades sociales; estos hechos desencadenaron un levantamiento campesino e indígena en el año de 1932, el cual fue reprimido, con cerca de 20 000 muertos” (Herazo, 2015: 88)

Tal es la realidad que deviene y la multiplicidad de temporalidades y espacialidades que permitirán conllevar dichos procesos revolucionarios que la discordancia de tiempo entre la revolución mexicana en 1910 y la de Bolivia en 1952, será casi de 40 años. Y sin embargo, será en esos dos procesos donde la rebelión antioligárquica tenga como base a los pueblos indígenas. Pues las condiciones dadas los empujaron a tales movimientos que tenían como característica reformas agrarias, algo de lo cual los pueblos indígenas venían demandando. En paralelo aparecen políticas indigenistas gubernamentales. Por ejemplo para el caso de México se buscaba integrar a los indios a la vida del país pero sin desarticular sus formas de reproducción social, sobre todo y en referencia a la lengua, el vestido, creencias y costumbres, es así que:

“diversas medidas son tomadas en ese sentido hasta que en 1940 en el primer congreso interamericano indigenista celebrado en Pátzcuaro logra su máxima expresión e impulsa su expansión por todos los países indoamericanos. Surge de ese Congreso las referencias indigenistas con los que los gobiernos... normaron sus acciones frente a los grupos indígenas: la política indigenista que allí se planteó fue la integración del indio a

la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna” (Saladino, 1994: 49)

El principal medio siguió siendo la educación, a partir de la castellanización. Sin embargo como dice el propio Mariátegui (2016) ello fracasó debido a que la educación no responde a sus necesidades, a la vez que está fundamentada en los parámetros de la sociedad burguesa, pues: “El Estado elabora la política indigenista para el indio al que concibe como un individuo económica, social, política y culturalmente débil, por lo cual propugna integrarlo en la vida nacional de cada país. Los efectos del indigenismo gubernamental han desembocado en la integración del indio al mercado interno y reforzando y modernizando los mecanismos de explotación, desposesión y mediatización de los grupos étnicos (ibíd.).

Será también en este periodo que el requisito a la alfabetización –una de las restricciones de la larga lista histórica para la participación electoral y política- estuvo vigente hasta 1945 en Guatemala, 1970 en Chile, 1979 en Ecuador, 1980 en Perú y 1985 en Brasil, privando efectivamente de sus derechos a muchos hombres indígenas y a la mayoría de las mujeres indígenas (Robinson, 2015: 309)

1.2.5 Post 68

El 68 del siglo XX representó el momento álgido donde la emergencia de las identidades subalternas tendría un momento de radicalidad, en América Latina muy a pesar de que en el 59 la revolución cubana diera un golpe de autoridad al capitalismo, y con ella un aura de movimientos de liberación nacional, para la población latinoamericana y para los pueblos indígenas ello radicó en la imposición de dictaduras militares en contra de dichos levantamientos. En este sentido, si los procesos de indigenismo habían logrado por lo menos bajar la represión contra los pueblos originarios, la configuración militar promulgó una vuelta a dichos procesos, como en el caso Chile:

“En la década de 1970 y bajo el gobierno de Salvador Allende, los Mapuche, considerados entonces como pequeños agricultores, lograron algunos avances. La ley indígena 17,729 de 1972 frenó el proceso de división de comunidades y, gracias al mecanismo de expropiación de la reforma agraria, lograron recuperar algunas de las tierras usurpadas pertenecientes ahora a grandes latifundistas. Desgraciadamente, este proceso fue

rápidamente frenado después del golpe de Estado militar llevado a cabo por el general Pinochet en 1973. Las tierras fueron restituidas a sus antiguos dueños o entregadas a nuevas empresas” (Chenard, 2006).

Quizás el caso más brutal en la época encuentra concreción en el genocidio conllevado en Guatemala hacia con los pueblos mayas por parte de Ríos Montt durante su dictadura militar en los setenta. Aunado a las dictaduras militares nos vamos a encontrar con que algo característico para los pueblos indígenas que se ven absorbidos por dichas guerras será el de patentar las movilizaciones migratorias:

“en esta dinámica, el desplazamiento de indígenas, en el periodo que va de los años ochenta a los noventa del siglo XX, es utilizado como estrategia político militar para ganar la guerra. No se trata de un desplazamiento interno producto de la violencia, sino pasa a ser una estrategia para mantener el control político, social y económico del territorio, de la tenencia de la tierra y de los recursos naturales. Para ello los grupos hegemónicos recurren a la represión, el terror, el despojo y, con ello mantienen en el poder a la elite gobernante; la cual instaura regímenes autocráticos al servicio del capital neoliberal globalizado, que oprime a los menos favorecidos en la relación de clase y de opresión étnica” (Herazo, 2015: 59)

En el proceso los pueblos indígenas no sólo dejan atrás su tierra sino con ello se ve trastocada su cosmovisión e identidad, es decir, sus raíces ancestrales y con ello su devenir como sujeto histórico. El anclaje ideológico para tal represión durante estos años será el de que forman parte constitutiva de las guerrillas y en dicho sentido pasan a ser sujetos subversivos comunistas, como es el caso de Guatemala:

“otro momento que se caracteriza por la aplicación de la violencia generalizada en el Quiché, en 1972, al comenzar la acción del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Este ejército encontró gran acogida en los ixiles y comienza con una oleada de persecución e intimidación hacia los líderes del movimiento insurgente; las maneras de represión van creciendo en forma ascendente en la medida en que el EGP representa una amenaza para el *status quo*. El Estado en respuesta a estas acciones utiliza la fuerza del ejército para planes contrainsurgentes como el de “tierra atrasada”. Ello genera el desplazamiento de indígenas por considerar que éstos son la base del apoyo guerrillero” (Ibíd.: 72).

Además cabe señalar que para la coyuntura guatemalteca el ejército en su afán de desestabilizar la fuerza comunal, realiza alianzas con los sectores conservadores de la Iglesia para destruir las formas de organización comunitaria y reprimir a quien demanda el derecho a la tierra. Un caso similar de contrainsurgencia y represión lo encontramos en Perú:

“los asháninkas ubicados en la Amazonia peruana, desde la década de los años ochenta hasta mediados de la década de los noventa, fueron obligados a dejar su lugar de vivienda y emprender la huida hacia otros lugares en la montaña, algunas veces forzados por Sendero Luminoso y otras, guiados por el grupo guerrillero al buscar subvertir el orden social”(ibíd.)

Ahora bien, el problema de los pueblos indígenas como en el pasado siguen siendo los procesos de represión y despojo, que se elevan principalmente en territorios que cuentan con una gran cantidad de recursos naturales y por tanto de biodiversidad. En el fondo siguen siendo los procesos de reproducción del capital que en este devenir histórico subordina a las formas comunitarias y destruye las pautas culturales no viables para su porvenir cuando no le son favorables, cosa que podemos visualizar en procesos que corren paralelamente a las dictaduras pero con otras finalidades acorde a los planes de modernización de los países latinoamericanos como el caso de Ecuador:

“Por el contrario el encadenamiento de la economía nacional a las rentas del petróleo aumentó de manera exponencial la dependencia del país al mercado mundial. En los territorios amazónicos, la extracción petrolera de multinacionales como Texaco, produjo un gravísimo desastre ambiental, la sistemática violación de los derechos de la población indígena e inclusive el genocidio, como aconteció con la desaparición de los pueblos Teetete y Sansahuari” (Acosta, en, Mina Navarro, pp.105, 2014).

Podemos decir entonces que los pueblos indígenas en su devenir histórico su constante es el despojo de sus medios de producción, la explotación de su fuerza de trabajo, la destrucción de su cultura y la imposición de un carácter cultural ajeno a los mismos .

Ahora bien, se ha llegado a decir que los noventa en América Latina marcan un punto de inflexión en lo que respecta a las condiciones de represión que venían detentado los pueblos amerindios desde la llegada de los españoles a Abya Yala. Transformación que se detenta en plenitud en este siglo XXI ¿Es tal cosa posible y como sucedió de ser así?

1.3 Elogio a la diversidad: posmodernismo, neoliberalismo y etnofagia.

Hablar de la diversidad cultural es hablar de una cuestión de ontología en las historias de la humanidad, así el historiador Lucien Febvre decía “Francia se llama diversidad”, mientras que otros más como Braudel optaban por enunciar “Francia es diversidad” dado que: “no sólo se trata de una apariencia, sino que es la realidad concreta, el triunfo manifiesto de lo

plural, de lo heterogéneo, de lo que nunca es del todo semejante. Y, así es: todos los grupos humanos inventan su paisaje: diseñan un entorno único e irrepetible que les confiere identidad” (Bartra, 2016: 208). Y así como Francia es diversidad, América Latina también lo es, en sus festividades, creencias, alimentación, vestido, carácter, bebidas, etc., la forma de producir vida. Como llega a decir Héctor Díaz-Polanco:

“la diversidad se puede entender, como la coexistencia de sistemas culturales distintos. Pero también puede comprenderse como la necesaria convivencia de varios enfoques doctrinales de carácter comprensivo (filosóficos, religiosos, políticos, etc.) que permiten a los individuos construir distintas visiones del mundo, de los fines de existencia y concepciones de lo que para cada uno de ellos constituye la <vida buena>” (Díaz-Polanco, 2002: 17)

Sin embargo, a lo largo de la multiplicidad de historias la diversidad ha sido tanto negada como elogiada en tanto es afín a un proyecto político. Siendo quizás la construcción del Estado-nación donde dicha antinomia se ha desplegado de forma importante. Como ya hemos mencionado anteriormente, la constitución de tal entidad política estuvo marcada por la disputa entre la concretización de las mismas, pues el romanticismo alemán donde se exalta la preeminencia de las pautas socioculturales se opone por sobre configuraciones del Estado-nación en torno a la razón acotada en el programa del liberalismo que niega toda pauta cultural como principio de formación de ciudadanía dentro del Estado, como lo es el caso inglés y francés.

En efecto, desde finales del siglo XVIII se ha producido una pugna entre ambas tradiciones teórico-políticas con consecuencias importantes para el acontecer de la reproducción de la vida. En tanto que el liberalismo impulsa al máximo la racionalidad y la negación de la diversidad, puesto que en ello ve la desestabilización y la destrucción de los Estados-nación, al tiempo se ha traducido en fuente de un importante etnocentrismo que, como nos dice Díaz-Polanco (2010), justificaría el colonialismo y el imperialismo de las potencias occidentales. Por su parte, la exacerbación del romanticismo con su enfático llamado a reivindicar los valores culturales de cada pueblo en ocasiones es base de agresivas pautas geopolíticas como lo fue el nazismo, ya que como nos dice Gaya Makaran: “La nación <cultural> es una comunidad unida por los lazos de una lengua, cultura, tradición y

descendencia comunes, enraizada en el pasado mítico. Estos elementos pocas veces tienen algo que ver con lo político, se basan más en la comunidad de sangre (el famoso concepto alemán *Blutnation*), más en lo étnico que en lo cívico “(Makaran, 2011: 42) En dicho sentido, la nación puede existir sin la constitución de un Estado. Así: “para los culturalistas la diferencia entre el Estado y la nación es evidente: este primero es una entidad administrativa territorial, mientras que la nación es un grupo cultural, donde la cultura se entiende como el modo de ser de una nación, sus ideales, tradiciones, lengua, relaciones sociales, valores etc.(ibíd.) En dicha atmosfera de conflicto, como llega a decir Díaz-Polanco, surgió como problema “la otredad sociocultural”.

Es claro que en la actualidad y desde el nacimiento de los Estados nación en América Latina lo que se ha dado es la imposición de la “nación política” por sobre la “nación cultural”. Sin embargo, pareciera que en tiempos recientes los Estado-nación latinoamericanos han optado por una posición relativista, se dice entonces que en la era de la globalización dichos problemas han desaparecido, y que vivimos en un era postideológica, así es que emergen posturas como la del multiculturalismo, por ejemplo. Es precisamente en este encuadre donde los pueblos indígenas al contrario de los tiempos pasados han sido valorados en su diversidad cultural y la misma ha llegado a ser reivindicada por las propias instituciones gubernamentales. ¿Cómo analizar dicho cambio? Veamos.

1.3.1 El posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo

Será justamente en estos *tiempos interesantes* (Zizek, 2013) donde pareciera que la emergencia de la lógica cultural del capitalismo: “el posmodernismo” por utilizar la caracterización de Fredric Jameson (2012) da pie al levantamiento de la voz de las subjetividades subalternas que antes fueron negadas por la historia y por la gran política, incluido el movimiento obrero, es por tanto, como dice Díaz-Polanco, que ante los desafíos de las pautas socioculturales, el capitalismo parecería estar dispuesto a dar el tratamiento adecuado a dichas lógicas. Pero ¿cómo es que llegamos al punto en que la importancia de la producción de la subjetividad, no sólo será un movimiento filosófico intelectual que podríamos encontrar en Deleuze, Derrida, Foucault etc.? ¿Acaso, como dice Sandro Mezzadra (2014), muerto el hombre lo que nace es la mujer? Si una cosa es cierta es que:

la diferencia y la identidad en el posmodernismo no se reducen a la filosofía, sino se amplían a otras esferas sociales como la moda a través de figuras como Cindy Sherman, a la producción y consumo de la vida cotidiana. Y todo ello deviene quizá, como nos plantea Arrighi y Wallerstein (2012), en su libro *Movimientos Antisistémicos*, que el 68 mostró la diversidad de luchas y que la emergencia de las mismas se debe a la incapacidad de la izquierda dentro de la concretización de los términos de los partidos comunistas, puesto que como dice Mario Tronti:

“el movimiento obrero fue derrotado también porque se dejó encerrar en un tiempo demasiado breve de historia, no supo lanzar contra la historia moderna la carga de las necesidades humanas provenientes de la historia larga, no pudo, o tal vez no quiso, tomar aliento, sumergirse en el pasado de todas las revueltas de los oprimidos en el mundo para desde ahí lanzarse, no a la expectativa, sino a la preparación y a la organización de un futuro de redención” (Tronti, 2016: 216).

Lo que nos lleva a que la izquierda se pronunció por la identificación del sujeto de la historia en la unicidad de una figura y se olvidó de aquello que recalca Doménico Losurdo en torno a que el plural de las luchas de clases que Marx utilizó en el inicio del *Manifiesto Comunista* tiene su importancia dado que en ello se juega no sólo la cuestión de, el sujeto de la historia, sino el sujeto en la historia.

Precisamente el posmodernismo emergerá como el acto que posibilita y fundamenta la necesidad de ahondar y dar luz a la multiplicidad de luchas del sujeto en la historia:

“Lo posmoderno es, con todo, el campo de fuerzas en el que muy diversos tipos de impulsos culturales (aquellos que Raymond Williams convenientemente denomino formas <residuales y emergentes> de la producción cultural) buscan abrirse paso” (Jameson, 2012:37).

Y sin embargo, aunque las demandas de reivindicación de las distintas pautas socioculturales vengan de las izquierdas desplazadas por los movimientos comunistas, quien reivindique dicho movimiento posmoderno será la derecha, dado que como lo dice Fredric Jameson el posmodernismo es la ideología con la que se reproducirá y fundamentara en términos culturales el capitalismo contemporáneo, como dijera el propio Marx en el *Prólogo a la Contribución de la crítica de la economía política* de 1859 en torno a la superestructura ideológica (las formas jurídicas, religiosas, artísticas o filosóficas)

devenida de la estructura económica que forma las relaciones de producción “Al cambiar la base económica se transforma más o menos rápidamente, toda la superestructura erigida sobre ella”(Marx, 2015:248), o en los términos de uno de los últimos biógrafos de Marx, cambiarían las formas representativas de la “apariencia” (Sperber, 2015) ¿A qué se debe ello? Es lo que haremos pertinente en un momento, por de pronto habrá que decir que será en esta retórica posmoderna donde el espacio se halle en disputa (como ha sido históricamente) dentro del siglo XXI, tensión entre los pueblos indígenas y el Estado capitalista en América Latina.

Ahora bien, no hay duda alguna en cuanto a que la emergencia de las subjetividades en el capitalismo de este siglo XXI es muy real y entre ellas destaca la de la identidad indígena. Será entonces que la forma en que dicho proceso es alentado por parte de las transnacionales y el Banco Mundial es a partir del llamado multiculturalismo, movimiento que surge en América Latina como reacción a las movilizaciones de los pueblos indígenas con el objetivo de su incorporación al orden social y de pacificar las movilizaciones, en el sentido del cumplimiento de una serie de demandas que parecieran no ser tan graves en comparación a una movilización insurrecta, de esta forma se procesó un alto financiamiento a las organizaciones indígenas y a ONG involucradas. Tal es el caso de dicho proceso en Guatemala:

“A partir de finales de 1980, a medida que avanzaba “la efervescencia maya”, una serie de organizaciones internacionales, desde pequeñas ONG hasta el Banco Mundial, los gobiernos de los países escandinavos, Europa Occidental y Estados Unidos, aportaron fondos en gran escala y presionaron al Estado guatemalteco para que reconociera los derechos culturales indígenas conforme el multiculturalismo se convirtió en la palabra de moda... El acuerdo de paz de 1995 firmado entre el gobierno y la organización insurgente URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca) incluyó el “Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas”; declaró a Guatemala una nación “multicultural, pluriétnica y multilingüe” (Robinson, 2015: 316)

Es así que actualmente los pueblos indígenas en América Latina representan a comparación de otras épocas un sujeto reivindicado dado que en las constituciones plurinacionales como la ecuatoriana y la boliviana, organizaciones internacionales como la *ONU*, *CEPAL*, *OIT*, y constituciones pluriculturales como la mexicana y la argentina etc., se les ha detentado

derechos de protección, reivindicación, y reproducción de la identidad indígena. Un ejemplo de este acontecer es como llega a decir Ana Luisa Guerrero el que después de las constantes luchas en cuanto a sus derechos humanos colectivos, a la autodeterminación y al autogobierno:

“Por fin el 13 de septiembre de 2007, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada por la Asamblea General de ONU. El artículo 8 dice al pie de la letra: “Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación ni a la destrucción de su cultura” (Guerrero, 2016: 53)

Igualmente en Julio de 1990 el levantamiento indígena dirigido por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), paralizó a Ecuador y puso en marcha la agenda indígena, obligando al Estado ecuatoriano a reconocer la diversidad étnica del país, lo que lo llevó en última instancia a la declaración de Ecuador como Estado pluricultural, así mismo dicho movimiento dio pie para una reestructuración de una educación bilingüe, movimiento que en este siglo XXI fue concretizado con la carta magna donde se declara al Estado como plurinacional. La concretización de tales procesos y desde la mirada del Estado Latinoamericano, sería el encuentro de la reivindicación de las fiestas patronales: como el día de la Madre Tierra, la incorporación al mercado de los productos que dan luz a la expresión de la cultura indígena como pueden ser desde artesanías hechas de barro, hasta bolsas y ropa bordadas con figuras zoomorfas y signos geométricos como en los aymara, pero también productos medicinales o dulces con ingredientes acorde a recetas milenarias, de igual forma la reivindicación de la cultura indígena también viene de la mano de la constitución de pueblos mágicos como en el caso de México, o incluso la promoción de expo de pueblos indígenas a lo largo del continente.

Pero desde esta perspectiva habría que dilucidar al mismo tiempo ¿qué significa el multiculturalismo de la lógica posmoderna cuando Estados como Chile no reconocen en su constitución a la población indígena, o cuando en las constituciones como la mexicana al tiempo que en su artículo 4 reconoce el carácter multiétnico de la nación mexicana, el artículo 27 atenta contra la reproducción de dichas formas mediante la erosión del ejido comunitario?

¿Cómo interpretar esta contradicción? ¿Acaso es, como diría Jameson que en la posmodernidad los contenidos no son más que imágenes? En efecto, son imágenes que como espectros distan de tener una materialidad tal como la postulan en sí, de modo que la reivindicación de lo multicultural se queda en el mero discurso, puesto que a la hora de arribar a tierra firme se prefiere seguir dentro del tren de la historia capitalista.

Cuando el boom económico de la segunda posguerra se vino abajo y estalló la crisis de los setenta, lo que sucedió a continuación fue la emergencia del neoliberalismo como política económica que equilibraría la reproducción del capitalismo, política económica que ha dado pie en este inicio del siglo XXI a toda una lógica de financiarización y privatización de cuanto valor de uso en sí pueda ser mercantilizado y generar valor. Pues las políticas económicas, como nos dice Xabier Arrizabalo, “son la palanca de la que disponen los gobiernos para tratar de incidir en el proceso de acumulación... lo que implica una premisa ineludible: preservar la rentabilidad” (Arrizabalo, 2014: 371).

Lo que tendríamos entonces es un proceso en el que el capitalismo neoliberal en la búsqueda de valores de uso a mercantilizar encuentra esas vías mediante la mercantilización de la cultura, es decir, el *Elogio a la diversidad* (Díaz-Polanco, 2010), es el proceso mediante el cual el capitalismo ha logrado nuevas lógicas de valorización, y es tal la razón de que haya sido la derecha quien reitere dicho proceso multicultural:

“La globalización ha implicado mutaciones en los fundamentos teorico-políticos del liberalismo que le da sustento, especialmente por lo que toca a la pluralidad, y en el comportamiento del capital frente a la diversidad, de modo tal que el sistema en su conjunto ha desarrollado en la actual fase una perspectiva y unas prácticas (que se sintetizan en el nuevo enfoque llamado multiculturalismo) orientadas a dar tratamiento “adecuado” a la esfera cultural y sus desafíos. Como resultado, en esta fase globalizadora no solo no se procura uniformar –como si fuere el gran desiderátum cultural del capitalismo–, sino que por el contrario se trata de aprovechar la diversidad en favor de la consolidación del sistema y, específicamente, de los grandes negocios corporativos”(Díaz-Polanco, 2010: 10)

En este encuadre lo primero que tenemos que entender es que el Estado es el régimen político anclado a los intereses de la clase burguesa, lo cual ahondaremos en el siguiente capítulo, por de pronto, cabe recordar que en medio de las crisis, como dice Marx el capital

tiene que producir y reproducir las relaciones de valorización, lo que nos lleva a que el capital como sujeto automático tiene que producir sus propios espacios para la valorización del valor, los cuales se dan no sólo al patentar las condiciones benéficas para la producción y realización de las mercancías, sino también en esta producción se hallan inmersas la financiarización de derivados y las rentas monopólicas. Precisamente la política neoliberal en el afán de mercantilizar todo lo posible ha encontrado valores de uso en la producción cultural indígena que pueden ser valorizados, a partir de tener un valor de cambio con utilidad social, llámese el ser culto o la multiculturalidad poco importa, lo que se busca es la acumulación capitalista:

“Así, en la cultura posmoderna, la “cultura” ha devenido en un producto por derecho propio; el mercado se ha vuelto un sustituto de sí mismo, y es una mercancía en la medida en que lo son las cosas que contiene; el modernismo todavía era, de manera mínima y tangencial, una crítica de la mercancía y una tentativa de hacerla trascenderse a sí misma. El posmodernismo es el consumo de la pura mercantilización como proceso.”(Jameson, 2012: 12).

Entonces no nos engañemos, lo que el multiculturalismo detenta más allá de su enunciación hacia una hermandad, aceptación y respeto de las otredades socioculturales, es una reiteración de la intolerancia:

“el multiculturalismo promueve la eurocéntrica distancia y/o respeto hacia las culturas locales no europeas. Esto es, el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, autorreferencial de racismo, un <racismo que mantiene las distancias>; respeta la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad <auténtica> y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal”(Zizek, 2010:64).

Y ello porque la finalidad no es la aceptación del Otro real, sino el interés por el Otro en cuanto valor de uso a valorizarse, es decir, un Otro ecológico para el capital y fascinante para el consumidor, entonces aquí el capitalismo posmoderno hace referencia a la inclusión como sólo puede hacerlo, es decir, produciendo mercancías que ratifiquen a las identidades. ¿De qué otro modo puede hacerlo? Cuestión que viene a ser reivindicada cuando en los tiempos de catástrofes o de guerras la gente se cuestiona sobre la población implicada mediante expresiones como la siguiente: ¡hay que hacer algo, que no ven que son como nosotros! ¿O sea que si es distinto a uno mismo, si descubrimos que nuestro

vecino o familiar tiene una otredad que no compartimos, la acción inminente es la indiferencia? Queda patente que el posmodernismo corresponde, no solo para solventar las demandas de los de abajo, sino también para que la forma de solventar esas demandas sean acordes al capital, pero en la apariencia no se muestre así. El posmodernismo tiene que hacer valer la utilidad de lo que se vende. Pues como llega a decir Marx en *El capital* “nada puede ser valor sin ser antes un objeto necesario. Si el objeto es innecesario, de igual modo lo es el trabajo puesto en él, el trabajo no cuenta como valor y por tanto, no crea valor” (Marx, 2014.I:75). El que la ideología exprese las relaciones de producción, también significa, por tanto, que ella es crucial en la valorización del valor, en la realización de la plusvalía.

En estos términos la forma en que se da ese salir a la luz de las particularidades es una forma selectiva, en el sentido de que sólo se reivindican las identidades que puedan ser rentables en cuanto a ganancias económicas se refiere. Es por ello que, como dice Díaz-Polanco, el capitalismo actúa mediante un proceso etnofágico:

“la globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rigurosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización, descontando algún tipo de identidad que pueda ser indigesta. La globalización, en suma, es esencialmente etnófaga” (Díaz-Polanco, 2010:137)

Es por tal razón que la reivindicación de los pueblos indígenas se da no como posibilidad real sino en el entramado selectivo de lo que deviene en rentable para el capital, y en ese movimiento es que podemos ver realidades como las migraciones forzadas, procesos de explotación y marginación, devenidos del ser despojados de sus territorios por cuestiones como el extractivismo o la gentrificación, esto es, de *expulsiones*. Así, aunque la desigualdad formal (legalmente sancionada) puede haber desaparecido en gran parte, las desigualdades raciales y étnicas reales más bien se han intensificado en la globalización. Los pueblos indígenas que viven en la Amazonia, los Andes y Mesoamérica comparten una profunda pobreza y desigualdad estructural, con tasas de pobreza nacional estimadas para los

pueblos indígenas que van desde 65 hasta 85 por ciento (Robinson, 2015: 309). En dicho sentido es que en los términos de Charles Hale (2006) estaríamos hablando de que la emergencia de los pueblos indígenas en el siglo XXI deviene del “Indio permitido” aquel que cumple con los parámetros de ser cosificado para la valorización del valor, es decir, que el multiculturalismo marca la pauta de cuáles son las diferencias aceptables en torno al encuadre del liberalismo, al tiempo que señala cuáles son los límites de tolerancia a la diferencia, esto es, significa que el multiculturalismo es tolerante con la diversidad siempre y cuando ésta no desafíe su visión del mundo, y que a su vez se puede traducir en que la tolerancia está dada en cuanto a la diferencia que, es liberal o que tiene intenciones a serlo, es por ello que:

“no es de extrañar, por lo tanto... que instituciones globales como el Banco Mundial apoyen a los indígenas al mismo tiempo que promueven políticas que profundizan la pobreza estructural indígena, las privaciones materiales y las desigualdades raciales/étnicas. Las formas indígenas de propiedad colectiva de la tierra. Como las comunas de Ecuador, el ayllu en Bolivia, los resguardos en Colombia, o los ejidos en México, son una amenaza para el capitalismo global y se han convertido en el blanco del asalto capitalista global incluso cuando las elites transnacionales reconocen –y ofrecen apoyo creciente a- las luchas culturales y étnicas indígenas y sus demandas de representación pública” (Robinson, 2015: 315)

Es decir, que como plantea Díaz-Polanco: “en cuanto ideología del momento diferencial del capital globalizado, el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión “cultural” mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar. De ahí que acentué la política del reconocimiento, mientras evita cualquier consideración o política relativa a la redistribución, cuya sola entrada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias” (Díaz-Polanco, 2010: 174)

Visto de esta manera, como nos dice Jameson (2004), en su crítica a Lyotard (al posmodernismo impulsado por el autor francés) resulta ser que detrás de la negación de los grandes relatos siempre se sitúa otro gran relato, más o menos oculto, y en tal sentido es necesario hacer enunciación de que el gran relato oculto del posmodernismo es el de las nuevas formas que asume el control cultural, la fetichización y la manipulación de la diversidad en el capitalismo neoliberal, por tanto, el posmodernismo no es la superación de

la modernidad capitalista, sino una reestructuración de la misma, en tanto que intensifica sus rasgos definitorios, como la subordinación de valores de uso para la acumulación del capital, mientras que otros son disminuidos como la cuestión de los absolutismos, en apariencia.

En efecto, las representaciones en el siglo XXI de los pueblos indígenas se desenvuelven en un devenir simbólico y se deja de lado lo Real de sus culturas, dado que se trata no de una reivindicación de lo pluricultural, sino de una mercantilización de la cultura. Baste ver el caso de los pueblos mágicos en donde más que devenir mágico y representar una cultura o etnia se despliega todo un espacio del capital para su reproducción y donde los grupos originarios quedan como meros símbolos coloridos a exponerse para que el turista perciba que sí, que en realidad se está yendo a conocer cultura, es decir:

“Ya no compramos objetos, sino que en última instancia compramos (el tiempo y el espacio) de nuestra propia vida. Así la idea de Michael Foucault de convertir el propio Yo en una obra de arte obtiene una confirmación inesperada; compro mi forma física visitando gimnasios, compro mi iluminación espiritual apuntándome a cursos de meditación trascendental, compro la satisfactoria experiencia de mi compromiso ecológico adquiriendo solo fruta orgánica” [y agregaríamos, compramos la idea de reivindicar lo multicultural, comprando productos indígenas] (Zizek, 2016:23).

En estos términos es que Jameson hace pertinente la idea de que el régimen político actual conlleva un pastiche, mismo que delinea la parodia de algo y que encontraría su expresión; con todo un apetito del consumidor que demanda por primera vez en la historia un mundo transformado en mera imagen de sí mismo, en serie de seudoeventos y espectáculos (Jameson, 2010:73) en efecto, lo que interesa al capitalismo es la individualidad y en su fase neoliberal con mayor razón, en tanto consumidor: “en este sentido el capitalismo proyecta que el juego de la diversidad humana devenga en una colosal maquinaria de la “diversidad alienada” (Ibíd.: 11).

Ahora bien, las posibilidades de entendimiento para este cruce entre lo económico y lo cultural no debemos entenderlas solamente del lado del capital sino que como hemos dicho los movimientos de los pueblos indígenas han tenido su importancia para ser incluidos aun con estas limitaciones e imposiciones, algo de lo que ya dio cuenta el propio Jameson en

Posmodernismo: la lógica cultural del capitalismo en cuanto a que en los orígenes del neoliberalismo se hacía patente la inversión que hace Zizek en torno a Marx acerca de que “las ideas dominantes en nuestra época son realmente las ideas de la clase dominante”:

“Si las ideas de la clase dirigente fueron anteriormente la ideología dominante(o hegemónica) de la sociedad burguesa, los países capitalistas de hoy se han convertido en un campo de heterogeneidad estilística y discursiva en el que no existe norma alguna. Unos años sin rostro moldeando las estrategias económicas que constriñen nuestra experiencia, pero ya no necesitan imponer su discurso (*o se han vuelto incapaces de hacerlo*)” (Jameson, 2012:54, cursivas nuestras)

Del análisis de Jameson entonces tenemos que por un lado el posmodernismo permite la consolidación de discursos que esconden la valorización del valor, como la reivindicación de las subjetividades, así entendemos las constituciones pluriculturales.

Un punto importante aquí es que cuando Jameson adjudica “o se han vuelto incapaces de hacerlo”, refiriéndose al discurso de la burguesía, retoma aquello que ya decía Zizek de que el sujeto en la historia tiene un actuar, el sujeto produce, que lo haga en condiciones determinadas en nada cambia las cosas. La constitución del sujeto en tensión entre la sujeción y la producción que hemos visto ya. Entonces la figura de eclipse que Jameson ve entre la relación de la cultura y el mercado, entre capitalismo y *elogio de la diversidad*, no es una cuestión del devenir histórico como le gustaría decir a los de arriba, por el contrario también es un devenir de la producción de resistencias y avances por parte de los subalternos y en este caso de las luchas de los pueblos indígenas, los cuales se traducen en la imposibilidad de que la clase dominante pueda ejercer su discurso tal cual, en dicho sentido el capitalismo para gobernar tiene que producir hegemonía como diría Gramsci. Así hemos de entender que en la época de la guerra fría Karl Kraus llegara a decir que si algo bueno habían hecho los países comunistas es el haber permitido la consolidación de un estado de bienestar en occidente. Esto es, que la producción de sujeto, que es un punto de fuga hacia la resistencia y la transformación tiene influencia en el todo.

La cuestión tiene su importancia porque el que las luchas de los pueblos indígenas detenten luz sobre una espacialidad y temporalidad diferente a la lógica de la valorización del valor, permite que se dispute el espacio. Será precisamente lo que recalcará Zizek en su crítica a

Michael Foucault, pues en *Vigilar y Castigar* (2010) llega a decir el autor francés que “el poder no se toma, sino sólo se ejerce” lo que deriva como nos dice el esloveno en el *Sujeto Espinoso* que: “la relación entre el poder y la resistencia se cierra en un círculo” (Zizek, 2006: 97), de tal forma que toda resistencia sólo es posible en las condiciones que patentan la dominación, tecnologías biopolíticas y disciplinas por igual, lo que quiere decir entonces que el poder de actuación del subalterno no tendría más que: el querer ser aceptados por el sistema, dejando de lado la voluntad de querer cambiar el sistema en el que se halla subsumido, e incluso yendo más allá ni si quiera se podría formular una reacción al ser el sistema totalitario. Es decir, hemos de regresar a la totalidad no cerrada para dar cuenta de la posibilidad en la autonomía relativa como punto de quiebre para la crítica, la resistencia y la disputa por la transformación de este sistema.

La amplia cartografía de resistencias y luchas de los pueblos indígenas en América Latina como lo detentan la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) o los movimientos y organizaciones aymaras y quechuas, CIDOB, CONAMAQ, en Bolivia etc., representan precisamente el resultado de la autonomía relativa del sujeto, y el posmodernismo la respuesta a las mismas, es decir sin estas luchas el posmodernismo no pudo haber existido. Pero “ojo” el Monstruo, utiliza su fuerza, su ímpetu, el de las luchas sociales, para reintegrarse. Esto nos lleva a la pregunta ¿Qué tipo de inclusión es la que se está aplicando por parte del capitalismo contemporáneo hacia los pueblos indígenas? Por tanto, en lo que sigue hemos de analizar la forma en la que el Estado delinea estas políticas en función a la reproducción del capital, cuáles son los fundamentos de la orientación del capital hacia la mercantilización de la cultura, y de allí analizar qué consecuencias tienen para las pautas socioculturales de los pueblos indígenas en este siglo XXI posmodernista neoliberal. Para después ver precisamente porque estas fuerzas, estas luchas, siguen permitiendo la reproducción del capitalismo y no una transformación.

Capítulo II

Estado y capitalismo en América Latina: asedio, violencia y fragmentación hacia la vida de los pueblos indígenas

“Los apocalípticos jinetes del despojo recorren el mundo. Al alba del milenio nos amanecemos con la mala nueva de que el hambre de tierras y de otros recursos naturales hizo presa una vez más del gran dinero que hoy expolia al planeta y a la humanidad con el ímpetu juvenil con que saqueaba a los pueblos de ultramar en los tiempos heroicos de la vieja colonización.”

Armando Bartra, *Goethe y el despojo*, 2016.

A propósito del discurso del presidente de Bolivia Evo Morales el pasado 1º de Mayo día internacional del trabajo: “Gracias a la lucha del pueblo boliviano tenemos un Estado que no es sumiso al imperio, nos hemos dignificado” (Telesur, 2017). Más allá de que el fragmento citado esté relacionado con el presidente de uno de los gobiernos “progresistas” en América Latina y que se ha dado por llamar como socialismo del siglo XXI, lo que es cierto es que el contenido del mismo parece ser una afirmación dominante acerca de la realidad latinoamericana en su totalidad, así como del resto del orbe, a fin de cuentas la democracia representativa expresaría lo que ha dicho Evo Morales que: el pueblo detenta el tipo de gobierno constitutivo, de forma que nos encontraríamos entonces en el amanecer de aquello que enaltecían como lema los zapatistas en México: “los que mandan, mandan obedeciendo”.

Precisamente en este reacomodo del que habla Evo Morales se halla implícito el papel que han tenido los pueblos indígenas (así como otros subalternos) a lo largo y ancho de América Latina en la transformación de las condiciones sociales, y para su propia subjetividad ello ha devenido, como hemos visto, ya en la consolidación de Estados pluriculturales y plurinacionales que reivindican y respetan la cultura de dichos pueblos, sobre todo haciendo énfasis en discursos como el del multiculturalismo. Pero ¿esta transformación

existe realmente? He ahí la cuestión puntual acerca de las representaciones y los discursos de este aparente amanecer más democrático y pluralista, puesto que, como hemos visto, lo multicultural trae consigo una cara oculta que niega la diversidad de dichos pueblos a la vez que los elogia, ya que tales discursos se sitúan en correspondencia con la necesidad del capitalismo contemporáneo.

Ahora bien, la cuestión importante aquí es ¿porqué el Estado emite leyes y jurisdicciones en relación a la necesidad del capital, cuando se supone que representa al pueblo? Curiosamente en una época donde el discurso neoliberal ha enfatizado la muerte o al menos la agonía del Estado en el acontecer social debido al tipo de política desarrollada por éste durante el siglo XX, *el siglo corto* de 1917-1991 como lo entendiera el historiador británico Eric Hobsbawm (2011) o el siglo de las guerras y de la gran política como dirá Tronti (2016), nos encontramos con que el Estado es importante así como quien lo representa, debido a que quien lo hace delinea también la forma del devenir de las relaciones sociales en las que se desenvuelve la sociedad burguesa, por tanto la forma en que devendrá la hegemonía hacia los tiempos y espacialidades diferentes, y con ello el tipo de tensiones políticas entre ambas. El ejemplo más claro quizás es la elección de Trump en los EUA ¿si el Estado no importara, por qué tanta atención a quien asumiera la representación estatal? Pero la respuesta también se halla implícita en la crisis del 2008, donde la especulación financiera llevó a la debacle de la economía mundial, y tuvo que ser el Estado, como nos dice Harvey (2010), quien con más de 600 000 millones de dólares pusiera en marcha nuevamente la circulación del capital.

¿Significa esto que el Estado está alineado con el capital y no con el pueblo? Es precisamente lo que intentaremos dilucidar porque a partir de ello podemos dar cuenta de por qué el capital latinoamericano encuentra las posibilidades apropiadas para su reproducción en relación al capitalismo como sistema mundo. Mismas que se concretizan en la mercantilización de la cultura de los pueblos indígenas, sin dejar de lado procesos de despojo a las comunidades ¿Por qué de esa necesidad? Será el segundo momento a investigar, para en un tercero y en base a los puntos anteriores analizar las consecuencias que dicha producción espacial del capital conlleva a los pueblos indígenas.

2.1 Naturaleza y forma del Estado capitalista contemporáneo

En la interpretación que hace Henri Lefebvre acerca de la vida cotidiana en la modernidad capitalista y de la cual se despliega la triada secuencial: *Hegel, Marx, Nietzsche*, la cual da título al texto en mención, apenas en la primera página se vislumbra el momento específico del Estado en la configuración del mundo capitalista:

“El mundo moderno es hegeliano. En efecto Hegel elaboró y llevó hasta sus últimas consecuencias la teoría política del Estado-nación. Afirmó la realidad y el valor supremo del Estado... admitiendo incluso como cierto que las naciones y los Estados-naciones no son otra cosa que fachadas y tapaderas que ocultan realidades capitalistas de mayor amplitud (mercado mundial, multinacionales), esas fachadas y esas tapaderas no dejan de ser una realidad: en vez de fines, instrumentos y marcos eficaces” (Lefebvre, 2010: 6).

Que el mundo moderno tenga que ser por fuerza enraizado con el Estado-nación es algo bien sabido hasta en los apologetos neoliberales, basta recordar el advenimiento de los mismos y la necesidad de ese movimiento en la realidad moderna, pues como dirá Saskia Sassen en *Territorio autoridad y de derechos* (2010): el nacimiento de los movimientos de las relaciones sociales a escala global con la llegada de la modernidad definió también la necesidad de los Estados como articuladores de lógicas económicas y militares. La interpretación de Lefebvre sin embargo apunta dos matizaciones específicas, por un lado, al entendimiento del Estado-nación en sí, por el otro, la adjetivación de fachada del Estado en torno a la lógica económica. Desde el primer aspecto nos es útil partir de la definición que hace el marxista argentino Eduardo Sartelli en función a que una definición acorde y sintética del Estado-nación es la de ser designado como: “una institución construida a partir de determinadas relaciones sociales” (Sartelli, 2015:379), o lo mismo en palabras de Dussel cuando en sus *20 tesis de política* (2010) define al Estado como una forma de organización social. Ahora bien, ¿cómo debería ser esa lógica de organización social? Para Lefebvre la respuesta es que el Estado en vez de un fin en sí mismo (lo cual lo deduce del entendimiento de Hegel de que el Estado es el punto culminante de la civilización) deberá ser una mediación, con instrumentos y marcos eficaces para la organización de lo civil. Y esto porque si bien el Estado es una organización social como lo menciona Dussel y Sartelli, el

Estado hasta ahora preponderante es una organización con caracteres específicos que encontraríamos en torno a relaciones de dominación.

En efecto, para Hegel el Estado es un ente de unificación entre lo real y lo racional, aquello que en su *Filosofía del derecho* aparece adscrito a “lo racional es real/ lo real es racional”, donde lo real no tanto refiere a la realidad en sí, sino más bien a la realeza, al poder jerárquico y la aristocracia, de manera que el Estado sea por ontología el punto máximo de realización de lo racional, es decir, lo más racional entre todo lo existente. Es quizás por tal razón que Benedict Anderson (2016) llega a insinuar que el Estado se pretende soberano en tanto que no ha cortado su cordón umbilical con la esfera religiosa.

Será en base a esta identificación que la articulación que Lefebvre hace es un tanto distinta pues para el autor francés el fin en sí mismo en la modernidad capitalista a diferencia de Hegel, no es el Estado, sino por el contrario, el sistema económico. La fachada para Lefebvre es una representación de una forma de concebir la realidad, recordemos su análisis de las ciudades italianas en *La producción del espacio*, donde las fachadas de las viviendas representan una forma de relación social, una concepción determinada de lo que se tiene que hablar en función al fin del sujeto de su producción, un espacio concebido, representación del espacio, representación de las ideas dominantes, pero también en la fachada se ve lo llamativo y lo figurativo que en última instancia produce una especie de distorsión, donde lo representativo no despliega lo Real tal cual, y si, un imaginario que embellece lo Real. Así el Estado, para Lefebvre, representa la fachada del capitalismo, pues precisamente la lógica de tomar al Estado como un fin, a su vez designaría que lo que es bueno para el Estado es bueno para sus ciudadanos, enmascarando las relaciones sociales detentadas en la sociedad burguesa, es decir, Lefebvre utiliza la noción hegeliana para figurar la realidad del Estado-nación, esto es, en palabras del propio Marx que el Estado se caracteriza por ser una “relación de soberanía y dependencia”, definición que podemos encontrar en el libro III de *El capital*:

“en todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos... donde encontramos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura

social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso” (Marx, 2014, III: 25).

Ahora bien, para llegar al entendimiento de esta naturaleza del Estado, primero tenemos que entender cómo funciona el mismo. Por ello la cuestión es ¿Cómo se lleva a cabo lo analizado por Lefebvre en torno a la concepción de Estado como fachada del capital? Quizá una de las pistas la podemos encontrar en los textos tempranos del joven Marx, aquel que ha sido tachado de liberal.

El artículo denominado *En defensa de los ladrones de leña* publicado en el año 1842 en *La gaceta renana* va a ser quizás la primera incursión de Marx en la cuestión de lo político, la segunda vez que se decanta a analizar esta temática va a ser en el año de 1843 con *La crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Por de pronto veamos lo que enuncia Marx acerca del Estado en el texto mencionado.

1820 -1840 marca una época donde la sociedad política alemana todavía está anclada a un régimen absolutista o feudal, como suele denominarse, pero con las intenciones de convertirse en un Estado moderno. La representación de dicha transición será una faceta de aquello que casi 20 años más tarde Marx denominará la acumulación originaria, incentivada, a partir del Estado moderno. Veamos.

En los artículos referidos al robo de leña Marx pone en cuestión la posición que ha tomado la asamblea renana al considerar la recolección del ramaje caído en los territorios renanos como un delito; en una época donde los habitantes de las comunidades rurales recolectan la leña caída para poder calentar sus hogares y poderse proteger ante el inminente frío que se vive en Renania, la asamblea renana determina que: resulta evidente que la sustracción de leña suelta o la recolección de ramaje caído y seco se encuentra subsumido también en la rúbrica “robo” y castigado en consecuencia, en la misma medida que la sustracción de árboles en pie (Marx: Bensaid, 2015: 20). Ante tal situación el análisis que lleva Marx dará cuenta de que lo que está en juego es que: las costumbres para la reproducción de la vida en función de solventar la contingencia invernal, “los derechos consuetudinarios” en los términos que utiliza el joven Marx, pasan a ser mediante la imposición de leyes emitidas

por el Estado: un delito contra la propiedad privada, pues las ramas tiradas que recogen los habitantes son pertenecientes a los árboles que se encontrarían en áreas territoriales que pertenecen a propietarios privados, es decir, lo que Marx está poniendo en cuestión es que con el Estado moderno emerge una tensión entre dos derechos, por un lado, el derecho consuetudinario, y por el otro, el derecho privado, y que ante la posición optada por el Estado a favor del derecho privado, el Estado se convierte así en un ente decisivo en torno a desestructurar la capacidad de decidir sobre la vida, es decir, el Estado y lo político se hallan ligados de manera inmanente, y la posibilidad de emancipación de lo político tendrá que pasar por ese cerco que es el Estado. La elaboración de mapas, que delimitan territorios, precisamente es la configuración de este mundo moderno, la frontera posibilitando su reproducción. Lo que devendría a que si el Estado es ente decisivo en torno a los espacios de la propiedad privada, este último disputará los órdenes de socialidad de la *vida cotidiana*, para utilizar la terminología de Lukács, para anclarlos a su proyecto. ¿Por qué?

La realización del ser cómo corporalidad viviente sólo deviene en cuanto éste satisface sus necesidades fisiológicas, mentales o de cualquier índole, mismas que sólo pueden ser posibilitadas, a partir de la producción de valores de uso, puesto que en su consumo se da la concretización de satisfacer las necesidades que demanda el sujeto humano, condición ontológica del ser en el devenir de su reproducción social, esta procesualidad a lo largo de la historia ha devenido en distintas formas de llevarla a cabo, desembocando en la diversidad de pautas socioculturales en la producción de la vida, muchas de las cuales están basadas en formas comunitarias, en referencia a ello es que si el capital se basa en la propiedad privada, dichas formas le resultan indigestas a su proyecto, por tanto el Estado como organizador de las relaciones de soberanía y dependencia disputa tales formas a fin de que se vean mediadas por la propiedad privada, esto es, que en la sociedad moderna el hombre y la mujer se hallan en la imposibilidad de elegir la mejor manera de producir para conllevar una reproducción social adecuada, pero no por inviabilidad de las condiciones existentes, sino por la imposibilidad ficticia que emerge del Estado, al constituir el acceso a los medios de producción en torno a la propiedad privada, precisamente porque el hombre

y la mujer en la sociedad moderna se hallan en la inversión de la máxima kantiana acerca de que el sujeto sea la finalidad en sí y no un medio de otra finalidad, por tanto, los sujetos pasan a ser de una finalidad en sí, a ser la mediación para una finalidad distinta que se funda en el Estado, lo que veíamos precisamente con Lefebvre. En síntesis, tenemos entonces que el Estado alienta la propiedad privada.

Sabemos que el Estado moderno se concretiza en torno a la representación de una comunidad, pero no en los términos de una nación cultural, sino de una nación política, lo cual se traduce que a quien representa son ciudadanos de dicha entidad, al tiempo que adscribe derechos en torno al actuar de los mismos dentro de la comunidad.

En este sentido, en el seno del análisis efectuado por Marx, se da cuenta de una especie de falsificación de dicha entidad que se pretende comunitaria, pues precisamente porque el Estado se corresponde con la propiedad privada es que los no propietarios privados con mayúsculas, es decir, los no burgueses, se hallaran afectados por la legislación tomada, y siéndoles cortada una costumbre importante en el devenir de la reproducción de su vida, un Estado que mantiene en estado de contingencia permanente a sus ciudadanos en vista de que dicho Estado representa los intereses de la propiedad privada, de una clase social en el poder, y no los derechos de sus ciudadanos, es un Estado que se amputa sus partes por sí mismo: “De este modo, los intereses de la propiedad privada amenazan tanto la independencia de los tribunales como la libertad y la seguridad de los ciudadanos. Lejos, pues, de tener en cuenta las circunstancias perjudiciales de las medidas adoptadas de cara a la seguridad de los ciudadanos, se considera dicha seguridad como un perjuicio de primer orden (ibíd.), de allí que dicho Estado concretiza una “comunidad ilusoria”, como denominara el propio Marx años más tarde en conjunción con Engels en el manuscrito dirigido a Feuerbach dentro de la *Ideología Alemana*. Será precisamente en este sentido que el estudioso de relaciones internacionales y del nacionalismo, Benedict Anderson, defina el devenir de dicha comunidad como imaginada en tanto que: independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal (Anderson, 2016: 25). Pero la cuestión aquí es que, como decía Lefebvre, el Estado es muy real, lo que significa

que en lo ideológico que puede parecer esa comunidad ilusoria, la misma tiene una consolidación concreta como forma representativa, aquella que Rousseau designó como voluntad general, la permanencia de un bien común sobre la individualidad, en efecto el Estado moderno se concretiza porque su ideología es útil, la cuestión es, como se vuelve fáctica dicha utilidad.

Dicha configuración en que la sociedad detenta el consenso acerca del Estado moderno con todo y estas amputaciones es a través de que las relaciones sociales que emite el Estado sean aceptadas por los ciudadanos, y como enuncia Marx la forma de patentar este acuerdo, esa relación entre Estado y sociedad, es con la designación de leyes jurídicas que emiten derechos igualitarios hacia todos los integrantes de la comunidad, siendo dichos derechos expresión de unión entre individuos independientes, propietarios privados, y, sin embargo esos mismos derechos son lo que definen la comunidad ilusoria.

Presamente dirá Gramsci, acerca de los derechos ejecutados por el Estado moderno:

“el derecho no expresa toda la sociedad (para lo cual los violadores del derecho serían seres antisociales por naturaleza o disminuidos psíquicos), sino la clase dirigente, que impone a toda la sociedad las normas de conducta que están más ligadas a su razón de ser y a su desarrollo” (Gramsci, 2009:176).

O como dirá Giorgio Agamben (1998), el derecho es en última instancia la voluntad racionalizada de los vencedores. Por tanto, el que el Estado se rebaje al status de la propiedad privada no demuestra que la propiedad privada tenga una facultad de poder sublime que haga que el Estado se subsuma a ella, por el contrario como enuncia Marx en el texto *En defensa de los ladrones de leña*, dicho movimiento expresa la naturalidad del Estado moderno en pro de que este representa no el Estado consumado y real que debería representar a la sociedad, sino, por el contrario, el movimiento detenta que el Estado moderno nace con la burguesía, y los derechos y legislaciones emitidas son las del sujeto de su producción. En este punto hemos de toparnos con un nodo importante que corresponde a aquello que Althusser ya se preguntaba en la década de los setenta y que corresponde a la pregunta ¿el Estado es un instrumento de la clase hegemónica o está separado de ella? Es claro que si tomamos en cuenta que el Estado impulsa la lógica del derecho de la

propiedad privada dicha entidad se corresponde con la lógica del capital y por tanto es un instrumento de la misma, a partir del sentido de instrumentalidad es que llega a decir Althusser que el Estado se configura como una maquina no ligada ontológicamente a la sociedad civil, es decir, la sociedad burguesa. En consecuencia dicha entidad estatal se halla en la imposibilidad de un despliegue político por sí misma, esto es, para Althusser el Estado es un instrumento neutral dentro de la sociedad y por tanto otras clases pueden llegar a manejarlo también, así la política desplegada por el Estado dependería de la clase que lo maneja. En efecto, el Estado moderno tiene que detentar una separación en torno a la sociedad civil o burguesa, pues en ese movimiento se asienta la cuestión de su soberanía y de construcción de comunidad nacional, o lo que es lo mismo, aquí se concretiza el Estado representativo como poder público. Ese es precisamente el punto nodal, dado que el Estado como nación política no está adherido a una forma de reproducción social en particular como la de la burguesía, sino bajo condiciones de racionalidad y contrato. Situación que encuentra su contraparte en las sociedades no capitalistas donde efectivamente el Estado estaba ligado a la sociedad civil en términos jerárquicos, así era claro que el poder lo detentaban el señor feudal o el esclavista.

Nos encontramos por tanto ante la concretización de las abstracciones como forma de dominación hacia los sujetos en el mundo moderno. En efecto, el Estado se abstrae, se disocia de la sociedad civil, y produce la abstracción de ciudadanía, configuración a través de la cual los sujetos forman una comunidad ilusoria mas no irreal, pero constructora de la organización política, a partir de los derechos de ciudadanía. Es decir, la separación está dada porque la soberanía se rige en torno a lo representativo. ¿Significa esto que, como dice Althusser, el Estado es una institución neutral al separarse de la sociedad burguesa, entiéndase sociedad civil? Ya hemos visto que no, que el Estado reproduce las necesidades de la propiedad privada ¿entonces como entendemos dicha contradicción?

Veamos un fragmento de Marx, muy conocido *Sobre la cuestión judía*, donde quizás encontremos otra pista:

“Ante todo, el hecho de que los derechos humanos, los derechos del hombre, a diferencia de los derechos del ciudadano, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad” (Marx, 2015: 76)

¿Por qué hay esta distinción entre derechos del hombre y derechos del ciudadano? Para Marx, la respuesta se halla ante todo en la naturalización de las relaciones capitalistas por parte de la sociedad burguesa como enfatizará en *El capital*, si esto es así, para el joven Marx también el hombre que produce esas relaciones sociales corresponderá al hombre natural, es decir, la figura de sujeto social por naturaleza deviene en la forma del burgués, pero como el Estado no puede presentarse como burgués se deslinda de dicha figura y se presenta como entidad separada de la sociedad civil al tiempo que valida la concreción de un sujeto político, a partir del cual todo sujeto puede y debe accionar, esto es, se verifica en la constitución de ser ciudadano, como consecuencia se halla la fragmentación del sujeto en dos formas, una reduccionista, donde el hombre es la figura del burgués, y la otra generalista e ilusoria, pues el ciudadano será abstracto y no real porque el Estado moderno no es la emancipación del hombre y la mujer, sino, por el contrario, es la consolidación de los postulados burgueses, y aunque se presente como separada una de otra, esta presentación de universalidad en el sujeto político es la fachada, como dirá Lefebvre, del sujeto burgués. Algo ya implícito en *Sobre la cuestión judía*:

“El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, la cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir como propiedad privada como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado sólo existe sobre estas premisas, solo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos” (Marx, 2015:66).

Por tanto la separación dictaminada por Althusser y de la cual ahora hace eco Marx, encuentra su resolución en una necesidad dada por la realidad. De dicha separación por tanto devendrá la posibilidad de un universal representativo del pueblo. La inversión se hace necesaria. Pero también en tal movimiento es que incide en la emisión de una forma

organización, a partir de los derechos, el Estado detenta el accionar y los límites del accionar del sujeto en tanto a las necesidades del capital. Esto es, que el momento de anclaje al mundo capitalista queda ensombrecido tras bambalinas en el momento de la inversión, que se traduce en teatralidad de una comunidad afín a los intereses de sus ciudadanos.

Como nos va a decir Antoine Artous: “es, pues, una ilusión creer que el Estado determina, cuando es éste el que está determinado por la propiedad privada; con todo, es aquel el que actualiza las condiciones de su existencia de esta última, el que le da existencia al romper ciertas formas sociales... [Lo que indica] simplemente que Marx conoce la eficacia de la política” (Artous, 2016:64), por tanto, “la mentira de que El Estado es el interés del pueblo o que el pueblo es el interés del Estado... se pondrá de manifiesto en el contenido” (Marx, cit., en Gandarilla, 2012:142)

Y es que, efectivamente, el Estado se vuelve instrumento, como dirá Althusser pero no neutral sino ligado al capital sólo que dicho proceder se concretiza de forma espectral, ya que dicha institución en la época moderna es la institución de la política burguesa, con sus formas organizacionales, pautas y ritmos de vida acordes a los del capital. Su función es la reproducción del capitalismo, con y a pesar de las figuras que sean las representativas en el poder. Lo que significa que el Estado no actúa solamente cuando las cosas van mal en la economía, sino que las relaciones cotidianas en el capitalismo se hallan posibilitadas en torno a la ejecución organizacional del Estado, por ejemplo, partiendo del trabajador “libre” y de las relaciones mercantiles de explotación, que parten de la especificidad del derecho moderno, del derecho igual para todos los ciudadanos, y es que “el mercado no tiene solamente una dimensión horizontal de puesta en relación de los intercambios privados. Supone una dimensión vertical: la del Estado soberano que procede a acuñar moneda y a garantizarla” (Artous, 2016: 30). Así, en cuanto a la valorización del valor, esto es, la extracción de plusvalía, la producción de excedente, no se presenta como explotación para la sociedad moderna, dado que en la esfera de la circulación, la esfera del contrato, entre productores y dueños de los medios de producción, ambos se presentan como propietarios de sus mercancías, es decir, la relación salarial está dada en términos de ciudadanía con ambas personificaciones portadoras de los mismos derechos, se presentan libres e iguales,

“deben presentarse como propietarios privados, esta relación jurídica, cuya forma es el contrato, es una relación entre voluntades en las que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma” (Marx, 2014: 103). Y en tanto que el salario es definido por la lucha de clases, el Estado aparece como actor para legislar aquello que decía Marx “entre derechos iguales decide la fuerza”, y por tanto la relación salarial tiende a ser referente a una rentabilidad del capital. Es por esta razón que el Estado-nación moderno tiene forma y naturaleza capitalista, pues, como dice David Harvey, las mercancías no van solas al mercado:

“En el ámbito mercantil hay muchos problemas que inducen al Estado a ir mucho más allá del papel de un <vigilante nocturno> como guardián de la propiedad privada y de los derechos individuales. Para empezar está el problema de la provisión de bienes y servicios colectivos y públicos (tales como carreteras y autovías, puertos y aeropuertos, agua y alcantarillado, educación y sanidad). El campo de las infraestructuras es muy vasto y el Estado debe implicarse necesariamente, bien en la producción directa o en la subcontratación y regulación de la provisión de bienes. Además el propio aparato estatal debe ocuparse, no solo de administrar, sino de asegurar las instituciones que tiene que proteger (de ahí la creación de cuerpos militares y policiales, y la financiarización de sus actividades mediante los impuestos)” (Harvey, 2014: 57).

Pero la relación de separación entre la sociedad civil y el Estado o la sociedad política halla sentido en tanto que la instrumentalidad espectral queda más allá de la tensión en las luchas de clases (que es una posibilidad del Estado pero no la totalidad del mismo) en el nivel vertical entre opresores y oprimidos, como dirá Gramsci, sino también es una separación para las pugnas en la horizontalidad de las mismas, esto es, entre los antagonismos de los capitales. El despliegue por tanto de la comunidad a partir de los derechos se vuelve fundamental y la figura del derecho despliega el poder político del Estado:

“El Estado en cuanto es la misma sociedad ordenada, es soberano. No puede tener límites jurídicos; no puede tener límites en los derechos públicos subjetivos, ni puede decirse que se auto limita. El derecho positivo no puede ser límite del Estado ya que puede ser modificado en cualquier momento por el Estado mismo en nombre de nuevas exigencias sociales” (Gramsci, 2009:159).

Esto es algo que ya recalcamos con Agamben con el énfasis de que el derecho es la voluntad racionalizada de los vencedores, pero que quizá encontraría correspondencia también con

Hobbes en tanto su teoría imperativa del derecho, acerca de que en “los Estados... aquellos que tienen la suprema autoridad pueden hacer lo que les plazca” (Hobbes, 1984:103). Aunque, como veremos, esa afirmación se configuraría un tanto relativa al contexto histórico geográfico. El Estado moderno por tanto se realiza en la inversión, inversión que, como dice Marx hace que se sienta Estado, a partir, claro está, del derecho, pues será no sólo en los momentos de crisis sino en la vida cotidiana donde el Estado se puede desplazar en función de la necesidad del capital en estado de excepción, la cual según los juristas, constituiría por tanto el equilibrio entre el derecho público y el derecho político. Eso es realmente lo que significa la enunciación ya citada de Agamben, y que se traduce con lo que Marx ya veía en 1842 acerca de la posibilidad de que el Estado se ampute a sí mismo, siendo dichas facultades la instrumentalidad espectral por excelencia del Estado moderno.

En tal sentido, la constitución de lo político como decisión sobre la vida, y que se halla mediada por la producción de los objetos satisfactorios de la necesidad del sujeto, se ve fraguada en torno a una figura que está destinada precisamente a conllevar las mejores decisiones para la reproducción de sus ciudadanos, y que, por el contrario, para los ciudadanos que no cuentan con propiedad privada significa que se vean envueltos en la imposibilidad mínima de su reproducción fisiológica, pues precisamente en el contexto que trabaja Marx *En defensa de los ladrones de leña*, con los cercamientos de tierras por la asamblea renana, junto con todo tipo de recursos naturales dentro de las mismas (ello durante el siglo XVII, pero que seguimos viendo en el presente con procesos como la acumulación originaria), es que el Estado rompe las identidades y pautas culturales de toda una forma de reproducción de la vida, y es que como dice Marx en el mismo texto: “Así, mediante la recolección, la clase más baja de la sociedad aborda el producto del poder elemental de la naturaleza y lo ordena”, ¡La ejecución de lo político!, las consecuencias de la propiedad privada son las siguientes: “Es posible aclarar todo esto fácilmente con ayuda de un ejemplo: el de los conventos. Fueron suprimidos, se secularizaron sus bienes, y éste fue un acto de justicia. Sin embargo, no se propuso ningún recurso positivo para remplazar el apoyo contingente que recibían los pobres en los conventos. Al hacer de la propiedad de los bienes comunales una propiedad privada, si bien se indemnizó a los religiosos, no se

indemnizó a los pobres que vivían de los conventos. Por el contrario se les impuso un nuevo límite y se los privó de un antiguo derecho” (Ibíd.), puesto que, como analizara Marx en el capítulo XXIV de *El capital* referente a la acumulación originaria, dicho proceso de cercamientos y despojo, y anulación de costumbres, es inminente para que la sociedad pase a concretizar, por un lado; sujetos con fuerza de trabajo libre y por el otro; sujetos dueños de los medios de producción, constituyendo no sólo la conformación de clases, sino reproduciendo las relaciones de producción capitalista, por medio de la repetición del proceso una y otra vez como condición necesaria en la existencia del capitalismo.

Como nos dice José Chasin:

“Marx concibe la naturaleza de la fuerza política como fuerza social pervertida y usurpada, socialmente activada como alienación por debilidades y carencias intrínsecas a las formaciones sociales contradictorias, pues todavía estas se hallan insuficientemente desarrolladas y, en consecuencia, incapaces de autorregulación social. En estas formaciones, por la hilera de los sucesivos sistemas sociales, cuanto más el Estado se entifica real y verdaderamente, tanto más contradictorio con relación a la sociedad civil y al desarrollo de las individualidades que la integran” (Chasin, 2015:72)

Ahora bien, si esto es así ¿cómo procede el Estado capitalista para que la representación universal a través de los derechos que enuncia sea verídica? Va a ser con Gramsci que encontramos la respuesta precisamente en la noción de hegemonía:

“el ejercicio normal de la hegemonía en el terreno que ya ha vuelto clásico del régimen parlamentario, se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso que se equilibran diversamente sin que la fuerza domine demasiado al consenso, incluso tratando de obtener que la fuerza parezca apoyada en el consenso de la mayoría expresado por los órganos de la opinión pública – periódicos y asociaciones – los cuales, por lo tanto, en ciertas ocasiones son multiplicados artificiosamente” (Gramsci, 2009:37).

Es precisamente en este sentido que para que la reproducción de las relaciones de producción capitalistas sea efectiva el Estado se halla en la posición de producir hegemonía, de ser vislumbrado con una fachada distinta a su adhesión a las relaciones económicas, al tiempo que patente como necesarios y verídicos los derechos impuestos. Y sin embargo, la hegemonía no puede reducirse a la condición ideológica como muchos autores confirman, por el contrario, Gramsci hace precisión que la hegemonía también constituye la

satisfacción de demandas de los subalternos, porque la hegemonía para obtener consenso necesita esa validación del subalterno, lo que nos incita a llevar al análisis lo ya mencionado en el primer capítulo de que el sujeto no sólo es subjetivado, sino que tiene en su constitución misma el ser productor de las relaciones sociales dadas:

“el hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forme un equilibrio de compromiso, es decir que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica” (Gramsci, 2009: 55).

Claro que el movimiento de los subalternos también está en función a su relación con el capital, por tanto el movimiento de la reproducción de las relaciones de producción burguesa puede tender a producir estas implicaciones, en el momento que revoluciona sus órdenes de socialidad, lo que vigencia lo ya enunciado en *el Manifiesto Comunista*:

“la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello, todas las relaciones sociales” (Marx, 2015:120).

Y esto porque, como nos dice Doménico Losurdo (2010): la decadencia ideológica de la burguesía tiene que hacer dinámica la constitución de hegemonía, por el contrario se ve tentada a actuar con “hipocresía premeditada”. Ahora bien, si la hegemonía es condición de reproducción del Estado moderno y con él, de la reproducción de la sociedad capitalista, queda por ver como materializa dicha espacialidad.

En cuanto el Estado produce un sujeto fragmentado entre el hombre natural y el hombre político, a la vez también se constituye la sociedad civil y la sociedad política, por tanto el Estado en su totalidad: sociedad política y sociedad civil, efectivizará coerción y hegemonía a lo largo y ancho del mismo. Lo que quiere decir que, al igual que la sociedad política reprime, la sociedad civil también lo hará, esto lo podemos encontrar de alguna manera formulado en el propio Marx, en *Sobre la cuestión judía* enmarca la coerción dentro de la sociedad civil, yendo más allá de su procesualidad dentro de la sociedad política:

“el Estado político consumado es, por esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta pertenecen en pie al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades de esta” (Marx, pp. 67, 2015).

Como enuncia Dal Maso esta concepción del Estado encuentra su concretización en Gramsci con la definición del Estado integral:

“El concepto hace referencia a una característica distintiva de los Estados occidentales modernos: la búsqueda de una “base de masas”, en una sociedad de masas. Asimismo, permite establecer una relación “orgánica” entre sociedad política y sociedad civil. Asociada con frecuencia la primera con la dominación y la segunda con el consenso, la categoría de Estado integral plantea una unidad en la que ambos aspectos son indivisibles y no pueden ser ubicados unilateralmente en uno de los dos polos: la sociedad política también incluye el consenso y la sociedad civil, la represión” (Dal Maso, 2016: 64).

Esta concepción del Estado integral además reitera que la separación del Estado de la sociedad civil sólo es una presentación del mismo para la necesidad de su reproducción, pero que en la otra cara del movimiento el Estado está fundado en base a la sociedad civil, como expresión representativa, pero también como eje coercitivo de su hegemonía. ¿Contradicción? Quizás sí, pero como toda realidad dialéctica esta se disuelve aparentemente en la síntesis del funcionamiento de la sociedad burguesa. Este enlazamiento espectral con la sociedad civil le permite a la vez como ya se mencionó el que la sociedad civil reprime, lo cual se puede expresar con el despliegue de un *status quo* de lo que debe pertenecer al orden social, con las pautas y comportamientos de lo moderno capitalista, es por ello que la sociedad política y su instrumento de regulación de seguridad no está presente en todos los espacios de la vida cotidiana, nos encontramos por tanto en el punto nodal del despliegue de la hegemonía por parte del capitalismo, a través del aparato estatal, que se vuelve plural y entonces es que se despliega en organismos institucionales como la escuela, la religión, las comunicaciones, y la cultura, así es que podemos entender también la función de policía con que cuenta la sociedad burguesa:

“¿Qué es la policía? Sin duda, no es sólo la organización oficial, reconocida y habilitada jurídicamente para la función de la seguridad pública, como se entiende habitualmente. Este organismo es el núcleo central y formalmente responsable, de la “policía”, que es en realidad una organización mucho más vasta, en la cual,

directa o indirectamente, con vínculos más o menos precisos y terminados, permanentes u ocasionales, participa una gran parte de la población del Estado” (Gramsci, 2009: 303).

Tales dispositivos, representaciones del espacio, engloban las relaciones de poder, el disciplinamiento, la forma de ver el mundo y de significarlo, la construcción hegemónica, de allí que como dice Lefebvre: “La vista y la visión, figuras clásicas que en la tradición occidental personificaban lo inteligible, se vuelven tramposas: permiten en el espacio social la simulación de la diversidad, el simulacro de la explicación inteligible, esto es, la transparencia” (Lefebvre, 2013: 132). Para finalizar el análisis, es pertinente decir que la hegemonía no puede reducirse a la coerción hacia abajo, y al consenso de abajo hacia arriba, puesto que el proyecto de clase debe ser no sólo aceptado por los subalternos con la noción de universalidad, el consenso hacia lo estatal también viene dado por la clase dominante que está en coordinación con que las políticas desplegadas son la más benéficas para la reproducción del capital, en correspondencia cualquier negación al sistema es reprimida.

Con la posibilidad de emitir derechos y hacerlos excepción cuando es necesario, el Estado se vuelve articulador de la económica capitalista, pero de esta razón es que si en un principio se entiende el Estado moderno como democrático con todas las significaciones que ello lleva, la excepción permite a su vez ir más allá, convirtiéndose en un régimen político como el fascismo y el nazismo, *el estado totalitario* al que aludiera Horkheimer, en el nombre de la modernidad y del progreso, el Estado como representación de la ciudadanía, la fachada de la que veíamos en un principio nos hablaba Lefebvre, es quizás por ello que Gramsci determinó lo siguiente:

“Las supeestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna. Así como en esta ocurriría que un encarnizado ataque de la artillería parecería haber destruido todo el sistema defensivo adversario, mas solo había destruido la superficie externa y en el momento del ataque y del avance los asaltantes se encontraban frente a una línea defensiva todavía eficiente, así ocurre lo mismo en las grandes crisis económicas”(Gramsci, 2009: 94).

En razón de ello es que no sólo se encuentra en juego una crítica a los fetichismos, dado que el mundo de la vida se encuentra dominado por abstracciones, sino que en dicho

momento lo que se halla en juego es que en la consideración de la democracia u otro régimen político está anclado el problema de la autoconstrucción del sujeto, es decir que como enuncia José Gandarilla (2012), lo que se vislumbra es la acomodación entre el Estado político y el Estado no político, apuntando así que en la separación entre sociedad política y sociedad civil, es decir, dentro de la articulación representativa, existe de cierta forma el fundamento del ser, entre los que son seres humanos y los que no.

Concluiremos este apartado teórico con aquello que ya mencionó Tronti, la gran política, entiéndase el deseo de la libertad, tiene la última palabra.

2.2. Inserción de América Latina en la reproducción del capitalismo contemporáneo

En uno de sus últimos trabajos el economista egipcio Samir Amín nos dice que: “el capitalismo es uno solo e indivisible”, tal enunciación de entrada designa una determinada colocación en cuanto al entendimiento del capitalismo contemporáneo, precisamente la que detenta el título del libro *La ley del valor mundializada* (2011), donde se halla la enunciación a la que hacemos referencia, colocación que bien puede relacionarse con aquella de Ellen Meiksins Wood en su artículo *El capitalismo universal*:

“estamos viviendo en un momento en el que por primera vez el capitalismo se ha convertido en un sistema verdaderamente universal. Es universal no solo en el sentido de que es global, y no solo en el sentido de que todo sujeto económico en el mundo de hoy, hasta los que viven en la periferia más lejana de la economía capitalista, están obrando de acuerdo a la lógica del capitalismo. El capitalismo es también universal en el sentido de que su lógica –la lógica de la acumulación, la mercantilización, la maximización de las ganancias, la competencia- ha penetrado virtualmente en todos los aspectos de la vida humana y de la naturaleza misma”(Wood, en Musto, 2016:294)

Dichas interpretaciones lo primero que nos hacen recordar es al *Manifiesto comunista*, particularmente a aquellas páginas donde parece Marx halagar todas las virtudes de la burguesía, pero que a nuestro entender pretenden, más que un halago, la posibilidad de lo que puede llegar a ser la ejecución enraizada en la praxis humana, pero veamos la enunciación de Marx y Engels, y prosigamos con la cuestión del despliegue del capitalismo en el siglo XXI:

“Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas por industrias que ya no emplean materias primas del lugar, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no solo se consumen en el propio país, sino en todas partes del globo. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones” (Marx y Engels, 2015:120).

Parecería que la enunciación de Marx en *el Manifiesto Comunista* es la misma que la de Amín y la de Wood en torno a una totalización absoluta del capital, y sin embargo no es así. Será precisamente en el inicio de *El capital* cuando quede matizado este aspecto: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un <enorme cumulo de mercancías> y la mercancía individual: como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 2015:280). Si la sociedad dominante es el capitalismo, su mundo se despliega, se presenta como un mundo de mercancías por todos lados. La cuestión aquí es que como enfatiza Harvey (2014), “presentarse” es una representación, lo superficial, con lo cual se deduce que hay algo que yace bajo esa presentación y que vendría a ser el desarrollo desigual que se despliega dentro de dicho sistema económico, como también espacialidades y temporalidades distintas al mismo, en este sentido es que se deriva la imposibilidad de lo absoluto del capital, y por el contrario el despliegue del capital se torna, eso sí, hegemónico.

Es por ello que las tesis tanto de Samir Amín como de Wood deberían ponerse en duda, lo que no quita que efectivamente como nos dice la cita de Marx: el capital en nuestra contemporaneidad se despliega de forma imponente en el globo terráqueo, esto es, de forma hegemónica, no totalmente absoluta (recordemos la cuestión de sujeto, en tanto a la sujeción y la producción), he allí la razón de que nos encontramos resistencias y formas de producción diferentes a las del capitalismo como es la reproducción social de los pueblos indígenas en America Latina.

Ahora bien, en su despliegue dentro del siglo XXI el capitalismo es en efecto “uno solo” e “indivisible” en su esencia, como nos dice Samir Amín, las lógicas de reproducción del

mismo son iguales para todo el orbe, lo mismo hay pobres y multimillonarios en Egipto, India, China y México que en EUA, Inglaterra o Francia, pero el que las lógicas sean las mismas no significa a su vez que las formas de reproducir dichas lógicas sean iguales. Tal cuestión es muy importante ya que la de América Latina es una economía dependiente, y por tanto la forma en que el Estado intervenga será de acuerdo a dicha lógica.

La cuestión aquí se vuelve crucial, porque si, como hemos visto en el capítulo anterior, el capitalismo en su fase neoliberal ha buscado la mercantilización de valores de uso que no eran mercantilizados anteriormente, ello tiene una razón de ser, así como tiene una razón de ser que en América Latina uno de esos lugares de valorización del valor se halle anclado a la cultura, porque no es casual que en lugar de mercantilizar otro tipo de bienes se prefiera mercantilizar la cultura, así como tampoco es condición del azar que los procesos de acumulación originaria sigan siendo pertinentes, ello en el marco de *elogio a la diversidad* por parte del capitalismo. Por tanto, es pertinente analizar por qué el capital mediante la acumulación expolia la vida en torno a dichas formas y en tal movimiento es que encontraremos porque el Estado ha procedido con lógicas multiculturales en América Latina.

2.2.1 Preámbulos: ¿Cómo procede el capital?

Es un hecho que, como decía Marx, el capital no sólo deviene en la relación de clases dentro de la esfera de producción como ya enunciará en el Libro II de su obra magna *El capital: Crítica de la economía política*:

“En cuanto valor que se valoriza, el capital no encierra solamente relaciones de clase, un determinado carácter social, basado en la existencia del trabajo como trabajo asalariado. Es un movimiento, un proceso cíclico a través de diversos estadios... Por tanto, solo puede concebirse como movimiento y no como cosa en reposo... el valor recorre aquí formas diversas, movimientos diversos, en los que se conserva y al mismo tiempo se valoriza, se incrementa” (Marx, II, 2014:131).

Es decir, el capital debemos entenderlo como un proceso y no una cosa en sí, en tanto valorización del valor, el capital encuentra su punto nodal respecto a la extracción de plusvalía dentro de la esfera de producción del trabajo asalariado, misma que procede a ser posibilidad dado que hay una parte de la jornada laboral que el capitalista no le paga al

obrero, pero las ganancias del capital sólo llegan a concretizarse cuando se realiza la plusvalía, esto es, mediante la venta de mercancías. De ahí resulta que el proceso desborda, como dice Marx, la esfera de la producción, a la vez que la desborda en tanto que se deben de haber concretizado toda una serie de relaciones sociales impuestas a través de la forma Estado, como lo es la reproducción de clases, por ejemplo.

Pero lo que es una realidad es que en la extracción de plusvalía nos encontramos ante la esencia de como en el capitalismo se generan las ganancias reales, sin embargo, hemos de advertir que hay otras formas de extracción de ganancias que se dan mediante las rentas o la financiarización, pero lo importante aquí es que ese tipo de ganancias sólo es el devenir de una distribución de la masa global de plusvalor que se produce en torno a la explotación de la fuerza de trabajo, en este sentido el capitalismo no puede reproducirse sin la generación de plusvalía.

La llamada hoy globalización, es precisamente la expansión territorial de las relaciones de producción capitalistas a lo largo y ancho del orbe. Pero al tiempo que se da este despliegue del capitalismo, como nos enfatiza Neil Smith (2012), existe un “Desarrollo desigual” y, desarrollo, a diferencia de la economía neoclásica aquí no significa progreso, sino más bien “reproducción” diferenciada debido a los límites y posibilidades de los capitales en su despliegue. Es decir, “se podría sostener que la tendencia indica el momento universal que es inherente tanto al concepto de capital como a su acción, mientras que el encuentro con el límite está en el origen de la profunda heterogeneidad del capitalismo” (Mezzadra, 2016:128). Pero también tal acontecer emite que el proceso de valorización del valor al verse limitado por las condiciones dadas donde se despliega, tiende a la producción de sus propios espacios, o lo que es lo mismo, la búsqueda de producir las condiciones para su reproducción, a partir de las condiciones dadas, como llega a decir Henri Lefebvre:

“No solo el capitalismo se adueña del espacio preexistente, la Tierra, sino que tiende a producir el propio. Esto lo logra por y a través de la urbanización, bajo la presión del mercado mundial, al amparo de la ley de lo reproducible y de lo repetitivo, anulando las diferencias espacio-temporales, destruyendo la naturaleza y el tiempo natural... Es decir, esta expansión de la producción y de las fuerzas productivas se acompaña de una

reproducción de las relaciones de producción en la cual la ocupación entera del espacio preexistente y la producción de un nuevo espacio no pueden ser indiferentes” (Lefebvre, 2013:360).

Lo que significa que el espacio se convierte en una fuerza productiva dinámica del capital que le permite superar barreras en cuanto a su reproducción se refiere. Es en este encuadramiento que América Latina tiene una forma específica de desarrollo del capitalismo que podemos identificar a partir de dos patrones, el primero: devenido de las condiciones necesarias para la reproducción del sistema capitalista en el ambiente de la crisis épocal que vive, el segundo: de la condición de las relaciones de rentas tecnológicas por parte del norte global hacia las economías latinoamericanas.

2.2.2 La economía latinoamericana en torno a la ley general de acumulación capitalista y la crisis épocal del capitalismo

Las constantes crisis a lo largo de la historia del capitalismo son la perpetuación de su ser, puesto que, su racionalidad es su irracionalidad *per se*. La década de los noventa parecía marcar a lo Fukuyama el fin de la historia, el fin de la violencia, de las guerras, de la geografía, así como finalmente, la victoria del capitalismo y con ello la prosperidad de todos los pueblos.

La crisis de Asia en el 97, así como la de las empresas .COM en el año 2002, eran síntomas de la irracionalidad del capitalismo que sólo a los ojos de la burguesía habría cambiado. La crisis financiera del 2008 en este sentido, hizo palpable de manera brutal que el capitalismo es un sistema con constantes crisis, y con ello, en todo momento de su reproducción un proceso que violenta la reproducción social, donde es igual de violento la degradación y la pauperización de la clase trabajadora, así como, el enriquecimiento de la burguesía, ya que son parte de una totalidad concreta, productos y reproductores de un proceso. En el proceso de valorización, sin embargo hay una contradicción inminente al capital, contradicción que hace que entre más avance el capitalismo más se degrade el proceso de creación de valor en el proceso productivo, y con ello la disminución de la cuota de plusvalía, y que es precisamente la barrera que viene asediando al propio capital con mayor énfasis desde la década de los setenta.

En el capítulo XXIII de *El capital* Marx analiza la procesualidad de la ley general de acumulación capitalista en función a que ésta debe cumplirse si o si para la reproducción del mismo. En este sentido, la acumulación de capital es considerada como la repetición cíclica de la reinversión de plusvalía en una nueva producción dado que, de dicha forma se concretiza la concentración de capital y con ello la personificación de los capitalistas como lo que son. De tal forma que si un capitalista deja de lado la acumulación de capital, y en lugar de reinvertir parte de la plusvalía obtenida en el proceso de producción decide gastárselo en su consumo personal, llegará un tiempo en el que sus ganancias se agotarán y pasará de ser capitalista a ser asalariado. De allí la necesidad constante de la acumulación. Como ya se mencionó la acumulación, y con ello la reproducción del capitalismo, reitera una y otra vez las relaciones de producción, la contradicción capital-trabajo. La contradicción inmediata es que con dicho proceso, a la vez que los asalariados crean valor de la nada mediante el mecanismo de explotación, es decir, a la vez que crean el fondo para la posibilidad de acumulación del capitalista, por su parte los capitalistas concentran riqueza a partir de reiterar la explotación, por tanto, reiteran la degradación de vida a sus trabajadores infinidad de veces. En los términos de Marx:

“Esta ley determina una acumulación de miseria correspondiente a la acumulación de capital. Así pues la acumulación de riqueza en un polo es al mismo tiempo acumulación de miseria, tormento de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, es decir, en el lado que produce el producto propio como capital” (Marx, I.II, 2014:113).

Un proceso que expresa por un lado, a los que acceden a todo tipo de lujo, comprando barcos, automóviles, helicópteros, grandes piscinas, mansiones, así como viajes por todo el mundo; por el otro, la constante pauperización, degradación, pobreza, hambre, hacinamiento, problemas de salud que sufre la clase obrera. Pero hemos de advertir que con estas palabras, no hablamos de que el problema se halle en la distribución de los medios materiales existentes como podría pensarse al comparar ambos lados del proceso, por el contrario, más bien hablamos de que dichas antinomias son las condiciones intrínsecas en la reproducción del capitalismo puesto que, el mismo proceso que genera riqueza, a su vez, genera la degradación de la condición humana.

Pero, como al capitalista lo que le importa es sacar la mayor parte de plusvalía dentro de la jornada de trabajo, dado que ello permite una mayor acumulación, se ve obligado a concretizar una mayor explotación de sus asalariados, es decir, a expandir al máximo el tiempo de explotación. Este proceso se puede llevar a cabo extendiendo la jornada de trabajo, haciendo pertinente la producción de plusvalía absoluta en los términos de Marx (2014) El proceso, sin embargo, tiene un límite porque la energía de la fuerza de trabajo del sujeto tiende a agotarse en un momento determinado, a tal punto de poder llegar a morir, y con ello se terminaría la fuente de plusvalor para los capitalistas, es decir, el asalariado tiene que descansar y alimentarse para poder reponer la energía gastada, para el capitalista, sin embargo, este proceso expresa pérdida de tiempo para la producción de mercancías. Ante tal situación los capitalistas se ven obligados a reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, que el equivalente a pagar en salario sea menor, con lo cual obtendrían una mayor ganancia, pero, también se tiene la opción de que el tiempo de plus-trabajo sea mejor aprovechado, es decir, que haya una mayor producción de mercancías en dicho tiempo. Ambas circunstancias de seguir generando rentabilidad sólo son posibilitadas mediante la implementación tecnológica dentro del proceso de producción, de ello se deriva que si un capitalista emplea una mejor tecnología, puede reducir el tiempo de producción de sus mercancías, en este sentido tal accionar le genera la posibilidad de una mayor productividad que le permite conllevar una mayor ganancia durante la realización de la misma, al venderla más barata que otros capitalistas que no cuentan aún con dicha tecnología. Recordemos que si bien el precio de una mercancía no corresponde al valor de la misma, sí se deriva de dicho valor, siendo, el precio mínimo el valor de la misma, en todo caso el precio girará en torno a la tasa media de ganancia que es la media social sobre el valor de la producción de las mercancías dentro su rama industrial determinada. Ello sucede así porque como llega a decir Jorge Veraza:

“En el mercado se vende, pues, una masa global mayor de productos. Esto significa que la demanda ha crecido y no porque hayan aumentado los salarios o la renta sino simplemente porque el capital de productividad excepcional ofrece sus productos a un precio por debajo del valor social, lo cual le permite vender mayor número de productos. Esto supone una elasticidad de la demanda y del consumo fundada en la creación de

nuevas necesidades como condición complementaria a la relación entre las diversas productividades básicas normales y las productividades excepcionales. Se trata de algo así como un correlato de plusvalor extra por el lado de la demanda y del consumo, una especie de <plus de las necesidades>; es decir, un exceso de demanda, un lujo, sea porque los agentes demandantes están consumiendo más productos del mismo tipo existente o bien porque están consumiendo otro tipo de productos nuevos que ofrece el capitalista de productividad excepcional. En ambos casos hay una alteración de las necesidades y una producción de necesidades nueva“ (Veraza, 2017:264).

Ahora bien, lo importante aquí es que el proceso de revolucionar las fuerzas productivas se hace pertinente en torno a la competencia entre capitalistas en la búsqueda de la tasa de ganancia media, la cual les permite seguir acumulando.

La otra posibilidad que se genera con el aumento de tecnología y transformación de las formas de cooperación y gestión de la producción es la de minimizar el valor de la fuerza de trabajo, pero dicho proceder no es posible a nivel del capitalista individual, pues, sólo se genera cuando se abaratan los precios de las mercancías que sirven de medios de reproducción de la fuerza de trabajo, como por ejemplo, los alimentos o el vestido, en dicho caso la implementación tecnológica tiene que ser dada en las ramas industriales que producen esas mercancías, pues un capitalista que emplea fuerza de trabajo para la producción de aviones no puede reducir el valor de la fuerza de trabajo, porque los aviones no representan parte de la reproducción fisiológica o materialmente mínima para que la gente pueda vivir. En este sentido, el bajar el valor de la fuerza de trabajo, permite como ya se mencionó aumentar el tiempo de plustrabajo, siempre y cuando se mantenga el tiempo de la jornada laboral en los mismos términos de una transición a otra. Ambos procesos, sin embargo, son definidos como extracción de plusvalía relativa (Marx, 2014, I.II) y en ello está implícito la denominación de que a mayor tecnología un capital tendrá mayor composición orgánica como llega a definir el propio Marx.

El problema es que la acumulación del capital mediante la producción de plusvalía relativa conlleva una contradicción crucial para el capital, pues a su vez disminuye la fuente de creación del valor, dado que ahora se necesitan tres asalariados donde antes se necesitaban diez, ya que una maquina puede aportar la energía de varios hombres y mujeres, pero además por consecuencia se genera desempleo, por tanto crisis de subconsumo, es decir,

que los obreros no se hallan en posición de realizar demanda efectiva, dado que ahora son parte del ejército industrial de reserva.

Parece que volvemos aquí, junto con G.K Chesterton, a *El hombre que fue jueves* (2011), donde la mayor autoridad policial es la misma que el supercriminal, que libra una batalla contra sí mismo. Y ello porque el capital aunque mediante dicho proceso eleve la cuota de plusvalía a la larga degenera la tasa media de ganancia. Como llega a señalar Roman Rosdolsky: “la tendencia descendente de la tasa de ganancia tiene como fundamento la tendencia ascendente de la tasa de plusvalor” (Rosdolsky, cit. en Arizmendi, 2016: 36). En síntesis el aumento de composición orgánica del capital desequilibra a la larga la composición global del mismo, hay desequilibrio entre capital variable y capital constante que afecta a la tasa de ganancia media. Este proceso Marx lo denominara precisamente: “la ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia” (Marx, III.I, 2014) Y será la marca puntual de la crisis épocal (Arizmendi, 2016) que vive el capitalismo contemporáneo.

¿Por qué toda esta mención? Y aquí viene lo importante, desplegado en dos momentos, primero: si el aumento de la composición orgánica del capital genera al mismo tiempo mayor productividad y que es lo que ha significado la capacidad de despliegue del capital como modo de producción hegemónica a lo largo del mundo, esto significa que una de las demandas del capital global es precisamente el de mayor cantidad de recursos naturales que son la base de toda producción de valor de uso que se halla en las mercancías. Además de que como lo que se busca es generar mayores beneficios, los medios de producción se requieren con un menor costo. Al respecto, en una de sus obras más importantes como lo es *Los límites del capitalismo y la teoría marxista* (1985) David Harvey enmarca que: “esta búsqueda de medios de producción a un menor costo constituye la búsqueda de una “ventaja locacional” y que debe ser considerada, al igual que la innovación tecnológica, como una fuente de plusvalor relativo” (Smith, 2015: 148), precisamente, el capital tiende a producir su espacio. Así, estas formas de obtener plusvalía extraordinaria se concretizarían en tanto que la empresa capitalista que se situó en un territorio con todos los servicios dados en su inmediatez, como puede ser la localización a lado de una autopista, el lugar de comercialización de las mercancías en un punto cercano al de producción, la

cercanía con los puntos de donde se extraen materias primas, o lugares donde el precio de la fuerza de trabajo sea más bajo, se halla en la posibilidad de bajar los costes de producción en comparación con otra empresa que se encuentre en la situación opuesta, de tal forma que al momento de la realización de mercancía, el primero sería beneficiado por vender al precio de mercado con costes de producción muchos más bajos. Pero aquí hemos de agregar que la búsqueda de abaratar los costes de producción en lo referente a los medios de producción genera que los medios por los que se consigue pueden ser fatales para el mundo de la vida, como lo es ahora la minería de cielo abierto, al no ser consideradas todas las cuestiones de cuidado ambiental. En todo caso como llega a expresar Marx en la segunda sección del libro II de *El capital* en referencia a los tiempos de rotación de la naturaleza y del capital, los mismos no son iguales en velocidad de iniciar el ciclo de reproducción, quedando la naturaleza destruida por el capital. Segundo: si la valorización del valor deviene en un proceso de crisis cada día dada la expulsión de mano de obra por medio de la implementación tecnológica, ello se traduce en que la mano de obra debe ser más barata para hacerla rentable a comparación de la implementación de tecnología, a la vez que los capitales se ven en la necesidad de buscar nuevas salidas de búsqueda de ganancias, como lo son la rentas y la inversión en derivados financieros. Es decir, se buscan formas de contrarrestar la tendencia a la caída de la tasa de ganancia.

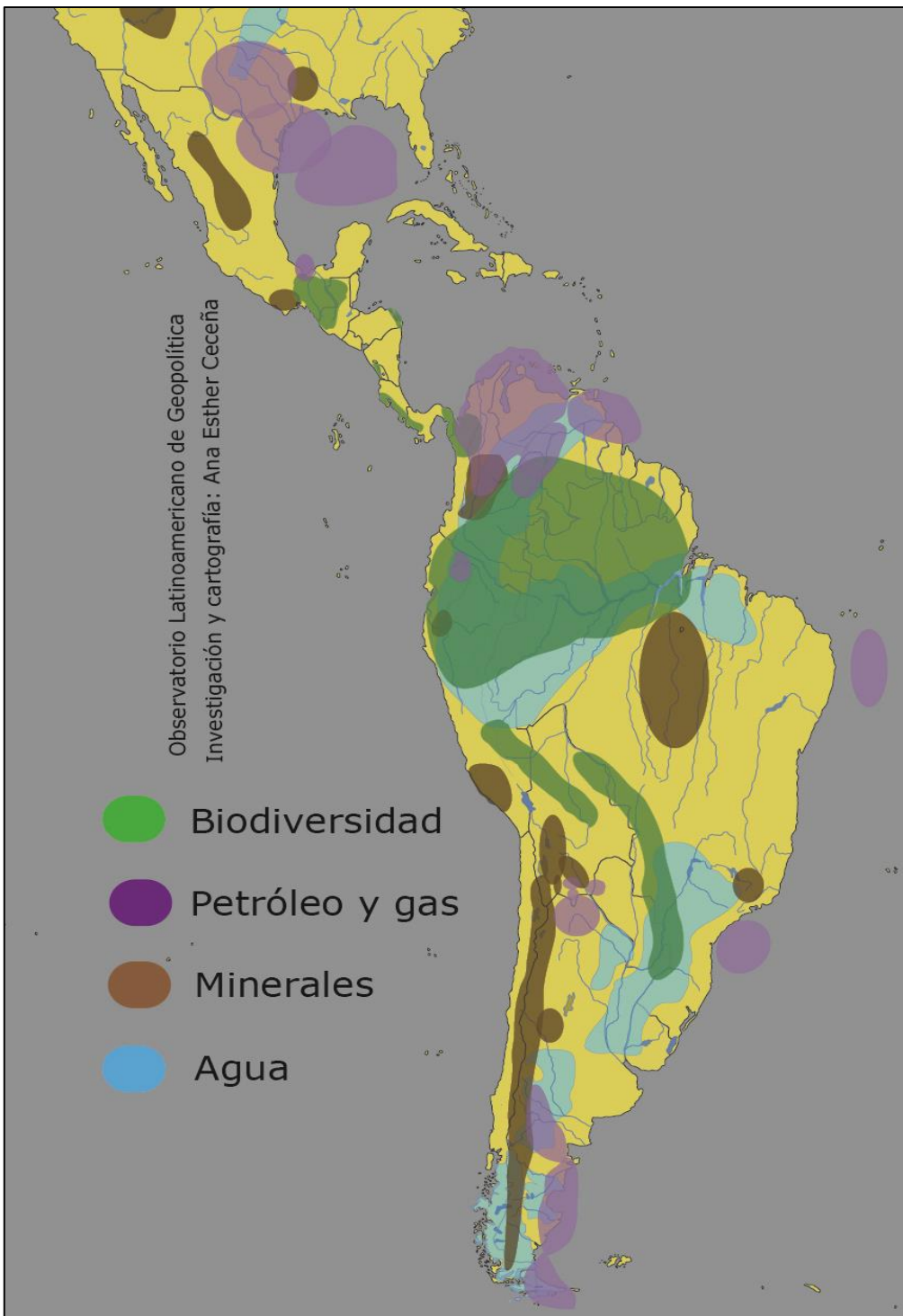
Es entonces que la economía latinoamericana gira en función a estas formas de contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, a la vez que se vigencia como exportadora de materias primas (Véase, mapa 1), en un capitalismo globalizador y consumista de infinidad de recursos que ha traído consecuencias claramente perceptibles de esta sobreexplotación de los recursos naturales en torno a la escasez o agotamiento de los mismos. En efecto, en este movimiento el Estado latinoamericano como eje articulador a través del cual el capital se permite producir sus espacios, despliega toda una serie de medidas y legislaciones jurídicas como las concesiones que permiten tanto a los capitales extranjeros como nacionales extraer recursos naturales a costos muy bajos, y es que América Latina cuenta con un reservorio de recursos muy importante (Véase, mapa 2), datado en el 40% de todas las especies animales y vegetales (Boron, 2015: 104), desde

Mapa 1. Dependencia de las materias primas en América Latina



Fuente: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/economia/8/la-cepal-preve-que-las-exportaciones-de-america-latina-creceran- apenas-el-1>

Mapa 2. Recursos naturales estratégicos en América Latina



Fuente: <http://www.geopolitica.ws/recursos-naturales/mapas>

grandes bosques y selvas como los de la Amazonia, pero también se coloca como una de las grandes zonas petroleras junto con Medio Oriente, con 10,397 miles de barriles diarios, esto es, América Latina produce alrededor del 12% del crudo mundial (Rodríguez, 2017:184), así como la producción de metales preciosos desde la Patagonia hasta el río Bravo, y ni que decir de que la región albergue un tercio del agua dulce del mundo, o las reservas de tierra cultivable más grandes a nivel mundial, con 749 millones de Ha (ibíd.).

Y en este sentido es que el capital también encontrará otras vías de obtener ganancias, pues precisamente ante la escasez de los recursos naturales, la naturaleza, como enfatiza Neil Smith, se convierte en estrategia de la acumulación capitalista, en función a que los derechos de propiedad se convierten en mercancías con un precio muy alto, es por tal razón que en América Latina muchos recursos se han privatizado:

“Mientras que la mercantilización tradicional de la naturaleza implicaba generalmente la recolección de valores de uso para ser utilizados como materias primas para la producción capitalista (madera para mesas, petróleo para energía, minas de hierro para acero, cereales diversos para pan), esta nueva generación de mercancías ecológicas es diferente. Si se convierten o no en materia prima para una ulterior manufacturación es accesorio a su producción. En lugar de eso, estas mercancías son simultáneamente extraídas (en términos de valor de cambio) de unas relaciones socio-naturales preexistentes y, como parte de su producción se reinsertan o permanecen incrustadas en la naturaleza socializada: cuanto más natural mejor” (Smith, 2012: 231).

Esto significa, que si, por ejemplo, se privatiza un reservorio de agua, aun cuando no vaya a ser utilizado, por ser precisamente un reservorio de algo que puede llegar a no existir y que en el momento de una escasez del recurso crítica, éste habrá elevado su costo miles de veces, mientras que la preservación del mismo genera derivados financieros en los cuales se invierte, es decir, en su inutilidad se generan ganancias. De allí que procesos como la militarización de la seguridad o los acuerdos comerciales sean las pautas a producir por los estados latinoamericanos.

Pero América Latina como parte del capitalismo global también se halla en la dirección de buscar igualmente la generación de ganancias por fuera de los procesos industriales tradicionales y como hemos visto una de las formas es a través de la mercantilización de las

pautas socioculturales de los pueblos indígenas. Y he allí la clave de que el multiculturalismo de los estados latinoamericanos como nueva forma de indigenismo reivindique la diferencia no solo en los términos constitucionales sino en la forma de presentar facetas de lo que son las formas de cultivo de vida de los pueblos indígenas hacia el exterior de sus nacionalidades.

2.2.3 América Latina como exportador de bienes especializados

Históricamente el papel de América Latina dentro del sistema capitalista se ha conducido por la exportación de materias primas y recursos naturales, así como también de exportación de mano de obra, ello mismo se puede constatar desde la imposición colonial europea hasta el siglo XX. La nueva configuración en el siglo XXI en donde la crisis épocal del capitalismo demanda más y más medios de producción, el papel de América Latina no ha cambiado en su esencia. Sin embargo, lo que ha cambiado son las formas, así junto a este patrón de reproducción del capital exportador, emerge: “la puesta en marcha... de un patrón exportador de especialización productiva” (Osorio, 2014: 115). Veamos que implica dicha instauración.

En el marco de los años setenta en América Latina dentro de los debates del subdesarrollo de la región surge la teoría marxista de la dependencia como la llamará Jaime Osorio (2015) en torno a la figura del marxista brasileño Ruy Mauro Marini, que va a plantear que el subdesarrollo de la región latinoamericana no se debe a la deficiencia de industrialización, sino que, por el contrario, a la condición de dependencia de dicha economía con las economías centrales. El despliegue analítico que se da dentro de la misma indica que las economías nacionales a escala global mantienen una interrelación entre capitales con distinta composición orgánica, lo que significa que las economías con menor composición orgánica transfieren valor a las de mayor composición a la hora de la realización de las mercancías, puesto que, como hemos visto, el aumento de la implementación tecnológica permite producir más barato, y como las economías latinoamericanas no cuentan con el máximo despliegue tecnológico en el proceso de producción, sus mercancías tienen un mayor coste, pero como el precio se define en torno a la tasa media que deviene a su vez del trabajo socialmente necesario, es decir, en torno al valor impuesto por las condiciones

medias de producción que son dadas por los capitales de mayor composición orgánica, se traduce en que los capitales latinoamericanos vendan sus mercancías por debajo de su costo de producción. Como consecuencia, dichos capitales latinoamericanos buscan compensar tales pérdidas y ello reeditarán en la superexplotación de la fuerza de trabajo:

“El intercambio desigual para América Latina no es precisamente el de contrarrestar la transferencia de valor que implica, sino más bien el de compensar una pérdida de plusvalía, y que, incapaz de impedirla en el plano de las relaciones de mercado, la relación de la economía dependiente es compensarla en el de la producción interna. El aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrando mediante una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva” (Marini, 2015:124).

En este sentido Marini dirá que tal situación para la población latinoamericana en estado de contingencia se hace mucho más que pertinente dado que el capital latinoamericano no necesita de una demanda efectiva por parte de la población latinoamericana, esto es, la venta de las mercancías producidas en América Latina está orientada al mercado externo, de allí que, como dice Jaime Osorio el patrón del capital es de exportación. Ahora bien, un aspecto que se puede mencionar en tal aspecto es que como enuncia Enrique Dussel, la dependencia es el mecanismo que genera la superexplotación y no al revés como lo pensó Marini. (Dussel, 2014:150-164).

La respuesta al porqué dicha condición dependientista se encuentra en torno a aquello que Bolívar Echeverría denominó “renta tecnológica”, en efecto, las condiciones de subordinación al igual que en la modernidad temprana se deben a las legislaciones emitidas por el Estado moderno. Pues precisamente el fundamento se hallará en la jurisdicción legítima de lo que significan los derechos de propiedad privada, así en tal caracterización del derecho privado sobre la tecnología se halla la posibilidad de su monopolio, y que la única posibilidad de acceso al mismo sea mediante la venta. Pero la posibilidad sólo está abierta para los capitales con mayor poder de concentración y centralización, dado que son los que tienen más posibilidad de invertir en la investigación tecnológica. La finalidad, claro está, es dada porque en el capitalismo la tecnología permite generar en primera instancia como vimos antes ganancias extraordinarias al producir más barato, pero al

tiempo nos dirá Bolívar Echeverría (2011) que: se da la posibilidad de una *renta monopólica*. Esto es, que el acceso a dichas posibilidades tecnológicas queda imposibilitado en tanto que el derecho de propiedad resguarda la ventaja a su productor, además de que el costo de acceso es inviable para capitales con poco poder económico, abriendo la posibilidad de renta mediante su uso en cantidades estratosféricas hasta que el resto de la competencia de los capitales que ostentan esta posibilidad puedan llegar a una condición equitativa en base a su propia producción. En este sentido, como nos dice Bolívar Echeverría, esto:

“lleva a reconocer la inexorable incapacidad de todas las clases de política económica para romper el círculo vicioso del subdesarrollo, esto es, para superar la diferencia sistémica que existe entre ciertas economías nacionales que se encuentran en proceso de desarrollo continuo y otras que se encuentran, correlativamente respecto a aquellas, en proceso de subdesarrollo permanente” (Echeverría, 2011:40).

Ahora y aquí viene lo importante para nuestra investigación, dicha relación intrínseca de dependencia de América Latina con respecto a los capitales centrales tiene en sí, como nos dice Jaime Osorio, el que la venta de mercancías al exterior tenga que estar basado, en un patrón de reproducción, mismo que podemos caracterizar como:

“Tenemos un patrón de reproducción de capital, cuando en espacios geoeconómicos y en periodos históricos determinados, el capital ha trazado un camino específico para reproducirse y valorizarse, el cual tiende a repetirse en sus procesos fundamentales, a) en términos de valores de uso en los que encarna el valor, b) de las características que presentan las esferas de la producción y de la circulación y de los vínculos que establecen y c) de los procesos de subordinación y dependencia de los capitales locales frente a los capitales de economías imperialistas” (Osorio, 2014: 111).

Es decir, la producción de mercancías del capitalismo dependiente tiene que buscar producir espacios en torno a sus propias posibilidades, pero que a la vez sean demandados por los capitales externos, para Osorio se trata entonces de que los capitales latinoamericanos busquen especializarse en un rubro de producción a partir de los recursos naturales con que cuentan, como petróleo, cobre, gas, hierro; maderas y bosques etc., (Osorio, 2014: 116). Sin embargo, podríamos decir, que el capital va más allá. Es decir, nuevas búsquedas de ganancias dado que la valorización del valor en industrias clásicas encuentra límites. Ese más allá en los países centrales se ha llevado sobre todo en relación con una industria del espectáculo y la orientación al sector servicios como el cine, la comida

rápida, internet etc., pero en los capitales latinoamericanos el proceso es inviable dado que ese tipo de productos generalmente entran al mercado latinoamericano a partir de acuerdos comerciales donde más que nichos de producción de los capitales regionales éstos son instalación de empresas transnacionales en América Latina, aparte de que la tecnología con que se producen corresponde a derechos de propiedad de los capitales centrales. El movimiento por parte de los capitales latinoamericanos, por tanto, va a ser buscar la mismas salidas pero a través de sus condiciones de posibilidad, y si ha encontrado una industria del espectáculo y de servicios de donde pueda ejercer también la posibilidad de una renta monopólica, pero donde no está exenta la valorización del valor, dado que dicho producto solo puede ser ofrecido por ellos, este va a ser la industria cultural basada en la producción de mercancías con los simbolismos de las pautas socioculturales de los pueblos indígenas. Se hace patente esa necesidad de la diferencia (que enunciábamos en el capítulo uno) por parte del capital para su reproducción. Y la gran diversidad de etnias (Véase mapa 3 y 4) en América Latina presenta esa posibilidad, de diversidad de formas de producción y de productos.

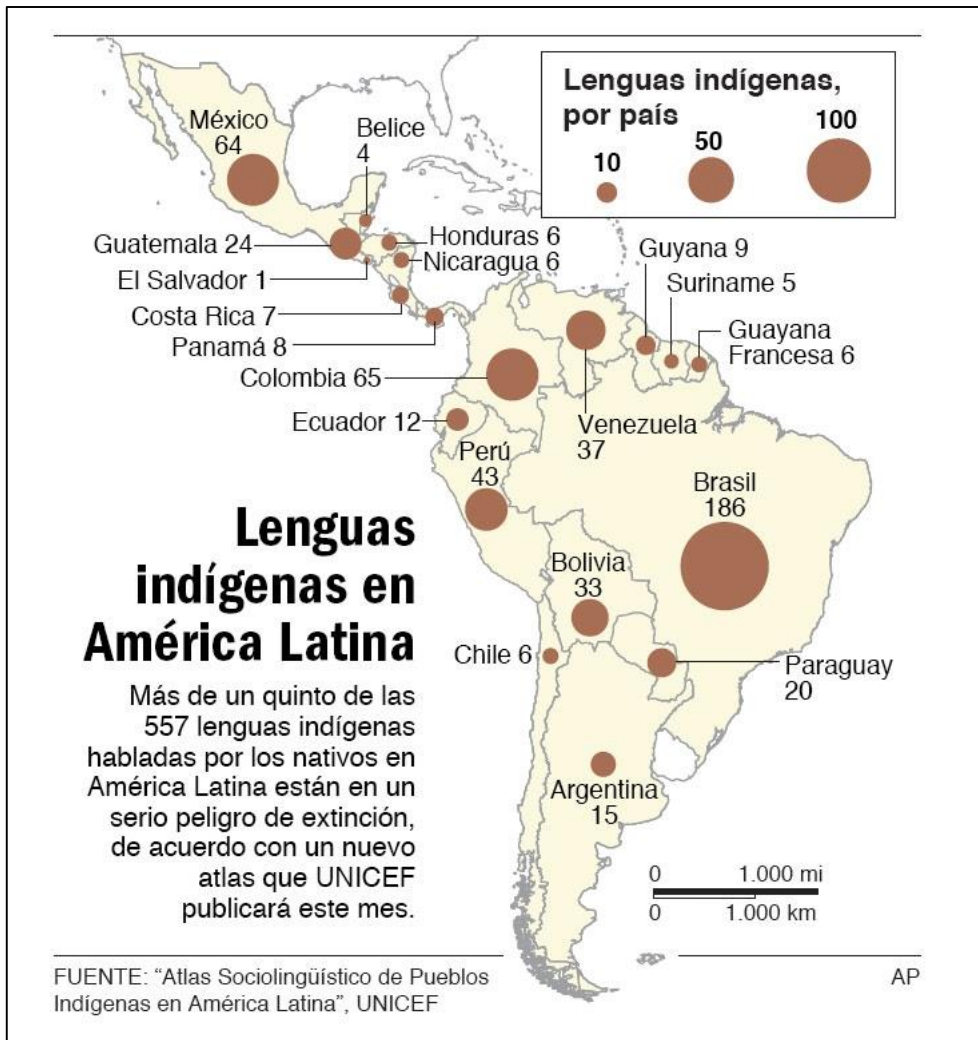
Como nos dice Daniel Bensaid en el neoliberalismo: “la privatización ya no apunta solo a los recursos naturales o los productos del trabajo, sino que codicia de forma cada vez más evidente los conocimientos y los saberes” (Bensaid, 2015: 120). Pues efectivamente, como hemos visto, la producción de una reivindicación de los pueblos indígenas ha devenido en la mercantilización de la cultura, y muchas de las artesanías corresponden a productos de exportación o a ventas en tiendas departamentales, además de que los festivales como el de la Madre Tierra en Bolivia, o los pueblos mágicos en México son atractivo turístico, así como las zonas arqueológicas son fuente de ganancias donde alrededor de los mismos hallamos venta de artesanías como es el caso del Tajín, mercantilización que se matiza con la producción diaria del espectáculo de los voladores de Papantla, esto es, el patrimonio indígena ya no les pertenece, pasa a ser de la nación. Procesos donde los pueblos indígenas se ven en condición de superexplotación como fuerza de trabajo dado

Mapa 3. Pueblos indígenas en América Latina



Fuente: <https://www.unecartedumonde.fr/2015/10/carte-peuples-indigenes-amerique-latine-sud/>

Mapa 4. Lenguas indígenas en América Latina



Fuente: <https://www.pinterest.com.mx/pin/75364993735043413/>

La diversidad y cuantía identificada incluso con los datos característicos de relación que hacen las instituciones internacionales es tan amplia que el capital ha producido su propio espacio en relación a la subsunción de estos caracteres.

que no se necesita, como hemos visto, que como parte de la población de las economías dependientes se ejerza una demanda efectiva.

Entonces este *elogio a la diversidad* posmodernista que reivindica el capital latinoamericano, y donde el Estado interviene mediante políticas como la pluriculturalidad, lo multicultural y lo plurinacional, sirve como fachada a este despotismo mercantil.

Será entonces en función a dichas lógicas económicas de mercantilización de la cultura y lógicas de “extractivismo” a las que se corresponda el quehacer del Estado latinoamericano. La forma en que atentan ambos procesos a la producción cultural y de vida de los pueblos indígenas, es lo que a continuación veremos.

2.3. Violencia objetiva: mercantilización de la cultura de los pueblos indígenas

La inclusión de los pueblos indígenas a lo largo y ancho de América Latina en este siglo XXI es llevada a cabo a través de políticas promocionales de *elogio a la diversidad*, dígase multiculturalismo, por parte de los Estados nación, en el proceso los pueblos indígenas son reivindicados como patrimonio cultural. Así, en los últimos años, expresiones, prácticas y saberes anteriormente definidos como "caducos" o "atrasados" son valorizados en tanto representaciones identitarias en vinculación con los intereses del turismo y del mercado (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2010). De esta manera se dice que la cultura se sigue reproduciendo, al tiempo que se inserta un campo de beneficio económico para las poblaciones indígenas y además se ayuda a contribuir a las economías latinoamericanas, de modo que todas las partes salen ganando, es decir, el fomento de las artesanías y sus productores estaría vinculado a un enfoque de desarrollo local y exógeno a la vez. Pero dicho impulso si bien tiene políticas estatales de por medio gran parte del mismo es realizado por capitales nacionales, organismos internacionales y agencias de cooperación (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo), además de que gran parte de los recursos se canalizan a través de ONG. Será en este encuadramiento donde la violencia objetiva a la que alude Zizek, como una violencia invisible, desarrolla una gran brutalidad.

2.3.1 Industria cultural: degradación de la cultura

La noción que hace Zizek de la violencia objetiva en *Sus seis reflexiones marginales sobre la violencia* como aquella que se ejerce de manera anónima, espectral y fantasmagórica por su invisibilidad, esto es, “la violencia inherente a un estado de cosas normal... invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento” (Zizek, 2009:6), y que, sin embargo, es tan brutal como la violencia explícita, podemos decir que es parte de lo sublime que hallamos en la producción de mercancías, enraizada precisamente en lo que Marx llamó el fetichismo de la mercancía, pues la mercancía no lleva en la frente el modo en que fue producida, si fue en condiciones de esclavitud, de explotación, o degradación de mundos de vida.

La mercantilización de la cultura de los pueblos indígenas, como podemos llamar a lo descrito en el inicio de este apartado, como cualquier otra mercancía conlleva implícita el fetichismo mercantil, y en este caso esconde detrás dos procesos importantes, primero: cuando el Estado latinoamericano reivindica el multiculturalismo o lo pluricultural y lo consolida con la inclusión al mercado de la cultura de los pueblos indígenas, lo que se halla detrás es que esa reivindicación es la necesidad para solventar la tasa media de ganancia del capital global a partir de otras lógicas de valorización y monopolio cultural, ante la condición de que el capital latinoamericano dependentista produce desde un patrón de exportación de bienes especializados. En este sentido, hemos de decir que si la cultura es la producción de una forma de vida, la mercantilización de la cultura indígena no se reduce como podría indicar el término “mercantilización” a la superficialidad de los espacios del capital mercantil, esto es, del capital que vende las mercancías a los consumidores, donde solo se ven los productos, las mercancías, los objetos. Por tanto, no nos referimos simplemente a que el capital despoje los productos y los ponga a la venta o los produzca el mismo. Por el contrario, se hace referencia a que en la mercantilización de la cultura de los pueblos amerindios, está constituido como tendencia (en algunos casos si se usurpa) la inserción al mercado de sus productores, esto es, los indígenas son transformados en fuerza de trabajo asalariada con todo y su misma producción. Lo que no quiere decir que en el proceso no se transfigure el producto como veremos. En todo caso como ya dijera Marx en

los *Grundrisse*: "Lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Esa es su verdadera acumulación" (Marx, 2011:470). De tal suerte que este tipo de prácticas vienen a evidenciar que la producción ya no solo se concretiza en la fábrica clásica, sino en una "fabrica social" que desborda la primera para incorporarse al conjunto de la sociedad en su reproducción social, como mencionara Mario Tronti en *La fábrica y la sociedad* en 1962.

Incluso en el plano académico los estudios culturales han devenido en señalar esta transformación. Así, si bien los primeros estudios sobre producciones artesanales no consideraron la comercialización, centrándose, en cambio, en descripciones sobre los diversos tipos de piezas, usos, formas, decoraciones y técnicas, posteriormente este aspecto comenzó a adquirir relevancia. Este cambio se ubica en los giros teóricos que se produjeron a partir de la década de 1970 en la antropología y la sociología latinoamericanas en torno a la temática artesanal. Dichas conceptualizaciones marcaron la necesidad de comprender a las artesanías ya no como supervivencias pertenecientes a períodos precapitalistas, sino a partir de su inserción en el sistema económico, político, social y cultural hegemónico: "la producción artesanal no pasa a existir bajo el capitalismo (como si fuera un nuevo territorio geográfico que se pudiera penetrar físicamente), sino que el capitalismo empieza a existir en ella, a reproducirse en su interior" (Lauer, en Benedetti, 1982: 107).

El segundo proceso que se esconde detrás de la mercantilización de la cultura de los pueblos indígenas en América Latina será el de la degradación de la misma en este acontecer, siendo este punto el que trataremos de analizar ahora.

Las mercancías como decía Marx están destinadas para la venta y su contenido poco importa, el valor de uso importante en dicha cuestión es la de tener un valor de cambio, pero la forma valor que es expresada en la mercancía tiene en su mera cristalización vida humana objetivada que sólo cuenta como desgaste de nervios, cerebro y musculo del cuerpo humano, en tanto que el intercambio de la mercancías deviene en función a tal

valor, esto es, trabajo socialmente necesario, trabajo abstracto, por tanto es una relación social a la que le es indiferente la reproducción de vida de dichos cuerpos, en este sentido podemos decir con Foucault que el poder de las relaciones mercantiles atraviesa al mismo cuerpo:

“Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político. Las relaciones de poder lo convierten en una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a trabajos, lo obligan a ceremonias, exigen de él signos [...] el cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 2014:35).

Para los pueblos indígenas ello supone un disciplinamiento exterior a las finalidades de su cultivo de vida, forzados a tiempos vacíos como el de los calendarios y el del reloj cuando sus corporalidades son insertas en la relación mercantil, estos abandonan los tiempos presentes de la milpa, de la comida, de la comunidad, abandonan el tiempo de construcción de subjetividades, por el tiempo que destruye subjetividades.

La forma valor es por tanto una forma desgarradora, el vampiro que chupa la sangre de los asalariados, ello implica que debemos deslindarnos de las interpretaciones como las de Michael Heinrich (2011) que analizan la forma valor como algo meramente social, sin materialización y sin contenido, relación social pura al estilo de los postulados de Durkheim, abandonando con ello el carácter político de la forma valor. Se pasa por alto la contradicción valor-valor de uso, por tanto se olvida que la forma valor se genera a partir del despliegue de una condición de miseria para los subalternos. Precisamente una de las figuraciones que Marx hace entorno a la mercancía es de que: “de su análisis resulta una cosa de lo más endiablada, llena de sutileza metafísica y entresijos teológicos” (Marx, 2014:33). Esta última designación teológica es importante porque así como en la religión el hombre y la mujer adoran a un objeto, en las relaciones de producción capitalistas, el objeto de adoración se vuelve la expresión universal de la mercancía, es decir; el dinero, y se dejan de lado todas las relaciones sociales alrededor del mismo.

En la producción de mercancías, el proceso de trabajo que es el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza del cual se detentan relaciones de producción específicas, es decir, el devenir histórico-cultural, a la par con lo que nos dice Lukács de que: “Con el trabajo, está

dada, pues ontológicamente la posibilidad de la evolución ascendente de esas capacidades [las de, el producir], como también las de que el hombre las ejercite; ya por el trabajo, pero ante todo a causa de la metamorfosis de la adaptación meramente reactiva, pasiva del proceso de reproducción al ambiente. A través de la modificación consciente y activa de dicha adaptación, el trabajo se convierte, no solo en un hecho en el que cobra expresión la nueva peculiaridad del ser social, sino también –precisamente, de manera ontológica- en modelo de la forma del ser enteramente nueva” (Lukács, 2016: 40), es fragmentado, se halla en tensión con la sujeción de la realidad esquizoide del capitalismo. El medio de trabajo ya no se usa como se quisiera usar, la producción ya no es perteneciente al sujeto de su producción, y la capacidad creativa del sujeto se destruye al ser subsumida en lo que necesita producir el capital.

En efecto, lo que se halla en juego en torno a la forma valor cuando acapara la cultura de los pueblos indígenas, es la autodeterminación de dichos pueblos, de su socialidad, pues como ya nos advirtiera Marcuse en torno a la enajenación en el trabajo: “se pone de manifiesto algo curioso; lo que es señalado con ello no es solo un estado de cosas económico, sino una alienación del hombre, una desvalorización de la vida, una inversión y una pérdida de la realidad humana” (Marcuse, 2016:72).

Un ejemplo muy ilustrativo es el que sucede con la producción artesanal del pueblo chané, perteneciente a la región del Chaco Salteño, en Argentina. El pueblo se distingue por la producción artesanal de alfarería y talla de máscaras de madera (Véase, figura 1). Particularmente la comunidad de Campo Durán constituirá el principal centro productor de artesanías chané que se mercantilizan.

La producción de las máscaras chané que actualmente se destinan a la comercialización, siendo estas el producto más comercializado a comparación de la alfarería, (con lo cual ya podemos dar cuenta de que la reproducción cultural se fragmenta y el producto es definido por el capital), están vinculadas con la celebración tradicional del pueblo conocida como: el arete ("el verdadero tiempo"), que actualmente también se conoce como pim pim (Véase, figura 2). Antes de la colonización europea, esta festividad se vinculaba con la

maduración del maíz (Rocca y Newbery, 1976); a partir de la acción de los misioneros franciscanos, ésta convergió con el carnaval (Magrassi, 1981).

Figura 1: Mascaras chané elaboradas por los pueblos indígenas del Chaco.



Fuente: <http://blogs.lanacion.com.ar/bien-verde/uncategorized/regalos-solidarios-para-las-fiestas/>

Sin embargo, será hasta las primeras décadas del siglo XX que las máscaras sólo se utilizaban en el marco de esta celebración, siendo confeccionadas y portadas únicamente por hombres. Las más relevantes aña tairusu o aña hanti representaban un rostro humano, sobre el cual se erigía una prolongación rectangular denominada hanti (cuerno o asta), que solía ser decorada con flores, animales, figuras humanas y dibujos geométricos; asimismo, el contorno de la cara podía estar adornado con plumas (Palavecino, 1949; Rocca y Newbery, 1976). Era sencillamente que por sus significados rituales, al final de la fiesta, los participantes se quitaban las máscaras, las rompían y las arrojaban al río; finalmente ellos mismos se tiraban al río. Tanto la destrucción de las máscaras como el baño eran fundamentales para no contraer enfermedades (Benedetti, 2011).

Ahora bien, una vez que la impronta del capitalismo cultural subsumió este valor de uso algunas cosas pasaron a cambiar también en cuanto a la reproducción cultural. La producción de máscaras chané era desarrollada centralmente por varones, involucrando un amplio espectro etario: desde jóvenes hasta ancianos. Sin embargo, los más jóvenes se instruyeron junto a parientes que ya encaraban la producción como fuente de ingresos; de

este modo, durante el aprendizaje recibieron conocimientos vinculados a las necesidades comerciales (Ibíd.)

Figura 2. Ceremonia del arete con máscaras chané



Fuente: <http://pueblosoriginarios.com/sur/chaco/chane/arete.html>

A su vez que, debido al incremento comercial de las máscaras, muchas mujeres han abandonado la cerámica, o se dedican en forma esporádica a ella, para colaborar con sus maridos o sus padres (Véase, figura 3). Suelen desarrollar algunas partes del proceso productivo de las máscaras, tales como el lijado o la pintura; incluso algunas encaran la elaboración completa de ejemplares pequeños, las miniaturas. De forma que como Marx decía el trabajo asalariado se expande hasta destruir formas de vida pues: “Como esfuerzo, como gasto vital, el trabajo es la actividad personal del obrero. Pero en cuanto creador de valor, implicado en el proceso de su objetivación, el trabajo mismo del obrero es, apenas ingresa al proceso de producción, un modo de existencia del valor del capital, incorporado a este” (Marx, 2011:18). O como ya mencionara en sus *Cuadernos de Paris*: “Su vida [la del trabajador asalariado] se le presenta como sacrificio de su vida, la realización de su esencia como desrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él, que él, el amo y señor de su creación, aparece como esclavo de esta creación” (Marx, 2011: 138).

Figura 3. Elaboración de máscaras chané



Fuente: <https://es.pinterest.com/pin/242912973623811029/>

Pero además, como vemos, la necesidad de mejorar las condiciones de reproducción social de las familias de la comunidad Campo Duran recaen en que las relaciones mercantiles se extiendan a toda la familia, con lo cual los lazos de comunidad, y las formas en que se organizaban quedan fragmentados: “el trabajo forzado al servicio del capitalista usurpó no solo el lugar de los juegos infantiles, sino también el trabajo libre dentro de la esfera doméstica, dentro de los límites morales, para la propia familia” (Marx I.II, 2014: 110).

Además, la ampliación del trabajo asalariado hacia la totalidad de los integrantes de la familia no se vuelve un cambio drástico en materia de satisfacción de las necesidades y la solvencia de las mismas, sino que, por el contrario, dicha ampliación representa únicamente posibilitar el mínimo de su reproducción social, dado que la venta de las máscaras chané se lleva a cabo por mayoreo y a nivel comunitario, lo que permite que los precios a pagar sean muy bajos. Así: “El trabajador se torna tanto más pobre cuanto más riqueza produce, con cuanto mayor poder y volumen incrementa su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvalorización del mundo del hombre crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas. El

trabajo no solo produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía, y, por cierto, en la proporción que produce mercancías (Marx, 2010:106).

Es en dichos términos cuando toma relevancia la definición de la violencia del filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis* (2008), caracterizada como un proceso que desestabiliza propiamente algo que se encuentra en un estado de normalidad (aunque habría que decir que la normalidad como tal en los órdenes de socialidad de los pueblos indígenas no existe desde la llegada de los europeos a Abya Yala), pues precisamente la violencia en el capitalismo es el proceso que altera relativamente o intenta alterar la “normalidad” que le es indigesta y por tanto, de las condiciones de reproducción social en función de los intereses de un sujeto o grupo de sujetos sobre otro en contra de su voluntad, posibilitada por los medios materiales o sociales en manos de los impositores de dicha violencia, esto es, a través no sólo de objetos materiales, sino que incluye formas de relación social, como la jurídicas, económicas y políticas etc. Por tanto la violencia inmiscuida en el trabajo asalariado se viene a concretizar como objetiva dado que como hemos visto la relación mercantil es un contrato entre ciudadanos libres e iguales, “pura encarnación de un sujeto de derecho, abstracto e impersonal, un puro producto de relaciones sociales” (Pasukanis, cit. en Mezzadra, 2014: 75), acto de voluntad propia a los ojos del Estado nación, “las personas se presentan aquí, tanto las unas como las otras, como representaciones de las mercancías... las máscaras teatrales económicas de las personas son, tan sólo, las personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de los que se encuentran unos a otros al frente de los otros” (Marx, 2014: 99), por tanto, explotación invisibilizada, es decir, se reproduce una violencia objetiva. Pero no nos equivoquemos la violencia no es el fin en sí del capitalismo, sino la mediación para la valorización del valor, y esa mediación halla su objetividad en el cuerpo del sujeto. Podemos decir que los espacios del capital en si son violentos.

Ahora bien, como ya decíamos, será la necesidad del capitalismo global la que se halle detrás del elogio a la diversidad, y en el caso de las máscaras producidas por el pueblo chané serán las transnacionales y ONG las productoras de espacios del capital, como nos dice Cecilia Benedetti:

“Las ONG definen sus locales como lugar de <encuentro> de culturas; asumen así una tarea <pedagógica> con respecto a los consumidores, que apunta según su discurso a brindarles información para que puedan conocer adecuadamente y apreciar el <valor cultural> de estas producciones. Esto se desarrolla a través de diversas instancias: <tarjetas> que acompañan a las piezas, en las que se presentan referencias sobre estas y sus productores; carteles; folletos, y las explicaciones de los vendedores, que cuentan con amplios conocimientos sobre los pueblos originarios. De este modo se busca acercar al público el contexto y los significados que rodean a las piezas en los espacios productivos. Algunos locales, incluso, poseen pequeñas bibliotecas con bibliografía y otros materiales sobre los pueblos originarios, a disposición de los consumidores. En esta línea, adquiere especial relevancia la construcción y difusión de ciertas concepciones sobre la cultura de los pueblos originarios, a diferencia de otros sitios de expendio, en donde las nociones sobre lo étnico que se reproducen son difusas y fragmentadas” (Benedetti, 2011).

Quizás la máxima expresión de este asedio del capital mediante la violencia objetiva se encuentra en medio de la producción de los denominados pueblos mágicos en México, donde la vida cotidiana en comunidad es puesta a la venta. “Su vida calmada y aspecto pintoresco, que parece ser su desgracia, son lo que ha llamado la atención a instituciones que las ofrecen, llenos de júbilo, como <Pueblos Mágicos>. Primero fue lo festivo –la danza y la música, el canto y la ceremonia–, quizá por su naturaleza artística, lo que motivó procedimientos institucionales de fomento que llevaron a la población y a sus gobiernos a exhibir sus manifestaciones culturales y a convertirlas en productos culturales hasta, finalmente, ofrecerlas al mejor postor. Expresiones del arte, vistosas y atractivas como son, pero que, ante todo, mantienen fuertes vínculos con la cultura local, con formas tradicionales de organización y con su propio consciente colectivo, fueron desentrañadas de la comunidad sin la menor consideración” (García, 2013).

Sucedido en muchos pueblos de la república mexicana a partir del programa desarrollado por la Secretaría de Turismo (SECTUR) durante el periodo presidencial de Vicente Fox 2000-2006, en torno a la fundación de pueblos mágicos como designación al reconocimiento de las entidades que preservan y protegen su riqueza cultural y siendo Huasca de Ocampo en el 2001 el primer sitio denominado Pueblo Mágico, expresiones lúdico-religiosas como las de los moros danzantes del pueblo popoluca, de Veracruz (conocidos como “voladores”), o la ceremonia del venado que celebran rarámuris y yoremes, de Chihuahua, y a chinelos y kúrhpitís, de Morelos y Michoacán han permitido al capitalismo encontrar nuevos nichos

de valorización del valor, como atractivos turísticos y la venta al consumidor del ser multicultural en esta época de la emergencia de las subjetividades, pero que en realidad se trata de espacios donde la caracterización real de los componentes culturales indígenas es configurada (Véase mapa 5 y 6).

Y es que la mayoría de las actividades relacionadas con el turismo son relaciones sociales que emanan de instituciones externas a la comunidad. La organización de muestras gastronómicas (se usa este pomposo nombre para decir “venta de comida”, quizá porque suena más adecuado para la mercadotecnia), concursos de atoles, de artes y artesanías, que niegan o desconocen estructuras naturales de vinculación e intercambio afianzadas en la tradición y fortalecidas por el consciente colectivo; terminan por desgarrar a las estructuras comunitarias (García, 2013) que, sin embargo, se ven obligadas a posar como no son en la realidad, dado que son contratados por las empresas como trabajadores asalariados.

Figura 4. Inauguración del pueblo mágico Salvatierra en Guanajuato



Fuente: <http://noticias.guanajuato.gob.mx/2012/12/consolida-guanajuato-su-liderazgo-en-turismo-cultural-con-los-nombramientos-de-salvatierra-yuriria-y-jalpa-de-canovas-en-purisima-como-pueblos-magicos-2/>

Precisamente como llega a mencionar la activista y académica Vanessa García “ponen a las indígenas o mujeres artesanas a hacer un huipil pero más fancy, más como para señoras

ricachonas, ya no tradicional y te lo venden por decir algo en unos tres mil pesos, mientras que los salarios son paupérrimos” (Milenio, 2017). Al tiempo que las y los indígenas se convierten en empleados, las empresas hoteleras, restaurantes y bares obtienen ganancias millonarias. De ahí que el francés Andrés Aubry en su estudio acerca del tema llegara a decir que los pueblos mágicos “son lugares antiguos, pintorescos, folclóricos, que muchas veces tienen un cinturón de miseria que no se ve, como en el caso de San Cristóbal de las Casas. Esta la indita o el indito vendiendo flores y la gente piensa que es folclórico. A seis pesos los tulipanes” (ibíd.).

En este acontecer es por tanto que, como mencionamos más arriba, la alienación analizada por el joven Marx en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* está más que presente en la mercantilización de la cultura de los pueblos indígenas, en referencia al acto de producir sus saberes y quehaceres dentro del trabajo asalariado:

“el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su esencia;... por ende... el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que se niega... no se siente bien, sino desdichado; no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que se maltrata su ser físico y arruina su espíritu. El trabajador solo siente, por ello, que está junto a sí mismo fuera del trabajo, y que, en el trabajo está fuera de sí. Está en casa cuando no trabaja, y cuando lo hace, no está en casa. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino impuesto, es un trabajo forzado. Por ello, no es la satisfacción de una necesidad, sino solo un medio para satisfacer necesidades externas al trabajo” (Marx, 2010: 110).

Para Marx las necesidades son ante todo, determinaciones materiales (como hemos visto en el apartado sobre el Estado), el sujeto para existir tiene que satisfacer dichas necesidades, y en el capitalismo los valores de uso que satisfacen dichas necesidades desde las fisiológicas hasta las sociales, sólo pueden ser adquiridos mediante el dinero, el dinero se vuelve el nexo social dentro del capitalismo (Gandarilla, 2012), como dice Marx en los *Grundrisse*:

“el supuesto elemental de la sociedad burguesa es que el trabajo produce inmediatamente el valor de cambio, en consecuencia dinero, y del mismo modo, el dinero también compra inmediatamente el trabajo, y por consiguiente al obrero, solo si él mismo, en el cambio, enajena su actividad. Trabajo asalariado, por un lado, capital, por el otro, son por ello únicamente formas diversas del valor de cambio desarrollado y del dinero como su encarnación. Por lo tanto el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia

universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado” (Marx, 2011b: 160-161).

El dinero será precisamente la forma en la que se concretiza la forma valor, y en razón de ello el por qué esta última es hegemónica. La importancia que aquí reside es la autoafirmación del sujeto en el mundo de la vida. Así el dinero se convierte como dirá Antonio Negri (2001), en “poder de mando”, una especie de *Leviatán* como en Hobbes (2003) y en él queda explícito el antagonismo entre la autoafirmación o el parecer del sujeto, y el antagonismo entre opresores y oprimidos dentro del capitalismo.

En función de ello los oprimidos se ven en la necesidad de la que habla Marx de entrar a la relación salarial como modo de acceder al dinero, para en un segundo momento comprar los productos que satisfacen sus necesidades sociales. Precisamente en *Trabajo asalariado y capital* llega a enunciar Marx que “la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero; la manifestación misma de su vida. Y esta actividad vital la vende a otro para asegurarse los medios de vida necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir” (Marx, 1859: 17). Tenemos entonces que: “en la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autoreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto del suyo propio... Para el sujeto comunitario, autoreproducirse de manera capitalista es, por ello realizar, (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo -he aquí la contradicción- en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (en el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo)” (Echeverría, 1984: 44), así: “la individualidad humana, la moral humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por el otro, el material en el que existe el dinero. La materia, el cuerpo del espíritu del dinero, o sus representantes en papel, no son sino mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi valía sociales” (Marx, 2011:131), pues: “el dinero mismo, en tanto participa activamente en este proceder histórico [la reproducción del capitalismo], solo es activo en cuanto él mismo

interviene como un medio de separación extremadamente enérgico y en cuanto colabora en la producción de los trabajadores libres desprovistos de lo objetivo, despojados” (Marx, 2011: 469).

Figuras 5 y 6. Folklore en los centros de los pueblos mágicos



Fuente:

<https://www.bestday.com.mx/editorial/pueblos-magicos-de-mexico/>



Fuente:

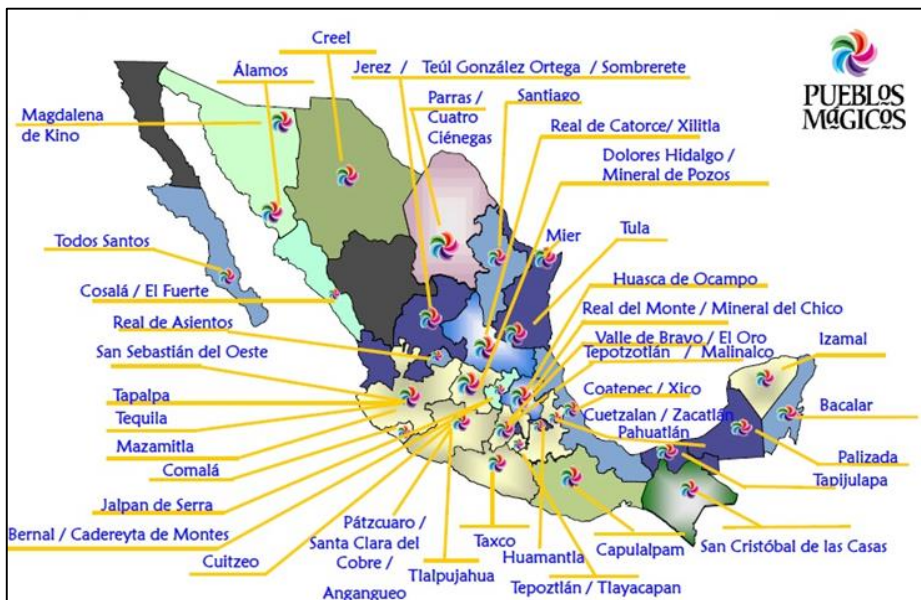
<https://www.viajesmexi.co/producto/cuetzalan/>

Mapa 5 y 6. Correspondencia entre pueblos indígenas en México y Pueblos Mágicos.



Si se trata de hacer una comparación entre la ubicación de los pueblos mágicos y la de los pueblos indígenas en México, vemos como se halla una gran correspondencia. En este sentido, la mercantilización de la cultura indígena queda más que patente.

Fuente: <https://www.pinterest.com.mx/explore/lenguas-indigenas-de-mexico/>



Fuente: <http://deinterespublico.com/2015/10/16/los-pueblos-magicos-en-mexico/>

Figura 7. La pobreza se vuelve folklore



Fuente: <http://www.viajesdaily.com/tag/pueblos-indigenas-de-mexico/>

Este proceso, el de la relación salarial, que modifica las formas de alimentarse, que alienta la reelaboración de la música y las danzas, transforma escenarios naturales en escenarios sofisticados, debilita el sentido comunitario y acelera dinámicas existenciales, deja socialmente instaladas la obesidad, la diabetes, taquicardia e hipertensión prematuras y otras enfermedades dentro de los pueblos indígenas, consolidación de una violencia espectral pero objetiva, brutal y desgarradora con las formas de vida. Como ya dijera Marx en torno a la subordinación del obrero a la máquina acerca de que: “en la manufactura y la artesanía, el obrero se sirve de la herramienta, en la fábrica es él quien sirve a la máquina” (Marx II.I, 2014: 146).

Figura 8. Artesanías indígenas subsumidas a la lógica mercantil



Fuente: http://www.milenio.com/region/Pueblos_Magicos_de_Coahuila-Pueblos_Magicos_pobres-Vanessa_Garcia_Blanca_0_607139346.html

Han de ser estas “fábricas del sujeto”, como dirá Negri (2007), quienes produzcan sujetos a su necesidad y en el camino desintegren las identidades y las corporalidades.

Un tercer caso que se viene dando en torno a la mercantilización de la cultura tiene que ver con las festividades de los pueblos indígenas en donde ya no sólo se trata de explotación de los mismos, sino de la exclusión y la usurpación de sus pautas socioculturales, tal es el caso de la Guelaguetza en el estado de Oaxaca, México. Por tanto aquí podríamos hablar de una renta cultural.

Figura 9. Apropiación de la Guelaguetza por el gobierno de Oaxaca.



Fuente: <http://www.oaxaca-mio.com/fiestas/guelaguetza.htm>

Desde la década de los años 30 del siglo XX, Oaxaca ha construido una fama mundial por ser considerado uno de los sitios con gran diversidad sociocultural en México pero también en América Latina, ello en relación a que sus pautas culturales son expresadas mediante bailes típicos. Hace más de 70 años (14 de enero de 1931) la ciudad de Oaxaca fue casi destruida por un terremoto de 7.8 grados en la escala de Richter, lo que generó una de las migraciones más grandes en la historia del Estado Oaxaqueño, y motivó – junto con el festejo de los 400 años de Oaxaca como ciudad – a la creación de una actividad llamada “Homenaje Racial”, en donde cada una de las 7 regiones (en aquél entonces) ofreció una especie de tributo, que consistía en ofrendas de productos típicos de su región, acompañado de bailes y danzas, para “apoyar” de alguna forma a la población capitalina

que había resultado más afectada. Así nació (con otro nombre) la primera Guelaguetza (www.oaxacaactiva.org)

En años recientes tal festividad se ha venido celebrando anualmente siendo promocionada por el gobierno como la más representativa de Oaxaca; “La Guelaguetza”, una fiesta que se ha vendido al mundo como “propia de los oaxaqueños”, “enaltecedora de la cultura y las tradiciones”, no es otra cosa que una máscara perversa para disfrazar de “hermandad” las rivalidades y la dominación que prevalecen en el Estado. El gobierno bombardea por todos los medios posibles (televisión, radio, prensa escrita, internet) que la Guelaguetza es una festividad de hermandad, de solidaridad, de cooperación, de dar (ibíd.) (Véase, figura 9).

Ahora bien, lo que se esconde detrás de dicho proyecto, como decíamos ya, no sólo es la explotación de la fuerza de trabajo de los pueblos indígenas, sino la exclusión de los mismos de sus pautas de cultivo de vida, mientras deja ganancias millonarias a quienes son los organizadores. Es así que en los años recientes diversas comunidades indígenas han levantado la voz en tanto a que la festividad ya no es llevada a cabo por ellos mismos, sino que los participantes son seleccionados por el propio gobierno:

“Con meses de anticipación se reúne un grupo de <expertos> para conformar un <Comité de Autenticidad>, personas que se encargarán de <evaluar> a todos y cada uno de los grupos que se presentarán a bailar durante la Guelaguetza y presentaciones anexas, con la única finalidad de <certificar> que todos los participantes sean y se comporten como indígenas, que sus vestimentas, danza, música, comportamiento y fenotipo sean <auténticos> de la cultura que representan, todo ello visto desde un punto de vista de cultura dominante. Dicho <Comité de Autenticidad> está integrado por personas que se consideran <expertas> de una cultura en específico, aún más que los propios integrantes de la cultura que estudian, y ejercen la posición de cultura dominante por su carácter de <autoridad> para juzgar, seleccionar, rechazar y aprobar. No es un secreto que incluso, muchos de los hombres y mujeres que se presentan para bailar en la Guelaguetza son hijos o recomendados de autoridades o personas adineradas de los pueblos que representan, beneficios que consiguen por sus posición de privilegiados, tal es el caso de las hijas de algunos gobernadores, como José Murat y Ulises Ruiz.” (ibíd.)

En este sentido, la mercantilización de tal festividad tiende a reproducir procesos de exclusión y configuración de las identidades (ya de por sí permeadas por la totalidad) de los pueblos indígenas, pues: “Si <el proceso de trabajo pasa a ser [en el capitalismo] un simple

medio del verdadero fin que es la valorización del valor> y, más ampliamente, si la reproducción del sujeto social... pasa a ser un simple soporte de la acumulación y la reproducción ampliada del capital, también la forma <histórico-cultural> de esta reproducción social pasa a ser una forma cuyo perfil concreto se dibuja en obediencia a un proyecto ajeno: el proyecto de expansión de un agregado histórico geográfico particular de capitales” (Echeverría, 1984: 188). En este sentido, como ya veíamos el capitalismo se vuelve etnofágico dado que condiciona y transforma, vacía de contenido social, lo que entra en el mercado.

Tal vez la mercancía en formas no capitalistas tenga otra consideración no metafísica, pero en su concretización en la sociedad moderna capitalista es como nos dice Anselm Jappe (2014), un virus o una estructura de una bomba de relojería en el código genético de la misma. Cuanto más se despliega la mercancía en el mundo contemporáneo, tanto más va derrumbando los cimientos del mundo de la vida. En el momento en que todo forma parte del trabajo asalariado, entiéndase que: toda forma de cultivo de vida, se representa en valor, en trabajo socialmente necesario, todos ellos valen, como hemos dicho, simplemente como gasto de energías, todo contenido concreto queda anulado. Así hombres y mujeres son controlados por las mercancías, las relaciones son entre cosas, y son ellas su adoración. Esta adoración por las cosas es algo que Marx vio desde los inicios de la modernidad y reproducido en su época con la temática que ya se analizaba en el apartado uno de este capítulo en torno al robo de leña en la Renania:

“los indígenas de Cuba pensaron que el oro era el fetiche de los españoles. Le dedicaron una fiesta, cantaron a su alrededor y a continuación lo arrojaron al mar. Si esos hombres hubieran asistido a uno de estos debates de la Asamblea renana, ¿no habrían pensado que la leña era el fetiche de los renanos? sin embargo, en una nueva sesión, dedicada quizás a los delitos de caza, habrían descubierto desconcertados que el fetiche ahora eran las liebres, y no sabrían ya que arrojar al mar para salvar a los hombres” (Marx, 2015:54).

Así, “la vida de los <fetiches> decide sobre la vida de los hombres” (Echeverría, 1984:190). La mistificación contenida en la relación mercantil es así muy real, y constituye la verdadera naturaleza del modo de producción capitalista, esto es, que el capitalismo solo puede reproducirse a costa del mundo de la vida con la medicación de la violencia objetiva, que

puede ser espectral, pero que es brutal. De modo que aquí nos hallamos con lo Real de nuestro tiempo, con el capital produciendo espacios anclados a su hegemonía, y fragmentado mundo vitales, espacios diferentes como es el caso de la cultura de los pueblos indígenas. Nos vemos tentados a reiterar aquella frase famosa del *Manifiesto Comunista* en cuanto a que en el régimen burgués: “todo lo sólido se desvanece en el aire”. *Elogio a la diversidad* que viene a detentar una nueva cara de indigenismo, pero con la ya conocida fórmula acerca de que esa cara es la política de modernización elaborada por el Estado dentro de la economía dependiente latinoamericana.

2.4 Violencia subjetiva: “extractivismos”

La consideración de la violencia en el capitalismo está implícita en el mismo, sí o sí. Esta denominación aparece en Marx en varias ocasiones a lo largo de su obra magna *El capital*, y es entendida como la “partera de la historia”, así como la constatación de que en la sociedad burguesa el capital “nace chorreando sangre y lodo por todos sus poros” (Marx, 2014.I, II.). Si con Zizek hemos hecho énfasis sobre la violencia espectral e invisible que él denominó “violencia objetiva”, también con Zizek hemos de diferenciarla de la violencia explícita a la que denomina “violencia subjetiva”: “directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar” (Zizek, 2009: 9). De tal modo, en América Latina hemos de identificar esta violencia por parte de los Estados nación en relación con los procesos de extracción de materias primas, extracción entendida en la relación sociedad-naturaleza acorde a las relaciones de producción capitalistas, que en la contemporaneidad se presenta como una necesidad que tiene el capital en su despliegue mundial al demandar gran cantidad de recursos naturales, pero también con la naturaleza como estrategia de generación de ganancias (ficticias). Ahora bien, desde este punto de partida hemos de diferenciar por tanto este tipo de extracción de materias primas con la relación ontológica en el devenir de la reproducción de sujeto y la necesidad para ello del medio natural.

En este sentido, es que nos parece pertinente la conceptualización del propio Marx en torno a que estos procesos son parte de la permanente necesidad de una acumulación originaria del capital. En lo que sigue analizaremos tal proceso, pero antes revisaremos la conceptualización de David Harvey de “acumulación por desposesión” la cual busca

reconfigurar el concepto de Marx ante los nuevos procesos en los que se desarrolla el capitalismo.

2.4.1 La teoría de la acumulación por desposesión

En los análisis de las ciencias sociales en América Latina los constantes procesos de despojo que sufren las comunidades tanto rurales como urbanas, y por tanto, de los pueblos indígenas, son orientados de manera muy recurrente a ser identificados bajo la denominación de “acumulación por desposesión” enfatizada por David Harvey (2004), pues en su consideración (la del autor y la de diversos científicos sociales) esta conceptualización nos permitiría entender las causas del proceso llevado a cabo por el capital.

Para Harvey, el capitalismo contemporáneo devendría en crisis por una cuestión de sobreacumulación del capital, entendida como un stock de excedentes de capital dinero con incapacidad de ser invertido. Así pues, Harvey enfatiza que la solución a tal problema es la inversión rentable en un más allá del capital que él mismo denomina como una “solución espacial”. Dicha teoría tiene que ver en demasía con la pertinente reiteración en retomar la teoría del imperialismo de Rosa Luxemburgo (1913) en la cual: el capitalismo llega a un punto donde conseguir una demanda efectiva se vuelve imposible, dado que los trabajadores no tienen en el salario recibido el dinero suficiente para realizar toda la producción mercantil generada por el capitalismo, el capital en estos términos se ve necesitado de expandirse hacia territorios no capitalistas, generando el imperialismo, proceso que le permitiría solventar las crisis al iniciar las relaciones de producción desde cero, esto es, el capital para su reproducción necesita de espacios no capitalistas. Pero en Harvey hay cambios importantes, el primero en relación de que el capitalismo contemporáneo no se halla en una crisis de subconsumo, es decir, en tanto a la dificultad de la realización de las mercancías, sino que se hallaría en una crisis de sobreacumulación de capital así:

“La teoría de la sobreacumulación, en cambio, señala como problema fundamental la falta de inversión rentable... [Y, por tanto] el desajuste que Luxemburgo creía apreciar se puede cerrar fácilmente mediante la reinversión que genera su propia demanda de bienes de capital y otros inputs “(Harvey, 2004:112).

Desde esta perspectiva el capitalismo no necesita empezar relaciones desde cero, sino simplemente reconfigurar los espacios acorde a sus nuevas necesidades, así como en el mismo movimiento se puede advertir que los capitales pueden encontrar la solución a su acumulación excesiva siendo concentrados hacia proyectos de otros capitalistas con necesidad de solvencia dineraria.

En este sentido para Harvey a diferencia de Luxemburgo el más allá del capital, no se correspondería por tanto con la necesidad de una expansión territorial, es decir, con el advenimiento del imperialismo:

“desde este punto de vista la represión colonial que indudablemente tuvo lugar a finales del siglo XIX debe interpretarse en la realidad como un fracaso, ya que la lógica territorial bloqueó la lógica capitalista. El temor a la evolución condujo a Gran Bretaña, por ejemplo, a evitar que la India desarrollara una vigorosa dinámica capitalista, y frustró así las posibilidades de soluciones espacio- temporales en aquella región. La lógica territorial dominó y frustró la lógica capitalista, llevándola a una crisis casi terminal por mor de un conflicto territorial” (ibíd.).

La expansión territorial no tendría ni tuvo una solución para las contradicciones del capitalismo, dado que la inversión en otro territorio daría a la larga el desarrollo del mismo hasta llegar a crear competencia al capital colonizador, por tanto en lugar de solventar los problemas de crisis los agravaría a la larga. Es en este punto que Harvey opta por la “acumulación por desposesión” como la especificidad ideal de la solución espacial a las crisis del capital, ya que mediante su proceder el capitalismo ya no necesita, nos dice Harvey, la realización de la plusvalía: “Pero también es posible acumular aunque la demanda efectiva se estanque si el coste de los inputs disminuye significativamente” (Harvey, 2004:113).

Ahora bien, en tanto que: “la tendencialidad de la lógica capitalista de poder no apunta a mantener determinados territorios al margen del desarrollo capitalista, sino todo lo contrario” (ibíd.), es decir, en tanto que se da un desarrollo geográfico desigual:

“para mantener abiertas oportunidades rentables es, por consiguiente, tan importante el acceso a inputs más baratos como el acceso a nuevos mercados, de lo que se desprende la necesidad de obligar a los territorios no capitalistas no solo a comerciar, sino también a permitir la inversión de capital en operaciones rentables utilizando fuerza de trabajo, materias primas, tierra, etc., más baratos” (ibíd.:113).

Ante tal necesidad: “lo que posibilita la acumulación por desposesión es la liberación de un conjunto de activos (incluida la fuerza de trabajo) a un coste muy bajo (y en algunos casos nulo)” (ibíd.)

En síntesis la acumulación por desposesión se concretizaría en: “la desposesión de las poblaciones rurales y campesinas; la explotadora política colonial, neocolonial e imperialista, el uso de los poderes estatales para reasignar los activos a una clase capitalista; el cercamiento de tierras comunales; la privatización de las tierras, y bienes estatales; un sistema internacional de finanzas y crédito; la agobiante deuda pública e incluso la sombría prolongación de la esclavitud (ibíd. : 297), lo que ha significado que: “el resultado ha sido una desposesión de activos y derechos arrebatados a la gente corriente, mientras se producían inmensas concentraciones de riqueza en el otro extremo de la escala (ibíd.:300).

La conclusión a todo esto sería que: “la extracción de plusvalor no es después de todo, más que una forma específica de acumulación por desposesión: la alienación, apropiación y desposesión de la capacidad de los trabajadores de producir valor en el proceso de producción” (ibíd.:301).

Pero los procesos de crisis del capital si bien son los que hacen emerger esta interpretación de Harvey sobre las mismas, la conceptualización de “acumulación por desposesión” también es dada por una necesidad teórica aquella que se halla en relación con Marx y su concepto de acumulación originaria que (en Marx) según Harvey devendría en un momento anclado a la prehistoria del capitalismo:

”Dado que no parece muy adecuado llamar <primitivo> u <original> a un proceso que se halla vigente y se está desarrollando en la actualidad, en lo que sigue sustituiré estos términos por el concepto de acumulación por desposesión” (Harvey, 2004:116).

Igualmente en su *Guía de El capital de Marx: libro primero* Harvey reitera lo siguiente:

“A lo largo del capital, pero también en muchos otros textos, Marx tiende a relegar los procesos de acumulación originaria a la prehistoria del capitalismo... pero hay, en mi opinión, un problema real en la idea de que la acumulación originaria ocurrió en otro tiempo y que una vez sucedida dejó de tener importancia real... Marx estaba por tanto equivocado... al confinar la acumulación originaria a la prehistoria del capitalismo. (Harvey, 2014: 296).

Como mencionamos anteriormente el interés de Harvey esta en proponer un concepto acorde a las nuevas formas de despojo que reitera el capitalismo desde la lógica del Imperio.

2.4.2 La permanencia de la acumulación originaria

Ahora bien, a nuestro entender, la conceptualización de “acumulación por desposesión” de Harvey tiene en su interior una interpretación inadecuada de Marx, y que lleva a una inadecuación de la forma en que se reproduce el capitalismo. En este sentido, pensamos que la acumulación originaria tal como la plantea Marx tiene una mejor explicación de los procesos de desarrollo del capitalismo contemporáneo. De tal forma, trataremos de dar algunos fundamentos para validar tal enunciación, y también para el debate. Veamos.

El primer punto polémico de Harvey tiene que ver con cómo interpreta el concepto de acumulación originaria. Para Marx: “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción” (Marx, 2015: 331). Este análisis que se halla en el capítulo XXIV de *El capital* es enfatizado por Marx en contraposición a las invenciones tanto de Adam Smith, como de la economía clásica que reiteraban que el capitalista existía por que en tiempos lejanos hubo hombres ahorradores, mientras que los trabajadores devenían de pandillas de vagos y holgazanes. Para Marx esto será al igual que otras presuposiciones: una robinsonada, ilusiones. De ahí precisamente aquella metáfora de que la acumulación originaria equivale a lo que la religión considera el pecado original: “Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y con ello el pecado original se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado” (Marx, 2015:330). Como ya analizará Marx en *El capital*, para que se inicie el proceso de acumulación el capitalista debe encontrarse como el poseedor de los medios de producción de un lado y, por el otro, se deben encontrar trabajadores libres, en el doble sentido: de que ni son dueños de los medios de producción, así como libres para vender su fuerza de trabajo. Es por ello que, como dice Marx: “en la historia el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (Ibíd.), es decir, que sólo a partir de la violencia es que el capital

posibilita a su personificación, el capitalista, dueño de los medios de producción, y a su vez, solo mediante la violencia se consigue despojar a la inmensa mayoría de bienes materiales para su reproducción, dando pie entonces al trabajador asalariado. Entonces el capitalista: “solo encuentra las condiciones para comprar trabajo libre una vez que este es separado de sus condiciones objetivas de existencia por el proceso histórico. Solo entonces encuentra también la posibilidad de comprar estas condiciones... El proceso histórico no es el resultado del capital, sino el presupuesto del mismo. A través de este proceso, el capitalista se inserta como intermediario (histórico) entre la propiedad privada o entre la propiedad en general, y el trabajo” (Marx, 2011, 106). De esta forma la acumulación originaria no se reduce a una condición de robo u apropiación de bienes por parte de los capitalistas que les posibilita ser eso “capitalistas”, también implica la formación de una clase obrera. Pero el proceso no acaba allí, como veremos en un momento. En estos términos la acumulación por desposesión no puede ser referida ni por mucho como una actualización de la conceptualización de Marx, pues al reducir ésta a una apropiación de bienes, Harvey parece olvidar aquello que tanto reitera él mismo de que “el capital es un proceso, no una cosa”, de manera que reduce al capital y por tanto a su personificación a una condición de stock de bienes, como en el caso de Piketty (2013).

Por tanto, lo que procede en el análisis de Harvey es la interpretación inadecuada basada en que la acumulación originaria por el hecho de llevar la adjetivación “acumulación”, se le debe equiparar al proceso de acumulación del capital. Esto es, la desposesión no como fundamento de la acumulación sino como la propia acumulación: “Durante el periodo 1945-1973... prevalecía la acumulación ampliada... para el periodo posterior a 1973... la acumulación por desposesión pasó a primer plano como contradicción principal en la organización imperialista en la acumulación de capital... En el periodo actual se ha producido un desplazamiento de la acumulación mediante la acumulación ampliada a la acumulación por desposesión” (Harvey, 2004: 133-136). El concepto de “acumulación” en Marx significa reproducción ampliada, valorización del valor, esto es, reinversión de plusvalía en un nuevo proceso de producción; acumulación originaria, por tanto, deviene en la condición que origina este proceso, en tal sentido ambos procesos son indisolubles

dentro de las relaciones de producción capitalistas, pero conforman momentos dispares y procesos diferenciados.

A partir del postulado de Harvey, por tanto es que no solo se omite la escisión de obreros y capitalistas, escisión que es el punto medular de las relaciones sociales en el capitalismo, y origen de todo proceso de acumulación de capital, porque es lo que posibilitara la extracción de plusvalor, también se omite y anula la acumulación. Pues al capitalista no le sirve de nada contar con todos los bienes materiales del mundo, sino perpetuar la relación capitalista, y el inicio de ello es el proceso contenido en la acumulación originaria, como dice el propio Marx: “Esto quiere decir que tal o cual capital, como siempre puede surgir por hoarding [tesaurización], digamos. Pero el hoard [tesoro] no se convertirá en capital si no es por medio de la explotación del trabajo” (Marx, 2011:421).

Un segundo momento inadecuado en el análisis de Harvey y que deviene de esta interpretación es que, al decir que la extracción de plusvalor sólo es una forma más de acumulación por desposesión; así como el que la demanda efectiva no es necesaria para la acumulación, se tiene como consecuencia un salto mortal donde el capitalismo ya no tiene razón de sí en su esencialidad, a saber, la producción de plusvalía. Así, en tanto que se deja de lado el proceso de producción de plusvalía, se cae en el error de que la simple apropiación de bienes crearía acumulación de capital. Se invalida la esencia del sistema capitalista. Se omite y anula la acumulación, como ya mencionábamos.

La desposesión es algo fundamental en las relaciones de producción capitalistas, en ella como mencionamos esta la conversión del productor ahora como trabajador libre, se le despoja de los medios de producción, pero ese despojo va a dar como resultado que el capitalista tenga en sus manos los medios de producción, es decir, como dice Marx están los presupuestos, pero para que el capital realmente se reproduzca, lo despojado tiene que entrar en el proceso de producción, es decir, a la valorización del valor. Esto es: “La violencia que despoja de los bienes a las comunidades no sería acumulación sin la violencia que nos despoja de nuestro trabajo, que nos despoja del valor creado con nuestro trabajo” (Bartra, en Figueroa, 2014:196). Por cierto, en este proceso han jugado un papel muy importante la

frontera, como delimitación de la propiedad privada, a partir de la elaboración de mapas. Pero los mapas precisamente en su expresión no dan cuenta del proceso violento implícito en tal delimitación.

Lo que nos lleva al tercer momento que se configura en torno a que la acumulación originaria no se remite a un momento histórico que se quedó siglos atrás en los inicios del capitalismo como interpreta Harvey, sino que el proceso debe ser repetido una y otra vez en la vida cotidiana como condición de reproducción del capital, condición que se halla delineada por Marx en los *Grundrisse*: “Las condiciones y supuestos del origen, de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aun no es, sino que tan sólo llega a ser; desaparecen pues, con el capital real, con el capital que pone él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización... Esos supuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir... se presentan ahora como resultados de su existencia. Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo esta presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los supuestos de su conservación y crecimiento mismos” (Marx, 2011:420-421), esto es:

“La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente... En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de la realidad efectiva;... este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta experiencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también, en cuanto es el no-valor existente, y por ello un valor de uso ´puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad que coincide con su inmediata existencia corpórea... 2) Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetividad, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo, no como objeto, sino como actividad, no como auto valor, sino como la fuente del valor” (Marx, 2011: 235-236).

En este sentido, la acumulación originaria se detenta como proceder permanente de las relaciones de producción capitalista, como momento estructural del mismo:

“La acumulación originaria de capital no es solo una época histórica que precede a las relaciones sociales capitalistas y de la cual emergió el capital. Implica fundamentalmente, <la creación de la presuposición constitutiva a través de la cual subsiste el antagonismo de las clases entre el capital y el trabajo[...] es el fundamento de la reproducción capitalista> y <crea> el concepto del capital [...] se refiere a la expropiación contundente del trabajo de sus condiciones, cuyo carácter sistemático es la constitución de la práctica social humana en términos de propiedad privada [...] la acumulación originaria [...] persiste en el marco de las relaciones capitalistas[...] ya no figura como la condición de su surgimiento histórico, sino más bien como la presuposición que el capital tiene que plantear como condición de su reproducción” (Bonefeld, cit. Gandarilla, 2011:26).

A la misma conclusión llega el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda:

“la acumulación originaria no cesa mientras se den las oportunidades de su cumplimiento. Ella es la que permite que la relación social capitalista se produzca y reproduzca en nuestro medio. Su dinámica es constante, como sus efectos de diaria ocurrencia. De allí que no sea solo un fenómeno del pasado: la acumulación originaria es dinámica y rediviva” (Fals Borda, 1978:74)

Ahora bien, como entender la postura de Harvey. La indicación de que la acumulación por desposesión designa una conceptualización adecuada para los procesos de despojo contemporáneos y equipararlos con los que designa la acumulación originaria de Marx, nos parece inadecuado. ¿Por qué? No solo porque como hemos visto hay una interpretación inadecuada de lo dicho por Marx, pretender actualizar el concepto de acumulación originaria, porque el adjetivo “originario” nos remite a algo que se quedó en el pasado, significa no dimensionar el doble punto del concepto, lo ya mencionado, “origen” como punto de partida en cada ocasión que se reproduce el capital, pero también indicación de que ese mismo proceso fue el que le dio origen a las relaciones de producción capitalistas, y no las robinsonadas de la economía política, que eternizan y naturalizan las relaciones sociales capitalistas, fetichismo.

Pero también nos parece inadecuado porque los procesos que Harvey inmiscuye, haciendo alusión a la pura actualización de los procesos que da cuenta el concepto de Marx, no se corresponden. En el caso de Harvey, dan cuenta más bien de que los bienes despojados entran inmediatamente a la generación de ganancias. Y ello parece (parece porque hay muchos puntos donde se habla de simple hurto de tierras) dirigirse más bien a procesos

como la financiarización, al interés que se posibilita al tener derecho de propiedad sobre los bienes despojados, de hecho el mismo Harvey indica ello en *El nuevo Imperialismo*: “El colapso de Enron desposeyó a muchos trabajadores de su medio de vida y su derecho a una pensión; pero ha sido sobre todo el asalto especulativo llevado a cabo por el capital financiero el que se ha llevado la palma de la acumulación por desposesión en nuestros tiempos” (Harvey, 2004:118). De esta forma queda patente el concepto acuñado por Harvey: “acumulación” acumulo, “desposesión” con la apropiación de lo despojado, esto es, cuando tengo propiedad sobre lo despojado. Así en lugar de que bienes comunes estén en manos de comunidades para su reproducción social, como capitalista los meto a las finanzas y me producen interés, ganancias. De aquí también la ligazón de poner a un lado tanto la demanda efectiva y por consiguiente la explotación de la fuerza de trabajo. Pero aún desde este punto hay un problema en equiparar este tipo de ganancias con la acumulación del capital propiamente. Hemos de decir que ello no es un problema nuevo en la historia del marxismo

Precisamente será en la *belle époque*, esto es, en la transición del siglo XIX al siglo XX, cuando las finanzas y los monopolios emergen con fuerza, y también cuando el marxismo revisionista y el marxismo clásico formulen discursos parecidos a los de Harvey. Será primero Bernstein (1982) quien en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, al dictaminar que la revolución violenta ya no es viable en la época como vía al socialismo, y si, la vía reformista, estará dando cuenta de que el capitalismo ante la emergencia de clases medias gracias a los monopolios, ha mutado y la explotación, esto es, el capital industrial, ya no es su fundamento. Posicionamiento que continuará Rudolf Hilferding en *El Capital Financiero* quien diga que el capitalismo ha entrado a una nueva fase donde el capitalismo de finanzas sea el articulador del orden burgués: “La dependencia de la industria con respecto a los bancos es, pues, la consecuencia de las relaciones de propiedad... Crece el poder de los bancos, se convierten en fundadores, y finalmente en dominadores de la industria... (Hilferding, cit. en Guillen), añadiendo además que el mismo le da la estabilidad que antes no se habría encontrado, de forma que la revolución y las crisis ya se habían vuelto inviables. Además de agregar que la ley del valor, la ley general de

acumulación capitalista y la ley general de la tasa decreciente de ganancia, son inviables. Interpretaciones a las que se sumaría Lenin quien en *El imperialismo fase superior del capitalismo* niega a Hilferding en torno a que este está mal en tanto a la no necesidad de la revolución, pero lo alienta en que tiene razón en cuanto a su caracterización del capitalismo, esto es: “el aspecto característico del imperialismo no es el capital industrial sino el financiero” (Lenin, 1975:109).

Es cierto que ahora como entonces las finanzas tienen un peso importante, y en este sentido agilizan la circulación del capital, pero ello no significa que ese punto sea el fundamento de la acumulación. La acumulación del capital como enuncia Marx solo es posible a partir de la explotación de la fuerza de trabajo. Sin embargo, pensar que las propias finanzas reemplazan este mecanismo, es caer en las creencias del propio capital, ya que, por ejemplo, este presenta el incremento de ganancias en Wall Street precisamente como generación real de ganancias cuando lo que allí presentan es capital ficticio.

Como llega a mencionar en una reciente conferencia Jorge Veraza impartida en Bolivia en el marco de los 150 años de la publicación de *El capital*, incluso cuando los marxistas son advertidos por Marx, de que lo que domina es el capital industrial, de que el capital trastoca la mentes, de que fetichiza las relaciones sociales, de pronto aceptamos sus propios discursos acerca de su mutación y de que las ganancias reales (acumulación de capital) si devienen de las finanzas, es decir, aceptamos las apariencias. Quizás aquí habríamos que recordar la enunciación de Bolívar Echeverría en el ensayo *El esquema de El capital* acerca de que las rentas y las finanzas que se analizan en el libro III de *El capital* son en realidad las formas transfiguradas de la esencia, es decir, del plusvalor. Esto es, las ganancias de las rentas y las finanzas son la repartición del plusvalor generado por el capital industrial, hacia los señores de la tierra, el capital dinero y el capital comercial, indispensables para la realización del plusvalor, pero no productores del mismo. Precisamente este énfasis va a ser objeto de estudio de Marx en *Teorías sobre la Plusvalía*: “Todos los economistas incurrir en la misma falta: en vez de considerar la plusvalía puramente en cuanto tal, la consideran bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra” (Marx, I, 1980:333). La tesis expuesta es una crítica a las posturas que pretenden que el capital que arroja de

ganancias por parte de la renta o el interés, anula la ley del valor. En palabras de Marx se estaría cayendo en el fetichismo por excelencia, donde pareciera ser que un capital se apropia sin trabajo de los frutos del trabajo ajeno: “La total cosificación, inversión y el absurdo del capital como capital a interés... es el capital que rinde a interés compuesto, aparece como el Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio en sus alteres. Es el interés lo que aparece así... como la creación de valor que del capital emana... En esta forma se esfuma toda mediación y se consume la forma fetichista del capital, como la representación del capital-fetichismo” (Marx, 1980: 403-404). El capital que rinde interés, el capital comercial y la renta son formas secundarias del capital industrial: “El capital que trafica con dinero es un tipo particular de capital mercantil junto con el capital que trafica con mercancías; este es el desarrollo del capital-mercancía, el primero el desarrollo del capital-dinero; o el segundo es el capital como mercancía, y el primero el capital como dinero. Ambos son solamente formas autonomizadas y modos de existencia del capital productivo que se encuentra en el proceso de circulación” (Marx, cit. en Dussel, 2012: 241). Las sutilezas metafísicas y reticencias teológicas del mundo de las mercancías, que se enuncian en el capítulo IV de *El capital*, la miticidad de generar ganancias de la nada, resultan ser así, si se encandilan los sujetos por el fetichismo adherido a las mismas. Y si se olvida que el capitalismo solo puede ser capitalismo si crea plusvalor, si explota la fuerza de trabajo en el proceso de producción. Condición que queda patentada de manera enfática en las épocas de crisis, pues en ellas el capital ficticio, demuestra que no permite la reproducción real del capital, en ellas así: “como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza” (Marx, 2014: 168).

En tal sentido, es que la interpretación de Harvey del desarrollo del capitalismo a partir del concepto de acumulación por desposesión nos parece inadecuado. Y es que no se trata de una cuestión de voluntades como la que llega a enunciar Daniele Fini:

“A pesar de sus límites como categoría política, el concepto de Harvey ha tenido el mérito de visibilizar las formas fenomenológicas en que actúa el capitalismo en la actualidad. En particular, sus contribuciones y las de otros autores han devuelto la dignidad y la legitimidad política a los movimientos de poblaciones rurales que resisten el despojo de sus territorios” (Fini, en Navarro, 2016:95.)

Cuando Marx en el *Manifiesto Comunista* hace eco de que el capitalismo se alimenta de sus propias contradicciones, y que entonces incluso las revoluciones lo impulsan, pareciera que no habría salida, pero sin embargo, para atacar en el corazón de la bestia y así dar paso a una transformación emancipatoria precisamente nos va a decir que hay que saber cómo funciona, de ahí también la pertinencia del mismo Marx en las *tesis sobre Feuerbach* de producir una teoría revolucionaria, pero ello como enuncia allí mismo, solo es posible si el pensamiento se corresponde con la realidad, porque es allí donde mostrara su validez. En este sentido, como llega decir Armando Bartra resulta ser que la acumulación por despojo o la acumulación por desposesión: “se trata de términos descriptivos, no de categorías analíticas. Y si las hacemos pasar por conceptos, resultan conceptos huecos, teóricamente insostenibles” (Bartra, 2014:195).

Ahora bien, hay un tema recurrente en América Latina en función a los procesos de acumulación originaria, que nos parece pertinente enunciar. Recientemente autores como Raúl Zibechi en una conferencia impartida en la BUAP en el marco de la presentación del libro *Territorios en disputa* (2015) ha llegado a decir que los procesos de despojo o extractivismos no son parte constitutiva del proceso de acumulación originaria en tanto que la expropiación de los medios de producción hacia las comunidades en América Latina no es para la formación de asalariados, en tanto que los despojados no son agregados al campo laboral, cuestión que queda plateada aunque con otro ejemplo en su reciente libro *Movimientos sociales en América Latina*:

“Sin embargo, hay diferencias sustanciales entre este extractivismo y la acumulación originaria, en la que se inspiran los autores que sostienen que vivimos en un proceso de <acumulación por desposesión> (Harvey). En la experiencia europea, el trabajo asalariado surge de la expropiación violentas de los productores por lo cual se produce una escisión entre producción y medios de producción, proceso en el que nacen los propios <trabajadores libres> (Marx) que serán empleados por la naciente industria. De este proceso de expropiación se origina la relación capital-trabajo. Pero en América Latina la expropiación asume otros rasgos. Los indios fueron forzados a trabajar gratuitamente en las minas y los negros fueron arrancados por la fuerza de su continente para ser esclavizados. En ningún lugar nació aquel trabajador libre europeo (Zibechi, 2017: 64).

En este sentido, es que hay una inadecuada identificación de lo que significa el capital como totalidad, dado que los procesos de reproducción corresponden a un todo y no se

desenvuelven autónomamente en la parte de ese todo. Como llega a señalar Fredric Jameson en su *Representar El capital*: “el desempleo es estructuralmente inseparable de la dinámica de acumulación y extensión que constituye la misma naturaleza como tal” (Jameson, 2015: 149), lo que significa que: “los explotados no son sólo trabajadores que producen plusvalía apropiada por el capital; también son explotados aquellos a lo que se les impide de manera estructural quedar atrapados en el vórtice capitalista de la mano de obra asalariada y explotada”(ibíd.) esto es, “todo gira alrededor del hecho de que la totalidad de la producción capitalista no necesita sólo trabajadores, sino que también genera ese ejército de reserva de los que no pueden encontrar trabajo: estos no sólo están fuera de la circulación del capital, sino que esta circulación los convierte activamente en no trabajadores” (Zizek, 2016:35), como nos dice Marx en *El capital*, el equilibrio del sistema capitalista se consigue a costa de reprimir el sistema de necesidades y capacidades del sujeto. Incluso el ir más allá la tesis de Zibechi también niega la posibilidad de la diferencia en el capitalismo, niega que otros modos de producción como la esclavitud, la corrupción o incluso la producción doméstica son parte vital para la reproducción del valor. Se apuesta de esa manera por una totalidad cerrada.

Hemos de enunciar por tanto que los extractivismos de materias primas en América Latina no son procesos de acumulación por desposesión como se pretende dar análisis a los mismos, sino que son parte constitutiva de un proceso más complejo que tiene que ver con la acumulación originaria, pero en relación con procesos devenidos de los candados puestos en la renta tecnológica en el capitalismo global, con la consolidación de un patrón de reproducción exportador del capital dependiente, con la necesidad de contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, así como a la ventaja locacional de las empresas extranjeras. En tal sentido es que como dice Henri Lefebvre será precisamente este tipo de procesos los que inciten al capitalismo a producir sus propios espacios, o como ya enunciara Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* “la burguesía crea un mundo a su imagen y semejanza” (Marx, 2015:123).

2.4.3 Expolio de la vida en los pueblos indígenas

Si hay un proceso que ha fragmentado, arrebatado, y destruido la identidad de los pueblos indígenas así como puesto en jaque la vida del indio en este siglo XXI es precisamente el proceder de los procesos de extractivismos en América Latina, en relación a las necesidades económicas ya mencionadas. Así, a las concesiones mineras, de recursos hídricos, y privatización se les viene a sumar la venta de tierras:

“la adquisición de tierras en cualquier lugar por gobiernos extranjeros y empresas extranjeras es un proceso que se inició hace siglos en buena parte del mundo. Pero podemos detectar fases específicas en las diversas historias y geografías de estas adquisiciones. Un cambio importante se inició en 2006, marcado por un rápido aumento del volumen y la difusión geográfica de las adquisiciones extranjeras, así como por la diversidad de los compradores. Según estimaciones entre 2006 y 2011 gobiernos y empresas adquirieron más de 200 millones de hectáreas de tierra en otros países. Buena parte de las tierras compradas están en África, pero hay una parte cada vez mayor en América Latina” (Sassen, 2016:95).

Entonces: “¿Qué ocurre en realidad cuando un propietario/arrendatario, nacional o extranjero, ha adquirido 2.8 millones de hectáreas de tierra para plantar palmeras para producir biodiesel [por ejemplo]? Ante todo, docenas de aldeas, distritos agrícolas... son expulsados” (Ibíd.: 97). El proceso de *expulsiones* del que da cuenta Saskia Sassen podemos decir que es la manera de describir las consecuencias para los pueblos indígenas en la configuración del capitalismo en América Latina expulsión o expolio de la vida, condición de vida que se halla en la incertidumbre. ¿Por qué?

Si como ya dijo Marx en *la Introducción del 57* y como hemos mencionado en el capítulo uno de este trabajo: “toda producción es una apropiación de la naturaleza por parte de un individuo dentro y a través de una forma de sociedad concreta”, ello significa que al ser expulsados de sus comunidades por la voracidad del capital, en inmediato se hallan en la imposibilidad de contar con los recursos a través de los cuales no sólo reproducen su forma de vida, sino su propia vida, es decir, ya no sólo se trata de aquella cuestión a la que aludía José Carlos Mariátegui en sus *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, acerca de que:

“en una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente” (Mariátegui, 2012: 43).

Sino que, por el contrario, se pasa de estar en juego la autodeterminación de los pueblos indígenas a sumarse un estado de contingencia permanente. Este problema precisamente va a ser delineado por Marx en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* en función a que: “el trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensorial. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquel, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo produce” (Marx, 2011:107) Pues: “la naturaleza, así como le ofrece al trabajo los medios de vida en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos en los que es ejercido, le ofrece también, por otro lado, los medios de vida en sentido estricto, es decir: los medios de subsistencia física del propio trabajador”(ibíd.) Entonces el problema de la separación de los medios de producción en relación con los productores cuando estos se hallan en la incertidumbre de ni siquiera ser ingeridos por la voracidad del sistema capitalista a la lógica salarial en activo queda delineado como la producción de un espacio donde lo que se halla en tensión es la reproducción de la vida para los pueblos indígenas:

“Físicamente, el hombre vive solo de estos productos naturales, ya sea que aparezcan bajo la forma de alimento, calefacción, vestimenta, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece, en la práctica, precisamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto en la medida en que esta 1: es un medio de vida inmediato, como en la medida en que 2: es la materia, el objeto y la herramienta de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza, esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza” (Marx, 2011: 112).

Esto es, que lo analizado por Mariátegui y que se relaciona con aquello que nos enuncia Mina Lorena Navarro como un problema de alienación, cuando en su trabajo *Luchas por lo común*, siguiendo a Bellamy Foster da cuenta de que: “en los procesos de acumulación

originaria y de despojo la alienación del trabajo humano está vinculada a la alienación de los seres humanos con respecto a la naturaleza. Al cambiar la forma y el contenido de nuestra propia actividad, se transforma el metabolismo y nuestra relacionalidad entre nosotros mismos y con la naturaleza. Esta doble alienación, la de nuestra capacidad de hacer y la de nuestra relación con la naturaleza para la reproducción de la vida, se configura en la medida en que el capital arremete contra las relaciones sociales articuladas en torno a la producción de valores de uso; para reorganizarlas a través de la lógica del valor de cambio; con la consiguiente separación entre producción y reproducción” (Navarro, 2015: 57), no es el único proceder ante la acumulación originaria que genera expulsiones, sino que en el despojo está implícito el mundo de la vida de los pueblos indígenas, pues el indio como corporalidad viviente: sí no come se desnutre, sí no bebe el líquido necesario se deshidrata, si pierde temperatura se enfría, es decir, pone en peligro su existencia y pasa a ser una corporalidad sufriente.

Hablamos entonces de la producción y reproducción de la violencia subjetiva, explícita, y brutal implícita en el proceder extractivista del capitalismo contemporáneo, así: “el proceso de adquisición puede ser menos violento y perturbador que las conquistas imperiales del pasado, pero eso no significa que debamos confundirlos con ejemplos más benignos de propiedad extranjera, como la instalación de una planta de Ford en Europa o una planta de la Volkswagen en Brasil, que generan empleos” (Sassen, 2016:132). Baste con citar la situación que el pueblo indígena los lencas en territorio hondureño ha tenido que enfrentar.

Los lencas son un pueblo indígena en el territorio de Río Blanco, Honduras, si bien como muchos otros pueblos indios en su proceder histórico ha perdido parte de la identidad debido a los procedimientos de las relaciones capitalistas, al día de hoy, a partir de su resistencia, una parte de la identidad aún se mantiene, es así como: “la relación con los bienes de la naturaleza, la cosmovisión respecto a origen y cuidado de aguas y la tierra, las prácticas de la siembra, la medicina y la espiritualidad”(Cardoza, en Navarro, 2014: 209), son parte de la reproducción de la vida de esta comunidad indígena. A lo que se suma que en 2010, la empresa Desarrollos Energéticos S.A (DESA) obtuvo la concesión para el proyecto de una represa en Río Blanco, así como: “el financiamiento de bancos importantes como el Banco

Centroamericano de Integración económica (BCIE), el Banco Mundial que se retiró del proyecto debido esta lucha (la del pueblo lenca en oposición al proyecto), el hondureño Ficohsa, y los bancos europeos FMO, de capital holandés; y FINFUND, de Finlandia” (Ibíd.: 211), (Véase, figura 10).

Figuras 10. Río Blanco con déficit hídrico.



La construcción de represas en el río Blanco imposibilita la reproducción del cultivo de alimentos en el pueblo lenca debido al no contar con el agua suficiente para regarlas.

Fuente: <http://copinhonduras.blogspot.mx/2013/06/>

De esta forma, el represar el río representa para el pueblo lenca la imposibilidad de acceder al agua para la producción de su agricultura, a lo que se suma que los caminos que se llegan a construir para la entrada de la maquinaria impiden la producción de milpas, así han dañado “tierras de cultivo, puentes y caminos, así como el tejido comunitario ya fragilizado por los misioneros y políticos” (ibíd.: 113). Esto es, que son despojados de sus lugares de trabajo, a la vez que privados de los recursos con que ejecutan el mismo. Y cuando la comunidad se ha movilizado ante el asedio a sus formas socioculturales y reproducción de la vida, éstos han sido reprimidos por las propias autoridades del Estado hondureño.

Ahora bien, cuando hacemos énfasis de la conceptualización de *expulsiones* de Saskia Sassen, no sólo se hace referencia a la salida de las poblaciones indígenas de sus territorios, sino que a la vez la expulsión hará referencia al desarraigo de la vida misma, es decir, que tal proceder se da cuando los procesos de extracción de recursos naturales asedian las comunidades en tanto que contaminan los mismos recursos con su actividad conllevada, tal situación es la que viven, por ejemplo, las comunidades Kaqchikeles en Guatemala.

Figura 11. Venta de hortalizas en San Juan Sacatepéquez



La inserción a la forma valor que las comunidades Kaqchikeles llevan a cabo como mediación para solventar sus necesidades, en San Juan Sacatepéquez, a partir de las hortalizas producidas queda asediada ante los procesos de contaminación y erosión de suelos por parte de las mineras.

Fuente: Fotografía tomada por Maricruz Ruelas Quiroz en un Voluntariado en Centroamérica, durante 2017.

San Juan Sacatepéquez es un municipio perteneciente al departamento de Guatemala y está conformado por doce comunidades de hombres y mujeres Kaqchikeles, mismas que se organizan en torno a pequeñas propiedades de tierra que les permiten a las familias realizar cultivos de autosustento. Pero a la vez que las lógicas de mercantilización de la vida han incrustado estas comunidades, en los años más recientes se han incursionado en la producción de flores y hortalizas que comercializan en los mercados de la capital guatemalteca (Véase, figura 11), dado que son comunidades cercanas a la misma, lo que les permite solventar las economías familiares.

Desde esta perspectiva la agricultura es puesta como el aspecto central de la confirmación de la vida en las comunidades, por lo cual, al igual que muchos otros pueblos indígenas, la importancia del territorio reside allí. Sin embargo, en la comunidad de San Miguel Ixtcahuacan el capitalismo asedia ya no sólo en la subsunción de las formas de vida al mismo, como lo es el caso de la mercantilización de la cultura, sino que pasa a ser un proceso desgarrador de la vitalidad misma en tanto que la empresa canadiense Marlín ha instalado la extracción de minerales a cielo abierto dentro de la región:

“Como resultado de las actividades de la minera, el agua está contaminada, varios niños se han enfermado, mientras que las viviendas muestran señales de desmoronamiento debido a los constantes movimientos de tierra ocasionados por la explosiones utilizadas para dinamitar la roca” (Tzul Gladys, en Composto, 2015:169).

De tal forma la economía capitalista, como nos dice Tzul Gladys, se convierte en la emergencia de proyectos de muerte, tierras y aguas muertas, que destruyen no sólo la forma comunitaria de los Kaqchikeles, sino también la reproducción de los mismos sujetos, en tanto que los medios de producción con los que la sustentan pasan a ser inservibles al estar contaminados, además de que el hábitat pasa a ser destruido (Véase, figura 12). De esta forma los pueblos indígenas pasan de un ser a un no ser en términos Heideggerianos, quizás es por ello que, como nos decía Frantz Fanon tanto en *Piel Negra Mascaras Blancas* como en *Los condenados de la tierra*, que en la modernidad capitalista existe una línea divisoria en torno a quien construye la humanidad, así, por encima de dicha línea encontraríamos a personas que son reconocidas socialmente como humanos con portadores de derechos humanos/ciudadanos/civiles, mientras que las personas que se hallarían por debajo de dicha línea serían considerados como subhumanos o no humanos, es decir, su condición de existencia estaría puesta en cuestión o incluso negada. Así:

“la civilización burguesa se quita el velo y su profunda hipocresía y la barbarie inherente que la sustenta aparecen ante nuestros ojos, y, si en su casa asume formas respetables, en la colonias [que hoy responde a las economías dependientes] se muestra tal como es. (Marx, 2013: 302). Esto es, que: “Si, como hemos visto, la transformación del dinero en capital supone un proceso histórico, que ha separado las condiciones objetivas del trabajo que las ha autonomizado contra los trabajadores, por otra parte, el efecto del capital, una vez que él ya ha surgido, y su proceso consisten en someter toda la producción y en desarrollar y extender por todas partes la separación entre trabajo y propiedad, entre el trabajo y las condiciones objetivas del trabajo... el capital aniquila el trabajo artesanal, a la pequeña propiedad de la tierra en la que el propietario trabaja, etc., y a sí mismo en aquellas formas en que no aparece en oposición al trabajo, en el pequeño capital y en las especies intermedias híbridas, situadas entre los modos de producción antiguos (o las formas que estos asuman como resultado de su renovación sobre la base del capital) y el modo de producción clásico, adecuado, del capital mismo” (Marx, 2011: 475).

El proceder de estas necesidades del capitalismo, es como hemos visto, a partir del Estado nación, en este sentido es que: “Hasta la fecha el Estado [guatemalteco] ha entregado más de 300 licencias de exploración y explotación minera para la industria extractiva a empresas

extranjeras y nacionales con el objetivo que hagan un uso provechoso de las tierras” (Gladys Tzul, en Navarro, 2015: 168).

Es por ello que debemos reivindicar que en los pueblos indígenas se constituyen espacios en tensión con la vida misma, tensión porque como nos dice Marx: “la producción capitalista [no se reproduce] sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, I.II, 2014: 324).

Si como dice Armando Bartra (2017), hace medio siglo Martin Luther King tenía un sueño, hoy los pueblos indígenas tienen una pesadilla: la expoliación de su vida. Comunidades empobrecidas, comunidades en ascuas procurando sus autodefensas son el resultado de la privatización de las rentas petroleras, concesiones mineras, así como de construcción de represas para satisfacer los rubros de energía de agronegocios, minería y *fracking*. Las formas de llevarlo a cabo es: a través de la violencia subjetiva, explícita, es decir, la militarización, la expulsión y el despojo de las zonas donde emerge la riqueza biocultural y que son disimulados mediante una guerra contrainsurgente, contra el narcotráfico y el terrorismo, pero también con acuerdos de desarrollo económico, como lo son el NAFTA o el TTP, y lo mismo sucede con los llamados proyectos de desarrollo sustentable.

Figura 12. Flores en contingencia



Suelos erosionados y contaminados han provocado que la vida de los Kaqchikeles que se dedican a producir flores se hallen en contingencia.

Fuente: <http://cpr-urbana.blogspot.mx/2014/09/san-juan-sacatepequez-de-flores-de.html>

En este sentido, los extractivismos, junto a la mercantilización de la cultura, han devenido en la destrucción de lo común y en la incertidumbre de la vida misma, es por ello que el capitalismo en este siglo XXI hace emerger una vuelta de aquello que ya mencionaba Max Horkheimer (2006) en la década de los treinta del siglo pasado, en tanto que definía al Estado nación como un *Estado Totalitario*, dado que en la época el despotismo alcanzado por los mismos y sobre todo en relación al nazismo parecía dilucidar el regreso de la forma en que se desenvolvían los poderes feudales ante el asedio de la burguesía, sobre todo a partir de 1879 con la revolución francesa, esto es: un Estado “represivo en todas sus variantes” (Horkheimer, 2006: 47).

Figura 13. Deforestación en tierras sagradas Pilmaiquén del pueblo mapuche



El no reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado chileno, así como los modelos forestales al estar dirigidos a la propiedad privada, tensionan y destruyen las relaciones familiares y comunitarias de los mapuches.

Fuente: <http://werkenkvrvf.blogspot.mx/2011/07/impactante-imagen-que-muestra-la-tala.html>

Totalitarismo que no es como llegó a pensar Hannah Arendt en el sentido de tratar a este “como resultado de una profunda irracionalidad puramente ajena y exterior a la legalidad capitalista... fenómeno político que presuntamente llega desde fuera a la modernidad capitalista para desestabilizarla implacablemente pero solo temporalmente alterando la marcha de su historia y el continuum del progreso” (Arizmendi, 2016:45). Sino que por el contrario como llega a mencionar Luis Arizmendi: “lejos de ver al Estado autoritario, ahí al nazismo y la barbarie, como una violencia extrema puramente exterior y extraña ante la legalidad de la modernidad capitalista, justo lo que Horkheimer hace es denunciarla y revelarla como una forma histórica que, en tiempos de crisis, lanzando por la borda al

liberalismo, exagera y conduce al límite la violencia como fundamento permanente e ineludible al capitalismo y de la lucha moderna de clases (Arizmendi, 2016: 46).

Figura 14. Contaminación de aguas en la Amazonía peruana



El derecho a la salud de los pueblos indígenas en el Perú es puesto en contingencia, debido a la ausencia de un medio ambiente sano dada la contaminación del mismo por la actividad petrolera de la empresa Pluspetrol.

Fuente: <https://es.mongabay.com/2016/11/amazonia-conflictos-contaminacion-petroleo-pueblos-indigenas-peru/>

Como ya hemos de haber señalado en el texto de Marx *En defensa de los ladrones de leña*, la universalidad y la autoridad del Estado se alinea con: “el alma mezquina acartonada, desalmada y egoísta del interés privado” (Marx en Bensaid, 2010:), esto es: “obediente hacia arriba, hacia el capital, e impositivo hacia abajo, hacia la sociedad” (Echeverría, 2006:16), y he aquí la diferencia con Horkheimer que delineaba tal represión en tanto que el propio Estado se había vuelto capitalista y competía a los demás capitales, por el contrario, como hemos visto, el Estado no es un Estado capitalista más, sino su naturaleza y forma capitalista están dadas en tanto que es el instrumento espectral del sistema de producción capitalista, y esa configuración se vuelve represiva en este siglo XXI, en donde, como dijera Walter Benjamín en su octava enunciación de sus *Tesis sobre la historia*: “La tradición de los oprimidos nos enseña que <el estado de excepción> es en verdad la regla” (Benjamín, 2008:43). Así el Estado Autoritario en este siglo XXI: “lejos de ser un Estado mínimo o no interventor, despliega y ejerce la violencia político-destructiva como complemento potenciante de la violencia económico-anónima para garantizar un ofensivo posicionamiento ascendente de los capitales privados” (Arizmendi, 2016: 49).

De modo que estos acontecimientos dan cuerpo de lo Real de nuestro tiempo: la embestida del capital que violenta los mundos vitales de los pueblos indígenas, donde al sujeto se le pone en un estado de contingencia y alienación permanente, ante ello: “solo la movilización social puede parar la voracidad suicida del gran dinero, de la misma manera que solo el activismo de los obreros ingleses podía parar desmedida explotación asalariada que se practicaba en las primeras fábricas.

Porque si se le deja suelto, el capital es ilimitadamente genocida y etnocida. Globalifagia compulsiva que no brota de alguna deficiencia ética sino del hecho de que no se trata de una persona reprobable moralmente sino de una cosa; una cosa codiciosa cuyo único motor es el lucro” (Bartra, 2017: 53). “El capital no solo explota, el capital mata” (Bartra, 2016: 210), porque es un mundo que tiende a la producción de brutalidades elementales.

Capítulo III

Espacios en disputa: lo comunitario popular y lo nacional popular como alternativas de transformación

“Sigamos nuestro camino pues, el del pueblo latinoamericano que ha entrado en una etapa gloriosa de su historia, la de su emancipación de la alienante subsunción que el capital operó sobre sus vidas, sus culturas, sus alegrías y fiestas, su dignidad, que es su sangre, la de sus héroes y mártires, con la que no se comercia..”

Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, 1985.

Cuando Marx y Engels redactaron el *Manifiesto Comunista* en el año de 1848 enunciaban en tal documento que: “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx, 2015:116), así: “hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, sostuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras, franca y abierta; lucha que terminó siempre con la constante transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento” (ibíd.) En esta segunda década del siglo XXI no hay nada más cierto en la realidad latinoamericana, y una de las luchas específicas, es aquella que se da en la tensión de los espacios vividos y los espacios concebidos, entre los espacios de vida de los pueblos indígenas y los espacios del capital que la asedian y reconfiguran, trastocando en la gran parte de las veces su sentido comunitario.

Una vez que hemos visto en los dos capítulos previos, primero: que el sujeto colectivo que son los pueblos indígenas son un sujeto en tensión permanente entre su producción y la sujeción a la totalidad en su devenir histórico; segundo: que con en el marco de la globalización y la tendencia multiculturalista posmoderna, aun cuando presenta en su discurso que la realidad de los pueblos indígenas ha mutado, en realidad ello no ha sucedido, pues procesos como la mercantilización de la cultura y los extractivismos como

parte fundante de una acumulación originaria y acumulación de capital, alienan y ponen en estado de contingencia. En lo que sigue trataremos de dar cuenta como desde los puntos de fuga a la totalidad, a partir del momento de la producción del sujeto, en función de los espacios vividos, las luchas de resistencia, por la reproducción de la vida, y que en algunos puntos han reconfigurado el asedio del capitalismo, viene a configurar en la realidad latinoamericana y en la relación pueblos indígenas-capitalismo, una realidad que sigue siendo la de dos espacios en disputa, en tensión como lo fue en el pasado. Por tanto trataremos de dar cuenta si más allá de ese choque entre ambos, también la disputa pueda referirse a que el capitalismo tenga una alteridad que lo asedie. Precisamente a partir del análisis sobre ¿Cuáles son las formas en las que los pueblos indígenas llevan a cabo la defensa de su reproducción de vida?

3.1 Contra el expolio del mundo de la vida: horizontes comunitarios populares

El 1 de diciembre de 1997, Lumaco, en el sur de Chile –en la llamada Araucanía- amaneció bajo el humo de tres camiones incendiados. Habían sido quemados por comuneros mapuches. Las comunidades de Pichilonkoyan y Pilimapu habían realizado una recuperación de territorios ancestrales, después de años de estar reclamando sin obtener solución (Pineda, en Navarro, 2014: 181). Este acontecer se ha reiterado una y otra vez por parte del pueblo mapuche en relación a los constantes asedios de la economía capitalista a sus formas de vida en tanto que, sus territorios han sido deforestados en gran parte para poder producir monocultivos. Tal es la lucha conllevada por la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), misma que tiene integración desde 1998 y ha llegado a aglutinar entre 30 y 50 comunidades mapuche en Chile. Pero la acción colectiva de la CAM no se realiza para buscar la regularización, ni como medida de presión para una negociación posterior de tierras, sino que se basa en la acción directa distributiva (ibíd.). Tan sólo a inicios de siglo XXI y con pocos años de su organización se habían recuperado 17 000 hectáreas:

“Las características de estas recuperaciones de hecho, algunas de ellas impulsadas en forma directa por esta organización y otras gestadas espontáneamente por las comunidades, es que se mantienen en manos mapuche, que hacen producir la tierra para beneficio colectivo. Las experiencias son variadas. En ciertos casos se trata de tierras recuperadas hace años y que han pasado por sucesivos desalojos y nuevas recuperaciones

hasta llegar a una especie de estabilidad bajo control mapuche. En otras situaciones, las tierras están en permanente disputa si bien la comunidad no ha logrado cultivar ni asentarse en ellas, tampoco la empresa ha conseguido materializar sus proyectos de inversión. Son distintas modalidades de control territorial en construcción, que a la vez es punto de partida para la creación de autonomía” (CAM, 2003, cit. en Pineda, 2014: 195).

Así como la lucha conllevada por el pueblo mapuche, es basta la cartografía de luchas que se libran en América Latina por parte de los pueblos indígenas ante el asedio del capitalismo, como son las luchas de la confederación de Nacionalidades del Ecuador (CONAIE), el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) o los movimientos y organizaciones entre los aymaras, quechuas y guaraníes en Bolivia etc., y aunque la diversidad de luchas conllevan una diversidad de modos de encararlas de acuerdo a su contexto histórico geográfico, y que pasan desde el EZLN que se levantó en armas, hasta los pueblos indígenas del Cauca donde es inviable tal opción, en cada una de ellas existe como premisa la defensa del territorio como punto de partida.

Figura 15. Murales: resistencia y lucha del pueblo mapuche.



Fuente: <http://www.elciudadano.cl/pueblos/lucha-por-los-recursos-o-por-la-autonomia/04/15/>

Y es que de tal forma es que los pueblos indígenas pueden reproducir su vida y por tanto, darle cultivo a la misma, pues en el territorio están sustentadas las posibilidades de vida de toda corporalidad viviente, como llega a decir José Carlos Mariátegui, en torno a la civilización incaica:

“la raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo incaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y al pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú era más cierto que en pueblo alguno el principio de que “la vida viene de la tierra”. Los trabajos públicos, las obras colectivas más admirables del Tawantinsuyo, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola. Los canales de irrigación de la sierra y de la costa, los andenes y terrazas de cultivo de los Andes, quedan como testimonios del grado de organización económica alcanzado por el Perú incaico. Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria. “la Tierra en la tradición regnícola es la madre común; de sus entrañas no solo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes” (Mariátegui, 2012: 50).

Pero como hemos mencionado antes, la defensa del territorio, simplemente es el punto de partida ¿Por qué? Uno de los puntos importantes del despliegue de las luchas de los pueblos indígenas es que no solo se trata de resistir, sino que la misma reapropiación de territorios signifique la posibilidad de reproducción de las relaciones sociales acorde a las pautas comunitarias de los propios pueblos (las pautas que menciona Mariátegui en la cita anterior), es por tal razón que las luchas de defensa del territorio se convierten a la vez en “luchas por lo común”, al decir de Mina Lorena Navarro (2015), ya que la apropiación de bienes, como hemos visto en el caso de la CAM, es una apropiación para su usufructo en comunidad. En este sentido lo común como enuncia Raquel Gutiérrez:

“Es lo poseído colectivamente por varios. Y estos varios que conforman el agrupamiento específico que posee: puede ser multiforme y enormemente heterogéneo, aunque en todo caso tienen en común en tanto coparticipación en una calidad o circunstancia, el hecho de estar situados temporalmente. Es decir, los hombres y mujeres que comparten lo común conforman colectividades particulares y específicas que establecen, además, normas específicas para usufructuar y para transmitir tales derechos a las generación siguientes” (Gutiérrez, 2015: 88).

Ahora bien, ¿cómo han conllevado dicha praxis los pueblos indígenas, es decir, de qué manera se configuran las estrategias de las luchas por lo común en aras de alcanzar sus objetivos como sujeto colectivo?

Como nos menciona Raquel Gutiérrez, la emergencia de las luchas por lo común en esta segunda década del siglo XXI se torna en relación a un *horizonte comunitario popular* (lo que no quiere decir que antes no existían) donde: “el nudo central de este horizonte...

comunitario popular no es la reconstitución de ningún tipo de Estado; más bien, la cuestión central que desde este horizonte político se colocó en el debate político durante varios años fue la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo” (Gutiérrez, 2017: 36). Así: “Los rasgos principales de esta *res-común*, creada, anhelada y sugerida en cada caso sucesivo asalto contra el orden estatal del capital, consisten en establecer aquello que debe ser reapropiado colectivamente y, al mismo tiempo, inhibir el orden de mando centralizador que habilita el monopolio de las decisiones y la institución deliberada de procedimientos, de tal forma que los términos de la gestión de lo reapropiado, y por lo mismo, la capacidad de decidir sobre asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan, adquiera un cualidad maleable y fluida” (ibíd.). Es decir, se opta por la autonomía como mediación para la transformación del devenir histórico de los pueblos amerindios, mas cabe aclarar que como ha repetido en diversas ocasiones Raquel Gutiérrez, la reemergencia de tal horizonte no significa una total negación de lo estadocéntrico pero si una vía desde la cual se tejen tramas alternativas a un proceso que una y otra vez ha resultado no ser la vía emancipatoria. Pero ¿la búsqueda de un horizonte comunitario popular es realmente un horizonte revolucionario que permite superar los problemas que el capitalismo detenta hacia los pueblos indígenas?

Claro está que lo que se halla en juego en las “luchas por lo común” es la autodeterminación de los pueblos indígenas, y desde esta panorámica es también muy claro que el partir de lo comunitario es ya un punto y aparte en relación a la relaciones cosificadas y con pertinencia al individualismo desde las que se reproduce el capital, así como quizás la forma a la cual debe tener en mente toda lucha emancipatoria, pues como dijera el propio Marx en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*: “es solamente en comunidad, con otros, donde cada individuo tiene los medios para desarrollar sus facultades en todos los sentidos así pues es sólo en la comunidad donde la libertad personal resulta posible” (Marx, 2011: 115), y que podemos matizar con lo dicho en los *Cuadernos de París*: “por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los hombres, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, la entidad social, que no es un poder

abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza”(Marx, 2011:137). En este sentido, la sociedad capitalista se presenta como la forma enajenada de la comunidad y con ello del mundo de la vida, como llega a decir Zizek: “aunque [el capitalismo] es global y abarca todo el mundo, mantiene una constelación ideológica *stricto sensu* sin mundo” (Zizek, 2016: 16). Quizás por ello es que en *El capital* Marx enuncia que: “el intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad” (Marx, 2014:107).

Por tanto, la comunidad se detenta como punto central en el devenir histórico del mundo de la vida, pues en tanto que es la esencia de todo individuo como dice Marx, será también la forma en que este debe satisfacer sus necesidades fisiológicas y sociales, y en correspondencia se convierte en el nexo social por excelencia de una sociedad donde el sujeto sea el fin en sí mismo y no un medio para otro fin. Así la comunidad es la forma en la que predomina el trabajo concreto, donde la prioridad es el valor de uso, donde como dijera un zapatero de la comuna de París, se busca que la actividad de cada individuo sea su realización y la producción de la riqueza, el trabajo visto incluso como una actividad poética, que el zapato se ajuste al pie y no el pie al zapato (Ross, 2016), es decir, que el ser humano no se adapte a la mercancía sino la mercancía se adapte al ser humano. Quizás por ello es que Raúl Zibechi ha planteado que lo mejor de este tipo de movimientos antisistémicos en América Latina es que son “el reino del valor de uso”. Sobran razones entonces para no contradecir que la comunidad sea un punto de partida revolucionario, pues lo anteriormente dicho significaría además que “su existencia expresa la incapacidad totalizante del capital y, desde su densidad histórica, a la luz de esa larga genealogía de insubordinación y persistencia de re-tejer los vínculos colectivos y las capacidades y condiciones para hacer posible la reproducción de la vida” (Navarro, 2014: 23). En este sentido, quizás podríamos diferenciar entre la posición de lo político y la política de la forma comunitaria y la forma liberal burguesa, siempre entendido como tendencias generales.

Cuadro 1. Forma liberal y forma comunal de la política y lo político

Forma liberal de la política y lo político	Forma comunal o comunitaria de la política y lo político
Establece al individuo como el punto de partida. Después sustituye los procedimientos –permitidos- para la agregación variada de individuos.	Establece un nosotros para desplegar su actividad, esto es, se funda en la vida colectiva. Establece garantías variadas para asegurar distintos ámbitos de autonomía individual.
Instala mediaciones para asegurar relaciones de mando. El nudo de la representación liberal – mediación por excelencia- es la designación de la capacidad de decidir sobre asuntos de interés e incumbencia colectivos, que se concentra en un demandante. Instituye formatos procedimentales y tiempos determinados que aseguran la vigencia de tal concentración monopolizada de la capacidad colectiva de decidir.	Designa a figuras destacadas –voceros, encargados- para organizar las actividades y propósitos comunes; al tiempo que busca sujetar las relaciones de mando mediante la no delegación o entrega de la capacidad de decidir-colectiva y de cada quien- Por esa razón, anuda la idea de servicio a la figura de autoridad organizador.
La lógica interna y los tiempos de esta forma política refuerzan la jerarquización interna dentro de la agregación de los individuos. Tal jerarquización tiende a ser excluyente y rígida.	La lógica interna y los tiempos de esta forma política tienden al equilibrio: mantienen a la vista y ejercitan la capacidad destituyente que reside en el nosotros, en la figura colectiva básica. Por tal razón abren posibilidades maleables o fluidas –jamás no contradictorias- de autorregulación.
En tanto está ligada a la seguridad y ampliación de la acumulación de capital, desconoce una y otra vez las necesidades y actividades dirigidas a la reproducción de la vida. Distingue solo medios de producción donde quienes no mandan encuentran medios para asegurar la existencia.	Centra su atención en la reproducción de la vida y en la creación de los medios necesarios para garantizarla. En tal sentido conserva y cuida aquello de lo que se dispone; al tiempo que ensaya nuevas formas de apropiación colectiva posibles.
A partir de todo lo anterior, es claro que la forma liberal de la política y lo político determinan y limitan – prescriben y fijan- las posibilidades de existencia y transformación individuales y del conjunto; desentendiéndose al mismo tiempo, del cuidado y conservación que funda la existencia de todos en un momento dado. En resumen, la política liberal tiende a destruir y prescribir, además de jerarquizar y excluir.	Las formas comunales de lo político y la política son altamente conservadoras de lo que existe en el sentido del cuidado de aquella riqueza material de la que aún se dispone. Sin embargo no son inmutables ni impermeables a las transformaciones: simultáneamente conservan lo que existe ya abren lenta y dificultosamente posibilidades de ampliación de su disfrute.

Fuente: *Horizontes comunitarios-populares*, Raquel Gutiérrez, 2017: 125-126.

Si la comunidad se presenta como una forma de riqueza (en clave del valor de uso) desde la Pacha, el ser del Mapu, o en la cosmovisión Maya, es decir, donde la esencia es la vida como dice Marx, desde un horizonte de deseo comunista ha detentado la configuración de las llamadas “autonomías” las cuales no es que no hayan existido antes, casos sobran en el devenir histórico de los pueblos indígenas en América Latina, desde las rebeliones de Lautaro, en tierras mapuche, Túpac Amaru, Túpac Katari y Bartolina Sisa, en tierras andinas, hasta las de Jacinto Canek en tierras mayas contra el poder colonial ;pasando por las de Willka Pablo Zarate en Bolivia, o las de Tetabiete y Juan Banderas entre los pueblos yaquis de México, durante la vida republicana, o las de Emiliano Zapata en México y Manuel Quintín Lame en Colombia, durante el siglo XX (López Barcenás,2011:72), hasta llegar al siglo XXI donde se vuelven a configurar como necesidad, bastan algunas palabras de los pobladores de las propias comunidades autónomas en México para explicitar mejor la cuestión:

“Desde que nos declaramos municipio autónomo, nosotros somos independientes. No tenemos que aliarnos con algún partido político. Nosotros decidimos que es lo que hace falta en el pueblo. No tenemos que preguntar a un partido que es lo que tenemos que trabajar. Las autoridades se eligen a través de asambleas. Las autoridades somos nosotros” (José Ramírez, asamblea autónoma de San Juan Copala, en Soriano, 2016: 27).

“La autonomía es una necesidad de los pueblos y en este caso del pueblo amuzgo y de las comunidades cercanas, es una necesidad, no es algo que se nos ocurrió de repente <a ver si pega> o <a ver si sirve>, es algo necesario, [por ejemplo] la radio Nomndaa es una herramienta que nos permite comunicarnos en nuestra propia lengua para entender lo que decimos, que permite hacerlo de manera rápida, para decir nuestra historia, nuestras canciones, para platicar de las injusticias que cometen los ricos, los gobiernos” (David Valtierra, coordinador de Radio Nomndaa, Suljaa: Guerrero, ibíd.: 35).

De esta forma la comunidad que ejerce, constituye y apuesta por la autonomía permite la apropiación de lo común y por ende la reproducción de la vida de los pueblos indígenas desde la clave del valor de uso. En tal sentido es la proposición de Marx acerca de afrontar lo social y lo comunitario. Desde la comunidad el producto es originariamente social. No necesita a diferencia de lo que propone la forma valor del intercambio o del mercado para advenir social. Es social desde el acto creador mismo del productor en comunidad. Así: “el

sujeto de trabajo, como individualidad plenamente realizada, es participante, con la libertad y conciencia, de la comunidad” (Dussel, 2017: 90). Tal imaginario lleva a recordar a la Comuna de Paris en 1871, donde el pueblo parisiense se levantaba no por un sentimiento patriótico ante la invasión prusiana como se ha querido ver, sino de la necesidad ante las condiciones de vida producidas durante el Segundo Imperio francés tal como lo expresa Kristin Ross:

“la vida de la gente bajo la forma actual del capitalismo, con el colapso del mercado laboral, el auge de la economía informal y el debilitamiento de los sistemas de solidaridad social en todo el mundo superdesarrollado, recuerda a las condiciones de trabajo de obreros y artesanos que protagonizaron la Comuna... todo esto me sugiere, y también a otros, que el mundo de los comuneros esta de hecho mucho más cerca de nuestro mundo que el mundo de nuestros padres” (Ross, 2016: 9).

Precisamente así como la Comuna de Paris tuvo un contexto histórico geográfico que dio posibilidad y límites a su constitución y disolución, o como en los años setenta la autonomía italiana desbordó al obrerismo, también ello sucede con las autonomías de los pueblos indígenas en América Latina. En tanto que, la tensión entre los espacios vividos y los espacios concebidos, precisamente da lugar a una realidad que podemos indicar es “abigarrada” por utilizar los términos de René Zavaleta, las estrategias de la forma autónoma son muy diversas y desde allí se abren o limitan la manera de imaginar y plantearse distintos mundos de vida.

Tal es el caso de la configuración de frentes junto a organizaciones civiles y culturales, como lo es el Frente en Defensa de Wirikuta *Tamatsima Wahaa* (“el agua de nuestro hermano mayor”), construido por las autoridades tradicionales, civiles y agrarias de las comunidades wixaritari de Jalisco, Nayarit y Durango, ante la invasión de las empresas mineras a sus territorios (Véase, figura 16).

Aquí la misma praxis comunitaria ha posibilitado de igual forma que las movilizaciones no solo sean en cuanto a protestas o marchas se refiere, sino a la producción de información mediante la cual se brinda la misma a los afectados de los problemas. Estas tramas comunitarias son conllevadas en función a medios escritos, pero también a partir de radios comunitarias que ellos mismo han ido construyendo.

Figura 16. Frente Wirikuta



Fuente: <http://movimientom4.org/2012/02/frente-en-defensa-de-wirikuta-informa-que-gano-amparo-para-evitar-la-explotacion-de-tierras-sagradas/>

Así como también encontramos formas autonómicas donde se ha patentado una mayor configuración de las relaciones sociales en clave de valor de uso en torno a proyectos como el de Los Caracoles, por parte del EZLN en México, pero también los proyectos de salud de la CONAIE en Ecuador o el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia (Véase, figura 17). De esta forma en el caso específico de los caracoles: “las mujeres tienen sus propios trabajos colectivos: gallineros, cafetales, producción de dulces, entre otros, con los que juntan fondos para sus actividades de modo de no depender de los varones. Gracias a los trabajos colectivos las comunidades pueden sostener la educación y la salud” (Zibechi/Machado, 2017:37). Además: “Las tierras de la comunidad, que antes pertenecían a un terrateniente, incluyen terrenos para usos colectivos y de las familias. En las primeras realizan los cultivos comunitarios de café, maíz o frijol, y en ellas mantienen el ganado. En los terrenos familiares, sus integrantes cultivan su milpa para autoconsumo” (ibíd.). De esta forma: “en las comunidades zapatistas no existe diferencia entre propietarios y gestores... La comunidad decide en asamblea que tierras ocuparan las familias, donde cada una tendrá su vivienda y su milpa. Y decide también que tierras serán para uso colectivo. Aquí aparece una cuestión básica: se decide en asamblea, y esa asamblea, que se reúne con frecuencia, es la que da seguimiento al uso de los bienes comunes por la comunidad” (ibíd.). También:

“la asamblea de la comunidad decide cuantos días se trabaja para la familia y cuantos días se destinan a trabajos colectivos” (ibíd.). Por tanto: “el concepto de trabajo colectivo no se reduce al cultivo de la tierra ni a la economía, implica a toda la dinámica del proceso, incluyendo asambleas y las tomas de decisiones, las tareas de los formadores y de representación. De ese modo impiden que nazca una burocracia” (ibíd.).

Este tipo de configuraciones de los órdenes de socialidad en la forma autonómica podríamos decir que tienen en síntesis los siguientes principios:

- 1: La autonomía con respecto a los Estados, partidos políticos, iglesias, y sindicatos
- 2: La afirmación de la identidad y de la diferencia
- 3: La capacidad de tomar en sus manos la educación y de formar sus propios intelectuales
- 4: Una relación no jerárquica con la naturaleza
- 5: El tránsito de formas de acción instrumentales hacia las autoafirmativas
- 6: La reapropiación de sus territorios
- 7: La capacidad de organizar por cuenta propia sus bienes comunes

En este sentido, es que, los horizontes comunitarios populares en la práctica han generado una serie de resultados importantes. Los cuales han permitido seguir produciendo un espacio basado en su cultivo de vida comunitario, entre ellos destacan la recuperación de sus bienes comunes, la organización de la seguridad de los mismos recursos y de su persona ante el asedio del capital, la capacidad de organización colectiva de las luchas, de difusión de saberes y de creatividad para la satisfacción de sus necesidades. También en lo colectivo han logrado la generación de fuerzas que permiten ganar terreno en el derecho a la autonomía y el respeto a sus identidades; en otros casos la comunidad ha permitido la producción de alianzas con otros sectores de la sociedad civil, y de la misma forma el reconocimiento de la equidad de género en la lucha política.

Figura 17. Consejo Regional Indígena del Cauca



Fuente: <https://www.cric-colombia.org/portal/desde-el-territorio-yanacona-se-da-inicio-al-xv-congreso-del-cric/>

Precisamente en lo referente a la seguridad podemos destacar el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía Comunitaria (CRAC-PC), en el estado de Guerrero, México, donde ante la incesante violencia acaecida en un vasto territorio de la entidad estatal, y la nula respuesta del gobierno a dicha problemática, varias comunidades indígenas, que llegan a superar el ciento, concretizan su presencia para solventar la necesidad de seguridad de las comunidades. Aquí los policías son personas elegidas por la propia comunidad, y es un servicio prestado a la misma, es decir, que el ocupar tal cargo no es remunerado, sino la organización de la satisfacción de una necesidad del colectivo (Finí, 2016). En este sentido, los resultados han sido bastante buenos, e incluso han sabido sortear las tensiones con el Estado. Y sin embargo, como nos menciona Finí, este tipo de organizaciones han tenido sus altibajos, llegando a ponerse en riesgo sobre todo, y a partir de la concretización de pautas autoritarias por parte de los dirigentes, sobre todo en cuestiones de negación a los extractivismos.

Ahora bien, una vez visto los logros, estrategias y proyectos de la forma autonómica desde la clave del valor de uso, es que debemos preguntarnos una vez más ¿la búsqueda de un horizonte comunitario popular es realmente un horizonte revolucionario que permite superar los problemas que el capitalismo detenta hacia los pueblos indígenas? Si miramos lo analizado anteriormente, quizás podríamos decir que sí, pues lo ordenes de socialidad como el de los caracoles patentarían ciertos cambios importantes, pero también hemos de fijarnos que en las mismas formas autonómicas esta la condición del asedio, patente en la

concretizaciones de formas de seguridad, así como también se da que en otros casos nos hallamos ante procesos de resistencia como es el frente de Wirikuta, no de transformación, incluso proyectos como los del EZLN se han visto asediados, cuestión que en última instancia ha conllevado la necesidad de plantear recientemente en conjunto con el Consejo Indígena de Gobierno, el posicionamiento a ser partícipes en las elecciones electorales para presidencia de la república mexicana en 2018. Precisamente esto nos lleva a la siguiente cuestión ¿Por qué la autonomía aun con la forma comunitaria de fondo, de clave de valor de uso, aun donde se ha presentado como reivindicación de un horizonte de deseo comunista no ha conllevado una transformación de su devenir histórico? Quizás ello tiene que ver con el problema de transformación de la totalidad.

Una de las cuestiones que afronta la comunidad como horizonte de deseo comunista deviene precisamente en relación con “la autonomía” en sí, principalmente por el imaginario que se desprende al pensar a la misma como autonomía total, cuestión impensable dado que en el capitalismo las relaciones al ser hegemónicas llegan a estar al interior de otras formas de cultivo de vida diferentes a las de la modernidad capitalista, precisamente lo que ya veíamos de que no hay espacios otros por parte de las relaciones sociales de producción con distinta finalidad a la de la valorización del valor, sino que por el contrario estas se hallan en tensión con la totalidad. Es decir, el problema no puede resolver aisladamente o localmente.

Problemática que ya delinea el propio Marx en sus últimos escritos en relación al porvenir de la obshina (comuna rusa). Sí, como hemos visto, la comunidad es cuestión de análisis a lo largo de la obra y pensamiento de Marx, desde los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, pasando por los *Grundrisse*, o *El capital*, será en relación con los márgenes donde será puesto a prueba su pensamiento acerca de la historia y la comunidad como horizonte revolucionario, como llega a decir Teodor Shanin: la cuestión hizo que Marx “descendiera de la teoría pura a la realidad rusa” sin “asustarse de la palabra arcaico”(Shanin, 1990:34).

Relación que si bien tiene su primera implicancia analítica cuando los populistas rusos en la segunda mitad del siglo XIX se ven fuertemente impresionados por el capítulo XXIV de *El*

capital referente a la acumulación originaria, en tanto que veían en el mismo una necesidad del pueblo ruso el pasar por el capitalismo para llegar al socialismo, a lo cual Marx reprochara críticamente en una carta en 1877 de querer: “convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos encierran” (Marx, 2015:463), la relación tendrá quizás sus primeros devenires en tanto a la Comuna de París, a través de miembros de la *1ra Internacional* que a pesar de que han sido enviados como corresponsales para informar de la revolución llevada a cabo en la capital francesa, terminan por ser actores activos en tal acontecer. Precisamente en la figura de Elizabeth Dmitrieff, una joven rusa de 20 años, la cual los tres meses anteriores a la comuna había pasado en Londres: “con discusiones diarias con Marx en su estudio sobre el tema de las organizaciones rurales tradicionales rusas, la *obshina*, y el *artel*, y la forma en que eran teorizadas por los populistas rusos especialmente Chernishevski” (Ross, 2016:31). Pues esta le habría proporcionado documentos tanto de Chernishevski como de los populistas rusos (ibíd.), cuestión que para Marx será de vital importancia para el estudio de la forma comunidad y para tomar una posición multilíneal acerca de la historia y por tanto de las vías al socialismo que, hallaran su concretización en torno a la correspondencia con la militante rusa Vera Zazulich quien en el año de 1881 pone sobre la mesa la urgencia del devenir de la comuna rusa en relación a la revolución que pretende hacer, pero que es frenada por los populistas rusos que se dicen ser marxistas y que, como hemos visto, detentan la necesidad de pasar por el capitalismo como la antesala del socialismo:

“Sabe usted mejor que nadie cuan apremiante es esta cuestión en Rusia... es cuestión de vida o muerte, según creo, para nuestro partido socialista... Una de dos: o bien esta comuna rural libre de exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en la vía socialista... o si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer... al socialista... no queda... como tal, sino ponerse a hacer cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuantos decenios pasara la tierra del campesino ruso de las manos de éste a la de la burguesía y dentro de cuantos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa Occidental... entonces deberán hacer su propaganda tan solo entre los trabajadores de las ciudades, quienes continuamente se verán anegados en la masa de los campesinos que, a consecuencia de la disolución de la comuna, se encontraran en la calle, en la

grandes ciudades, buscando un salario... comprenderá entonces, ciudadano, hasta qué punto nos interesa su opinión... acerca del destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista”(Zazulich, en Marx, 2015:176).

Quizás, como llega a decir Armando Bartra, es un punto en el que el filósofo de Tréveris, podría haberse preguntado ¿Es posible que la lectura de los libros en que invertí toda mi vida inhiba a los revolucionarios realmente existentes en vez de estimularlos? ¿Es posible que *El capital* que debiera ayudar a la caída del sistema, se lea como una fatalista “filosofía de la historia” que condena a los pueblos a décadas de sufrimientos inauditos antes de que sea oportuno liberarse? (Bartra, 2016:130), cuestiones que llevan a Marx a las siguientes conclusiones:

“Si Rusia estuviera aislada del mundo, debería pues elaborar por su cuenta las conquistas económicas de Europa occidental solo adquirió corriendo una larga serie de evoluciones desde la existencia de sus comunidades primitivas hasta su estado presente. De todos modos, a mis ojos no cabría ninguna duda de que sus comunidades estarían fácilmente condenadas a perecer por el desarrollo de la sociedad rusa. Pero la situación de la comuna rusa es absolutamente diferente de la de las comunidades primitivas en Occidente (de Europa occidental). Rusia es el único país de Europa donde la propiedad comunal se ha conservado en una escala grande, nacional, pero simultáneamente, Rusia existe en un medio histórico moderno, es contemporánea de una cultura superior, está ligada a un mercado del mundo donde predomina la producción capitalista... (Marx, 2015:479) “Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como pueden apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias (terribles) espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno” (ibíd.: 466).

Y que, sin embargo:

“hay en la “comuna agrícola” de Rusia un carácter que la hace débil, hostil en todos los sentidos. Es su aislamiento, la ausencia de enlace entre la vía de una comuna y la de las demás, ese microcosmos localizado, que no en todas partes hallamos como carácter inmanente de este tipo, pero que allí donde se halla ha hecho siempre nacer por encima de las comunas un despotismo más o menos central... (Marx, 2015: 471).

Aun cuando la comuna rusa despliegue pueda ser base para un movimiento revolucionario, este solo es potencial, no real, dice Marx. Un orden comunitario, a comparación de un orden individualista es ya una ventaja, sin embargo, en un coyuntura donde tales ordenes de socialidad solo están dados de manera local, máxime de forma regional, es decir, en la Rusia zarista, ello se convierte en una limitación, porque a su alrededor en aquel siglo XIX, la forma

valor, las relaciones capitalistas, relaciones donde la propiedad privada prima, en su medida, en su extensión, en su penetración han pasado a ocupar la forma hegemónica para la reproducción de la vida, no solo en Europa Occidental, sino en Oriente y al otro lado del Atlántico en los EUA. En medio de tal contexto:

“Lo que pone en peligro la vida de la comuna rusa no es ni una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el Estado y la explotación por intrusos capitalistas, hechos poderosos por el mismo Estado a costa de los campesinos” (Marx, 2015:481)

Es decir, el potencial revolucionario de la comunidad sólo es y será real si puede llegar a configurar un ente de una expansión que pueda ser tal para afrontar la totalidad, “solo en medio de un levantamiento general puede ponerse fin al aislamiento de la “comuna rural”, a la falta de enlace de la vida de una comuna con las demás, en una palabra, su microcosmos localizado, que le impide toda la iniciativa histórica” (Marx, 2015:472), y ello sólo es posible a través de la relación con otros movimientos subalternos, como dirá Marx en el Prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista* en 1892:

“¿podría la comunidad rural rusa pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente? La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista” (Marx, 2015: 115).

La necesidad de formación de alianzas que superen la particularidad y localidad Marx la acotaba ya en función a la Comuna de París, a la que refiriera como “la gloriosa revolución obrera del 18 de marzo [de 1871]” (Marx, 2011:23). Forma comunal a la que anteriormente hemos hecho mención. Precisamente, la Comuna de París va a lograr hacer cambios importantes con respecto a revoluciones anteriores, de allí el elogio del Marx. El movimiento parisino además de ser el primer “gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase expropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo la emancipación económica del trabajo” (ibíd.: 40), como su nombre lo indica hubo de tener como base un horizonte comunitario. En este sentido, y en el contexto del

despotismo que imperaba en el siglo XIX en torno al trabajo asalariado, “sus medidas concretas expresaban la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo. Entre ellas se cuentan la abolición del trabajo nocturno para los obreros panaderos y la prohibición, bajo penas, de la habitual práctica entre los patronos de mermar los salarios imponiendo a sus obreros multas bajo los más diversos pretextos, proceso éste en el que el patrono se adjudica las funciones de legislador, juez y agente ejecutivo y, además, se embolsa el dinero. Otra medida de este género fue la entrega a las asociaciones obreras, a reserva de indemnización, de todos los talleres y fábricas cerrados”(ibíd.: 47). Pero además la comuna de París fue más allá, reivindicando muchas pautas autonómicas, y de transformación social del orden de las cosas existente. Cuestiones como las de la seguridad patentan tal proceder: “en vez de continuar siendo un instrumento del Gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de administración” (ibíd.:35). A lo que se agregaba que: “una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, que eran los elementos de la fuerza física del antiguo Gobierno, la Comuna tomó medidas inmediatamente para destruir la fuerza espiritual de represión, el <poder de los curas>, decretando la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de todas las iglesias como corporaciones poseedoras (ibíd.:36). Igualmente: “Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y, al mismo tiempo, emancipadas de toda intromisión de la iglesia y del Estado. Así, no solo se ponía la enseñanza al alcance de todos, sino la propia ciencia se redimía de las trabas a las que la tenían sujeta los prejuicios de clase y el poder del Gobierno” (ibíd.). Precisamente en la cuestión de la educación es donde se van a visualizar quizás las formas más gratas de esta transformación, y que quedan descritas de manera magistral por una de las revistas obreras de la época, en torno a la exigencia de que: “desde muy pequeño el niño pase alternativamente de la escuela al taller... El que maneja una herramienta debe de ser capaz de escribir un libro, de escribirlo con pasión y talento... El artesano debe ser capaz de descansar de su trabajo diario mediante la cultura artística, literaria o científica, sin cesar por eso de ser un productor” (Ross, 2017:55). Como

llega decir Kristin Ross “la idea era desarrollar a la vez todas la aptitudes de los niños, a fin de que se conviertan en <un ser humano completo, es decir, capaz de utilizar sus facultades para producir no solo con sus manos, sino también con su inteligencia>” (ibíd.). La educación así se posicionaba para contradecir aquello que Fritz Haug (2016) decía acerca de la división social de trabajo en el capitalismo, condenar al sujeto a una función específica en particular.

En medio de este despliegue social la Comuna se decía que “habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país, y que en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser remplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de Paris, entendiéndose que todos los delegados serian revocables en todo momento, y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores” (Marx, 2011:47).

Será en medio de estos ordenes de socialidad, y a pesar de ellos, que Marx precisamente en su análisis haga constante alusión al aislamiento de la comuna, sobre todo con el campesino francés, así llega a lamentar la inviabilidad de esta alianza: “La comuna tenía toda la razón cuando decía a los campesinos:<Nuestro triunfo es vuestra única esperanza>” (Marx, 2011:44). Cuestión que matiza en un regreso de su análisis en el capítulo V de *El capital* de como la forma valor como vampiro chupa la sangre de todo subalterno:

“La comuna habría redimido al campesino de la contribución de sangre, le habría dado un gobierno barato, habría convertido a los que hoy son sus vampiros –el notario, el abogado, el agente ejecutivo y otros dignatarios judiciales que le chupan sangre- en empleados comunales asalariados, elegidos por él y responsables ante él mismo. Le habría librado de la tiranía del guarda jurado, del gendarme y del prefecto; la ilustración por el maestro de escuela hubiera ocupado el lugar del embrutecimiento por el cura. Y el campesino francés, es ante todo y sobre todo, un nombre calculador. Le habría parecido extremadamente razonable que la paga del cura, en vez de serle arrancada de él por el recaudador de contribuciones, dependiese exclusivamente de los sentimientos religiosos de los feligreses: tales eran los grandes beneficios que el régimen de la Comuna –y solo él- brindaba como cosa inmediata a los campesinos franceses. Huelga,

por tanto, detenerse a examinar los problemas más complicados, pero vitales, que sólo la Comuna era capaz de resolver –y que al mismo tiempo estaba obligada a resolver- en favor de los campesinos, a saber: la deuda hipotecaria, que pesaba como una maldición sobre su parcela; el proletariado del campo, que crecía constantemente, y el proceso de su expropiación de la parcela que cultivaba, cada vez más acelerado en virtud del desarrollo de la agricultura moderna y de la competencia de la producción agrícola capitalista”(Marx, 2011: 44-45).

En este punto el análisis de Marx si bien podría anclarse a una suerte u ocasión de reproche a la pasividad del campesinado francés como aquel que encontramos en el *18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, la cuestión central se halla en relación con los propios límites de la forma comunal para concretizar la emancipación de la clase subalterna. Es decir, que Marx considera que la alianza entre obreros y campesinos pudo haber hecho un ente anticapitalista más estable y con una mayor medida territorial, por lo menos a un nivel escalar de Estado-nación, al no ser así los allegados al Imperio encontraron en los mismos, el lugar donde rearmar la contrarrevolución. Además y curiosamente en pequeñas cuestiones como la de ser un gobierno obrero que se va a desarrollar de una forma pacífica, pues: “desde el 18 de marzo hasta la entrada de las tropas versallescas en París, la revolución proletaria estuvo tan extinta de esos actos de violencia en que tanto abundan las revoluciones, y más todavía las contrarrevoluciones de las <clases superiores> “(Marx, 2011:23), y de lo cual se tendrá como resultado el que desaparezca el miedo que tenía la burguesía: “<Las gentes del orden>, los reaccionarios de París, temblaron ante el triunfo del 18 de marzo. Para ellos, era la señal de venganza popular que por fin llegaba. Ante sus ojos se alzaron los espectros de las víctimas asesinadas por ellos desde las jornadas de junio de 1848 hasta el 22 de enero de 1871. Pero su pánico fue solo su castigo. Hasta los guardias municipales, en vez de ser desarmados y encerrados en procedía, tuvieron las puertas de París abiertas de par en par para huir a Versalles y ponerse a salvo. No solo no se molestó a las gentes de orden, sino que incluso se les permitió reunirse y apoderarse tranquilamente de más de un reducto en el mismo centro de París” (Marx, 2011:26). En palabras de Lenin aquí estaría uno de los límites de la comuna. Siendo el otro limite aquello con lo que ya había lidiado Marx en contra de los Proudhonianos como Alfred Darimon, en los *Grundrisse*, en tanto que estos pretendían transformar la totalidad sin transformar su fundamentos

como lo es el valor en su forma expresiva, esto es, el dinero, pues “Las distintas formas del dinero pueden también corresponder mejor a la producción social en los distintos niveles; una puede eliminar inconvenientes para los cuales otra no está madura; pero mientras ellas sigan siendo forma del dinero y mientras el dinero permanezca como una relación de producción esencial, ninguna puede suprimir las contradicciones inherentes a la relación dinero.”(Marx, 2011b:46). Dice Lenin en el texto publicado el *Diario del extranjero*, en 1908, a conmemoración de los 25 años de la Comuna, y que lleva por título *Las enseñanzas de la Comuna*:

“Pero dos errores destruyeron los frutos de la brillante victoria. El proletariado se detuvo a mitad del camino: en lugar de comenzar la <expropiación de los expropiadores>, se puso a soñar con implantar la justicia suprema en un país unido por una tarea nacional común: instituciones tales como los bancos, no fueron incautadas; la teoría de los proudhonistas del <justo intercambio> etc., dominaba aun entre los socialistas. El segundo error fue la excesiva magnanimidad del proletariado: en lugar de eliminar a sus enemigos, que era lo que debía haber hecho, trato de influir moralmente sobre ellos, desestimó la importancia que en la guerra civil tienen las medidas puramente militares y, en vez de coronar su victoria en París con una ofensiva sobre Versalles, se demoró y dio tiempo al Gobierno de Versalles a reunir fuerzas tenebrosas y prepararse para la sangrienta semana de mayo” (Lenin, 2011:99).

Nada distante es aquella enunciación de Henri Lefebvre (2009) acerca de que la derrota de la Comuna muestra como la burguesía se beneficia de la complicidad de los revolucionarios, o en *strictu sensu* de aquellos que pretenden hacer la revolución.

Desde estos puntos de análisis, es que nos hallamos precisamente ante el problema de los límites y las barreras del capitalismo, que ya hacíamos mención. Como llega a enunciar Marx en los *Grundrisse*, en tanto que: “La tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a rebasar” (Marx, 2011: 360), de este modo: “el capital constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él cada límite es y debe ser una barrera” (Marx, 2011:276), en este sentido es que Michael Lebowitz nos dice que: “este lenguaje no es fortuito en el argumento de Marx. En términos hegelianos, si el capital tiene un límite, significa que es finito, que no es simplemente que perezca, de modo que pudiese existir sin parecer” (Hegel, 1968:115). Por el contrario, si un sistema no tiene límites,

entonces es infinito. El uso del concepto barrera, por ende, revela que no hay límites: “por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por ello se haya superado” (Hegel, 1968:119)” (Lebowitz, en Musto, 2016:108). En estos términos la localidad y el particularismo en los movimientos anticapitalistas termina por ser una barrera para el capital no un verdadero límite.

La reproducción social comunitaria está relacionada con el todo, puesto que la influencia de este último sobre la primera como hemos dicho es ineludible (sujeción y producción de los sujetos), por ejemplo en función a las fuerzas productivas del capital. La relación en este rubro es tanto positiva, como podemos ejemplificar con el uso tecnológico que le ha dado a su lucha el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México y que otras luchas han seguido, como por lo negativo, de que las relaciones sociales del capitalismo están inmiscuidas en muchos parámetros, como puede ser la provisión de bienes, esto es: si dentro de la delimitación territorial que a menudo generan las formas autonómicas, si se llega a vender alguna mercancía que necesita materias primas del exterior o mercancías ya terminadas como puede ser venta de celulares, lo que resulta en última instancia es que esa compra permite que circule el capital, y genere beneficios. Pero además si en futuro cuando el capital para posibilitar el tiempo de rotación necesite recursos que solo se hallan en dichas territorialidades este a través del estado los asediara.

Esta cuestión de relación con el todo, quizá también se pueda plantear por ejemplo en relación al trabajo concreto, al trabajo que se ejerce con la finalidad de del valor de uso, que es parte fundante de la forma comunitaria, dice Marx en *Teorías sobre la plusvalía*:

“es solamente exterior, el desarrollo del mercado en mercado mundial que transforma el dinero en dinero mundial y el trabajo abstracto en trabajo social. La riqueza abstracta, el valor, el dinero esto es, el trabajo abstracto se desarrolla en la medida en que el trabajo concreto se desarrolla en una totalidad de especies diferentes de trabajo que involucra el mercado mundial. La producción capitalista se basa sobre el valor o sobre el desarrollo del trabajo contenido en el producto en trabajo social. Pero este no es posible más que sobre la base del comercio externo y del mercado mundial. Esto es entonces al mismo tiempo presupuesto y resultado de la producción capitalista” (Marx, II, 1980: 226).

Así, aunque el trabajo concreto, trabajo que es riqueza, en cuanto es la realización del sujeto, esto es, trabajo que detenta en sí al valor de uso y no al valor, a la vida en comunidad y no en la individualidad, y que aparece como reivindicación de las autonomías comunitarias, por más que represente el despliegue de la vida y no del capital no puede llegar a ser tal y ser liberado, sí no se transforma el trabajo abstracto. Baste citar la venta de artesanías, aun cuando las ganancias sean administradas al interior. Entonces si el mercado mundial es presupuesto y resultado de la producción capitalista, sólo al transformar los órdenes de socialidad hegemónicos en el mercado mundial se supera la subsunción en que se halla el trabajo concreto a costa del trabajo creador de valor. Estas consideraciones por pequeñas que parezcan al final generar una gran diferencia. Claro que hay enormes diferencias entre la Comuna de Paris, incluso con la comuna rusa que Marx analizo hacia el final de su vida, y por supuesto con los entramados comunitarios que los pueblos indígenas reproducen en América Latina, sin embargo, al mismo tiempo es posible encontrar formas de anclaje entre ellas, la base es la comunidad, pero también los límites de las mismas ante la totalidad, ante el mercado mundial, ante el capitalismo, en este caso la multimencionada localidad de los movimientos y la tendencia no producir alianzas con otros movimientos subalternos, de este tipo de cuestiones se puede aprender demasiado. La lucha en el horizonte comunitario popular, por tanto, se torna difícil y compleja.

Ahora bien, antes de sacar conclusiones para nuestro análisis, pasaremos a analizar otro horizonte desde el cual se han dado históricamente las luchas por la transformación de la realidad capitalista y su entrecruzamiento con los pueblos amerindios.

3.2 Horizonte nacional popular

Si, como hemos visto, a lo largo del devenir histórico el llamado “problema del indio” como lo enunciara José Carlos Mariátegui en sus *Siete Ensayos de interpretación sobre la Realidad Peruana* (2012) es algo relacionado con la reproducción del sistema moderno capitalista, en tanto que este niega el sistema de necesidades y capacidades del sujeto para poder reproducirse, y que hoy en los parámetros de *elogio a la diversidad* la negación del indio halla su concretización en la mercantilización de la cultura por delante y los extractivismos detrás, tal relación ha significado fragmentación y estado de contingencia de su

corporalidad viviente *per se*. La disputa por el anclaje a la vida corresponde a un choque o tensión entre los espacios vividos y los concebidos donde las geografías, las prácticas espaciales de lucha son muy diversas. Si una de ellas, como hemos visto, se encuentra dentro de los horizontes comunitarios populares o autonomías, otra encuentra su expresión con la emergencia de los estados plurinacionales, al ser estos proyectos que se presentan como de cambio en el devenir histórico de los pueblos amerindios, además de ser el espacio donde lo comunitario autónómico se junta con lo nacional popular en contra del Estado, si bien son dos los países que han conllevado esta transformación, Ecuador y Bolivia, es este último el más representativo con respecto a lo que significa lo plurinacional en la reproducción de las pautas socioculturales de las comunidades indígenas en este siglo XXI, y en el que se concentrara nuestra atención, por tal razón.

3.2.1 El Estado multiétnico en América Latina

Al igual que la Izquierda en su devenir histórico, los pueblos indígenas hasta cierto punto han sido orillados a la transformación de sus condiciones de vida a través de aquello que Raquel Gutiérrez denomina un “horizonte nacional popular” que hallaría sus características: “en la ambición de reconstrucción estatal, a partir, básicamente, de modificar la relación estatal entre sociedad y gobierno, esto es, de modificar la relación de mando que organiza” (Gutiérrez, 2017:35). Será dentro de este horizonte que los campos de batalla que podemos encontrar son muy diversos: van desde la denuncia pública mediante procesos judiciales ante los tribunales correspondientes, hasta llegar a la acción directa para expulsar el asedio del capital, como es el caso de los zapotecos de San José del Progreso en Ocotlán, donde la minera canadiense *Continuum Resources* terminó por contaminar con arsénico sus territorios mediante los procesos de extracción de minerales como el oro y la plata; mientras que en el ámbito de la alienación a la que se ve envuelto el patrimonio cultural de los pueblos indígenas, las prácticas han sido llevada a cabildos tanto nacionales como internacionales, como mediación para parar tal proceso, es decir, el horizonte se caracterizaría por utilizar la mediación de las instituciones estatales.

Sin embargo, las vías de transformación estatal, al estar mediadas por los derechos emitidos por el Estado, que como hemos visto, en última instancia, representan la voluntad

racionalizada de los vencedores, esto es, de las personificaciones del capital, trae como consecuencia que legislaciones encaminadas a conllevar los permisos de construcción de pueblos mágicos o de las concesiones mineras, mismas que tendrían que tener consenso de las poblaciones indígenas son invalidadas. Situación similar sucede con las leyes que detentan remediar los daños ambientales causados mediante los extractivismos a los territorios de los pueblos indios, donde la mayoría de las ocasiones el problema termina por solucionarse con el pago de multas, mientras los territorios quedan contaminados y se produce la contingencia de la corporalidad viviente de las comunidades, situación que queda bien representada en la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección del Medio Ambiente, en México. A lo que debemos agregar las tensiones conforme los lineamientos de expropiaciones y de lo que constituye en sí misma la propiedad privada, que tienen que afrontar los pueblos indígenas.

Estos conflictos que si bien tienen que ver con la oposición de espacios diversos, con una forma de cultivo en particular, para los pueblos indígenas en si vienen a representar un conflicto entre naciones diversas. Ellos consideran a las diversas etnias, naciones. Desde esta mirada, la pluralidad étnica no solo alude al entendimiento de la reproducción del Estado/capital en América Latina, sino que es una cuestión de suma importancia para la construcción de una sociedad más allá de la lucha de clases, y por tanto, verdaderamente democrática. Democracia en el sentido que el joven Marx aludiera en el año de 1843, cuando redacta la *Critica a la filosofía del derecho de Hegel* expresando que: “en la democracia el Estado, como particular, no es más que particular; como universal, es lo universal real” (Marx, 1968:123).

La democracia contra el Estado, el título del libro de Miguel Abensour (1998), es precisamente lo que parece estar en la mente del Joven Marx, en primera porque el Estado en la democracia no es más: lo absoluto. Así la verdadera democracia para Marx sería algo que no puede estar presente en el Estado moderno, porque como dice Abensour: “allí donde la democracia crece hasta alcanzar una plena expansión, el Estado decrece”. En este sentido el marxista francés enmarca cuatro características de lo que sería la democracia para Marx.

1. Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: para el autor francés Marx opta por la soberanía del pueblo, a diferencia de Hegel, pues cabe recordar que para este último el Estado es la finalidad última de la humanidad. Si esta es la designación de Marx es porque la democracia es igual a la libertad, y en ella el Estado no es una condición de dominación como lo es la relación Amo-esclavo, por el contrario el Estado se vuelve poder pero devenido de la noción de Spinoza, donde el mismo es deseo, energía, voluntad de vida, a partir de la unión de los hombres y mujeres, es por ello que la designación en la verdadera democracia es la soberanía del pueblo.

2. La relación entre la actividad del sujeto y la objetivación constitucional, en este sentido, el Estado dentro de la verdadera democracia como ya se mencionó se reduce en una constitución del todo y las partes, el todo deviene en un momento más, más no en su negación, y ello porque el sujeto consigue su objetivación en y por el Estado.

3. Auto constitución democrática de lo social: es decir, que la democracia se vuelve la vida cotidiana y no se reduce a momentos extraordinarios de decisión sobre la vida, la democracia es *per se*.

4. El todo, no está organizado en función a una parte en específico, sino que halla su articulación en torno a las necesidades de las demás esferas de la vida cotidiana, llámese economía, cultura etc., no hay jerarquías de dominación.

La verdadera democracia para Marx podría definirse como “un estado de adecuación entre el pueblo y sus objetivaciones tan perfecto que hiciera desaparecer el riesgo de una precipitación de la objetivación en alienación” (Abensour, 1998: 104). O como nos dice Antoine Artous:

“Esta democracia... Marx la distingue, por su parte de la república, que en Norteamérica es una mera forma política, al igual que la monarquía en Prusia... Marx no es un demócrata en el sentido de que reivindicaría, contra Hegel, la democracia moderna bajo su forma radical (la república). Para él, la democracia es una verdadera comunidad social, humana, que se diferencia de la sociedad moderna así como de la ciudad antigua o de la Edad Media, aun cuando en estos últimos casos existe una analogía: precisamente la no existencia del Estado político separado”(Artous, 2016: 80).

Las aperturas democráticas donde los pueblos indígenas pasan a ser reivindicados no como fuerza de trabajo, sino en cuanto al respeto de sus pautas socioculturales han aparecido en diversas ocasiones en el devenir histórico de América Latina, sin embargo, cada una de ellas han recaído en las características del indigenismo, es decir, en aquello que quedó plasmado en la década de 1940 cuando en el Congreso Indigenista de Pátzcuaro el presidente de México Lázaro Cárdenas anunció: “Nuestro problema no es conservar al indio, ni indigenizar a México, sino mexicanizar al indio. Para ello es necesario dotarlo de tierra, crédito y educación” (Urquidí, en Boaventura de Souza, 2017:182). Quizás las características que enuncia Marx en cuanto a un Estado varadamente democrático, donde se concrete el gobierno del pueblo, es decir, la forma organizacional que toma en cuenta la heterogeneidad del mismo, viene a tener cierta correspondencia con la búsqueda de un Estado plural, que pueda solventar lo acaecido hasta ahora en la gran mayoría de los Estados Latinoamericanos.

Será Luis Villoro quien en su obra ha llevado a debatir este afronta en la que se hallan los estados latinoamericanos. Para el filósofo español si hay una característica que ha de identificar el Estado plural por construir será la del derecho no sólo de reconocimiento de las identidades de los pueblos amerindios, a convenir con respeto y dignidad con la población mayoritaria, sino el de instaurar el derecho a su autonomía. Condición que les permitirá producir las políticas en torno a las que se rige su cultivo de vida. “Así, lo que está en juego para Villoro es el compromiso con la participación de las comunidades indígenas en la plaza política común, en el ágora, y esto requiere de soportes políticos que el Estado debería brindar para que sean posibles los derechos de autonomía de los pueblos indígenas” (Guerrero, 2016:21). Como podemos ver el planteamiento es muy similar al propuesto por Marx. En este sentido, el todo no se corresponde con lo absoluto, sino que su presencia se vuelve esencial en el advenimiento de las necesidades de las heterogeneidades de la parte, es decir, del pueblo. De esta forma:

“El Estado pasaría entonces de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en el que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder... Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los

individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de la homogeneidad, [se propone] respetar por igual las diferencias” (Villoro, cit. en Guerrero, 2016:124)

Desde este posicionamiento Villoro llega a matizar que: “El problema indígena solo tiene una solución definitiva: el reconocimiento por la autonomía de los pueblos indios”. En este sentido, la construcción del Estado plural tiene como fundamento lo que vemos con el propio Marx de que el todo, es decir, el Estado, solo es un ente de organización que no da preferencia a una sola de las partes que lo constituyen, esto es, a un espacio de entre todos los que son producidos por la heterogeneidad del pueblo. Siendo conformada una interculturalidad en los órdenes sociales. Precisamente esto sería la autodeterminación de los pueblos. De esta forma: “la composición de una forma de gobierno común implica pensar la autodeterminación en dos niveles y sus relaciones: un nivel es el de la autodeterminación de cada pueblo y el otro nivel es el de la autodeterminación en el nivel del gobierno común entre varios pueblos y culturas, cosas que no pueden estar separadas” (Tapia, 2006:91). Pero si esto es así, ello significa que la forma en que se medía la organización y que es a través del derecho jurídico tendría que ser transformada, como también todas las instituciones con la cuales se concretiza tal mediación. Por tal razón es que en el Estado plural, el derecho tendría que ser de la misma forma un derecho plural, así lo llega a mencionar el marxista boliviano Luis Tapia:

“La autodeterminación de los pueblos implica pluralismo jurídico. El hecho de que coexistan varios conjuntos normativos o comunidades de derechos propios de cada pueblo y además un conjunto normativo o comunidad de derechos producidos por la instancias de construcción y articulación de un gobierno común inter y multicultural, implica que la condición multicultural necesita de pluralismo político a todos los niveles, a nivel jurídico, a nivel instituciones, de culturas políticas; un pluralismo que hay que ejercer para producir espacios de gobierno común y fines colectivos contrapuestos a partir de esa pluralidad de culturas, y en el seno de cada una de ellas también, de esa pluralidad de perspectivas y direcciones alternativas”(Tapia, 2006: 92-93).

Precisamente este proyecto político es el que vienen demandando los pueblos indígenas de América Latina a través del antagonismo y las luchas de clases, proyecto que sería la

construcción de una espacialidad hegemónica otra, la de la verdadera democracia en los términos de Marx.

En el siglo XXI la propuesta de construcción de un Estado plural es aquella que, como hemos mencionado, han conllevado tanto Bolivia como Ecuador a partir de la denominación de Estados plurinacionales. Sin embargo, como hemos mencionado, siendo Bolivia el gobierno que más hace énfasis en tal aspecto es el que nos permitirá representar los alcances y límites de la puesta en práctica de tal proyecto.

3.2.2 Bolivia: entre el consenso y la disidencia

Emir Sader, en el marco de una ponencia impartida dentro de la V Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales: “señaló que su interés era hablar sobre los gobiernos progresistas en América Latina, a los cuales caracterizó como antineoliberales y anticapitalistas afirmando que, si bien son moderados, tienen elementos de ruptura cuya principal agenda es el desarrollo marcado por un objetivo nuevo: el buen vivir. América Latina es, entonces, afirmo, una región del mundo que tiene un proyecto alternativo” (cit. en Soriano, 2016:9).

Figura 18. Movimientos indígenas en Bolivia, 2005.



Fuente: http://www.la-razon.com/index.php?url=/la_gaceta_juridica/Gestionacion-conversion-autonomias-indigenas_0_1792020889.html

Si a finales del siglo pasado el ejército zapatista de liberación nacional (EZLN) en México, fue un punto de identificación con la ruptura de lo que en un principio era el NO, el ¡basta!, en tanto que el levantamiento en armas era la mediación para transformar la manera en que los pueblos indígenas fueron arrinconados y condenados a vivir en medio de carencias, exclusiones y represión, en este inicio de siglo, sin duda, el movimiento indígena en relación con otras subjetividades subalternizadas marcó la pauta en ese rubro en Bolivia, donde se derrocaron gobiernos neoliberales, siendo la marca distintiva la guerra del agua y la guerra del gas, en los años de 2000 y 2003, respectivamente. Pero el gran eco de un acontecer que pareciera revolucionario para los pueblos indígenas sin duda fue cuando en el año de 2005 Evo Morales en torno al partido político Movimiento Al Socialismo (MAS) llegó al poder, precisamente con un amplio apoyo de movimientos como las organizaciones indígenas del oriente (CIDOB), las autoridades tradicionales de ayllus y markas del altiplano (CONAMAQ), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y el katarismo en parte, quienes formaron Pacto Unidad para la constituyente.

Figura 19. Bolivia y lo plurinacional.



Fuente: <http://www.eabolivia.com/estado-plurinacional-de-bolivia.html>

De esta forma Evo Morales se posicionaba como el primer presidente indígena en América Latina. Siendo así, el Estado boliviano desde tal fecha se ha reivindicado como un Estado del pueblo, representativo sobre todo de la diversidad de pueblos originarios, donde una de las formas de conllevar el proceso ha sido a través del apego a distintas pautas socioculturales de los mismos destacando sobre todo la ideología de los órdenes de socialidad que los pueblos indígenas reproducen en torno a su relación con la naturaleza, esto es, el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*. Relación social que llega a significar como nos dice el intelectual aymara Fernando Huanacuni Mamani, actual canciller: “vivir bien o vivir en plenitud, que en términos generales significa vivir en armonía y equilibrio con toda forma de existencia”(Mamani, cit. por Makaran, 2013:142), por tanto y al decir de Gaya Makaran: “el Buen Vivir implica un cambio de paradigmas no sólo en la relación ser humano-naturaleza, como suele entenderse desde una mirada occidental reduccionista, sino también entre seres humanos y con uno mismo. No se trata de una postura simplemente ecologista puesto que el concepto se refiere a todos los aspectos de la vida: relaciones sociales, política, cultura, educación, justicia, tierra y territorio, economía, relaciones internacionales etc. (Makaran, 2013: 142).

Este posicionamiento del Estado boliviano fue ratificado una y otra vez cuando hubo la ocasión de hacerlo, es así que a través de varias cumbres internacionales se emitían mensajes como: “la Pachamama o la muerte, tenemos dos caminos; muera el capitalismo o muera la Madre Tierra, viva el capitalismo o viva la Madre Tierra”.

También en el sentido de cambio al impulso de la cosmovisión indígena se sumarían la nacionalización de empresas estratégicas, y la distribución de bienes salarios en los primeros años del gobierno, hasta llegar al año de 2009 cuando se concretizaba en la Carta Magna a Bolivia como un Estado Plurinacional, así en el artículo 1º podemos leer lo siguiente:

“Bolivia se constituye en un **Estado Unitario** Social de **Derecho Plurinacional Comunitario**, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.”

Desde esta redacción del artículo constitucional se pretendería llevar a cabo que:

“La plurinacionalidad supone la construcción de un Estado radicalmente plural. Esto no se entiende como la pluralidad individual liberal, sino una pluralidad cosmológica y civilizatoria. Esto significa que varias cosmovisiones y civilizaciones puedan constituir el Estado. Es decir, el Estado no tiene que ser, según la historia de América Latina, el centro de la unidad nacional, sino la sociedad en su pluralidad societal es el centro de la nueva construcción estatal. Por lo que el Estado plurinacional tiene otra matriz civilizatoria a la de los estados modernos y autoritarios de Europa o Norteamérica” (Mamani, en Makaran, 2017: 184).

El texto plurinacional introduce por tanto una arquitectura de democracia representativa, participativa y comunitaria, se legitiman procedimientos tradicionales de administración de justicia, se integran parámetros culturales y políticos en la división territorial para que se incorporen otros modelos productivos y de apropiación del espacio físico, las lenguas originarias se elevan a lenguas oficiales, y aspectos culturales y simbólicos de las culturas indígenas se llevan a un primer plano en el proyecto de construcción de una identidad plural de nación. (Urquidi, en Sousa Santos, 2017:173-198). Puede decirse que la concretización de los tres tipos de democracia, que podría entenderse como una Demodiversidad (De Souza Santos, 2017), en legislaciones posteriores ha sido entendida como el proceder de una interculturalidad, es decir, la complementariedad y el ejercicio con igual jerarquía de las tres formas de democracia. La importancia de tal proyecto para los pueblos indígenas en Bolivia reside sobre todo en las posibilidades que emergen sobre todo en relación a la reivindicación de la democracia comunitaria, esto es, de respeto y posibilidad de ejecución de sus órdenes de socialidad históricos. De esta forma la democracia comunitaria que se oficializa en la constitución sería el concretizar la elección, designación o nominación de autoridades y representantes según las normas y procedimientos propios a las naciones y pueblos indígenas. Tal proceder quedaría matizado como lo enmarca el artículo 2 al garantizar “la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos sobre la base del reconocimiento de su existencia precolonial y su autogobierno según normas, instituciones, saberes autoridades, y procedimientos propios”. En este sentido, la autonomía de los pueblos indígenas constituye la esencia del Estado plurinacional y por tanto se concretizaría el proyecto que ya hemos mencionado y que buscan los pueblos

indígenas, el de un Estado plural. Ahora bien, si lo anterior se refiere a las formas jurídicas, lo siguiente es ver los términos prácticos de las mismas. Veamos.

En un país donde casi el 60% de su población es indígena, la producción de bienes salarios, como la entrega de sistemas de agua potable, en donde el 85% del país esta abastecido (El Cambio, 2016), la producción de viviendas a poblaciones indígenas, de sistemas de riego a las comunidades u otros procesos de reconocimiento a la cultura, como museos, el apoyo a las lenguas originarias, o a la plantas medicinales, así como el reparto de más 42 millones de Ha cultivables y de acceso para el pueblo (Los Tiempos, 2016), son un logro importante en relación con otros países de América Latina.

Estos cambios en palabras de la intelectual Rebeca Peralta significarían no solo un logro en comparación con el resto de América Latina, sino un punto y aparte en relación con la modernidad capitalista, dice lo siguiente: “esto cobra relevancia si coincidimos con Marshall Berman en que la modernidad es ante todo experiencia vital, experiencia de espacio y tiempo, del propio ser y los otros. Experiencia a la que subyace la idea del progreso con su tiempo lineal, rectilíneo y uniforme que deriva en una ruptura con la historia. Así el reconocimiento de la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas es una impugnación a esa modernidad que puede no tener respeto alguno por su propio pasado” (Peralta, en Gandarilla, 2016: 431).

Ahora bien, si en estos rubros podríamos decir que se ha llevado un cambio importante, también hay otros más en los que hay consenso general en los análisis del Estado plurinacional acerca de que no ha habido un cambio importante, y que han creado conflictos que contradicen incluso el discurso oficial del Estado, tales como son la generalización a toda la población de los avances arriba mencionados o la autodeterminación de los pueblos indígenas, esto es, en el proceso de construcción del Estado plurinacional se estarían dando una serie de contradicciones. Veamos.

La realidad de la plurinacionalidad en sentido estricto queda expuesta desde los propios términos jurídicos; si miramos lo que significa la constitución plurinacional vemos que se sigue reiterando una comunidad ilusoria, en tanto que la soberanía de los pueblos no es tal,

sino que los órdenes de socialidad de los pueblos indígenas quedan presupuestas a las posibilidades que el Estado detenta, como podemos ver precisamente en el artículo que para muchos es la prueba de un acontecer revolucionario en Bolivia, y que ya hemos citado, el artículo segundo de la constitución:

“Artículo 2: Dada la existencia precolonial de **las naciones y pueblos indígena originario campesinos** y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, **conforme a esta Constitución y la ley**”

Así en el artículo citado, primero hemos de identificar que los pueblos indígenas siguen padeciendo de un colonialismo interno en torno a que se les sigue homogeneizando o equiparando con aquella caracterización de campesinos, lo cual tiene sus consecuencias como veremos enseguida. Sin embargo, lo que más destaca aquí es precisamente que a pesar de la posibilidad de autodeterminación de los pueblos indios, esta misma en realidad no lo es, puesto que, en última instancia todos los órdenes de socialidad que se reproduzcan allí y el intento de reproducirlos quedan bajo la ley y constitución del Estado-nación. Situación que también está presente en el artículo 1º, que hemos citado más arriba, en función a que no se puede comprender como un estado plurinacional en primera instancia se define como Estado unitario. Cuestiones como estas vienen a reproducir en la práctica que, por ejemplo, hasta el 2016 de los 11 casos de municipios que optaron por su conversión en autonomías indígenas, sólo uno, el guaraní Charagua Iyambae, ha logrado aprobar su estatuto autonómico en referendo, el resto tiene diferentes niveles de avance y en algunos por divergencias de avance, desistieron el intento o incluso lo congelaron (Exeni, 2017). Se trataría entonces de una difícil transición para los pueblos indígenas en función de dejar de ser un municipio del Estado-nación a ejercer su autogobierno. En efecto, exigencias como la ley de viabilidad gubernativa o una base poblacional mínima (por ejemplo, el pueblo aranoa no cumplía con el requisito poblacional y buscó unirse a otro grupo), e incluso comprobaciones de ancestralidad de los pueblos indígenas ante Territorios Indígena Originario Campesino (TIOC), son procesos que de una u otra manera patentan que el Estado dificulta o pudiese estar en contra, como llega decir Urquidí, la consolidación

de la interculturalidad y que en el ejercicio una de las tres democracias, es decir, la liberal-representativa, la correspondiente a todo Estado nación, es la que tiene la última palabra. Pues cabe preguntarse ¿acaso no los pueblos indígenas ejercen su autonomía desde hace siglos? ¿Por qué tanta barrera para concretizar su oficialidad?

En efecto, los pueblos indígenas producen pautas socioculturales donde si bien la sujeción con la modernidad capitalista las ha hecho dinámicas, cambiantes o mestizas, de una u otra forma en muchos casos la comunidad esta como base de las mismas, y con ella se identifican, es parte de su autodeterminación, en su devenir histórico. La democracia comunitaria que tiene como contenido la centralidad de las asambleas para la decisión colectiva, el sistema de autoridad como servicio a la comunidad, la representación como mandato de la colectividad, decisiones por consenso de la mayoría, y una democracia sin partidos políticos, son parte de la producción del ejercicio autónomo, es decir, más allá de la aceptación del estado.

Otro punto de conflicto con gran eco al interior del Estado boliviano tiene que ver con las represiones a las protestas de los procesos extractivistas. Cuestión que queda evidenciada a tal punto que las protestas realizadas por hombres y mujeres de los pueblos yuracaré, chimán y mojeño trinitario, que habitan en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), en defensa de megaproyectos como el de la construcción de una carretera ante los intereses del capital brasileño, y un segmento de los productores de coca del Chapare, y que tiene la intención de atravesar el TIPNIS a consideración de que es la mejor opción según los técnicos de la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (IIRSA), son reprimidas:

“Resulta difícil entender cómo un Gobierno popular, que se precia de revolucionario y que asume la defensa de los intereses populares, puede reprimir violentamente a sectores populares que reclaman sus derechos. Eso sucede en Bolivia. El Gobierno del presidente Evo Morales, haciendo caso omiso a los reiterados pedidos para que abra el diálogo con los pobladores del Territorio y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), optó por la represión. Desplegando una inusitada violencia policial se trató de disolver una marcha de pueblos indígenas, que defienden sus derechos y la Constitución de su país. Con su acción pacífica, estos grupos se oponen a la construcción de una carretera, financiada por capitales brasileiros, que atravesaría el TIPNIS para

facilitar la explotación de yacimientos petroleros. Y, de paso, ellos ponen en evidencia las contradicciones de su Gobierno” (Acosta, 2011).

Lo mismo que se hace eco de la violenta represión policial en Takovo Mora, en contra de los guaraníes que protestaban por las concesiones emitidas en torno al petróleo dentro de sus territorios en el año de 2015, donde operan gigantes como Petrobras (Brasil), Total (Francia) y Repsol (España).

Mapa 7. Proyecto carretero en el TIPNIS



Fuente: <https://vivalaanarquia.espivblogs.net/?p=13343>

En este sentido es que para intelectuales como Luis Tapia, el gobierno se ha convertido en una plena tiranía. Silvia Rivera Cusicanqui sostiene que el MAS ha dado un giro colonial a partir de sus políticas. Incluso dentro de la propias instituciones del gobierno se hace eco

de tales procederes, en específico, a través del informe del último defensor del pueblo: “Así, como hemos visto, existen varios hechos que contradicen radicalmente la existencia del Estado Plurinacional en Bolivia como la denuncia de la Defensoría del Pueblo, a través del defensor del pueblo Rolando Villena, donde se sostiene que de las 36 naciones indígenas, la mitad podría desaparecer sino se hacen grandes ajustes” (Mamani, en Makaran, 2017: 187).

En efecto, la forma valor, el espacio del capital, abstracto y homogéneo, se vuelve a posicionar por sobre la forma comunidad de los pueblos indígenas, por sobre los espacios del valor de uso. El Estado boliviano no está separado del mercado global capitalista, lo que de inmediato se traduce en que la economía boliviana sea una economía dependiente como el resto de las naciones de América Latina. De esta forma los procesos de reproducción del capital se siguen dando al interior y en las mismas formas que hemos venido viendo, extractivismos y búsqueda de valorización del valor dentro de la producción de mercancías, así como la generación de ganancias, en los circuitos de renta y de capital financiero.

Por ejemplo, las relaciones internacionales, entre las que hallan contenido acuerdos comerciales por parte de Bolivia, si bien no son en relación con el imperio norteamericano, si son con países emergentes como China, Brasil, Rusia e India, siendo las inversiones de aquellos capitales, en materia de comunicación, de extracción de recursos naturales, de producción y asesoría para la ejecución de energía nuclear, de construcción de presas y de carreteras, la marca de la vida cotidiana. Baste ver el supuesto proceso de nacionalización de recursos al inicio del gobierno del MAS:

“Con la nacionalización de los hidrocarburos en mayo de 2006, Morales cumplía aparentemente con la demanda popular expresada en la famosa Guerra del gas en 2003, sin embargo, pronto se vio que dicha nacionalización en realidad se redujo a la renegociación de los contratos con las empresas multinacionales, gracias a la cual el Estado garantizaba para sí mismo mayores ganancias sin cambiar de modelo ni de protagonistas, según el famoso lema presidencial de queremos socios, no patrones. A pesar de la renegociación, estos socios siguen siendo los actores principales gracias a la dependencia financiera y tecnológica del gobierno boliviano. De tal manera la rápida expansión de áreas de explotación hidrocarburíferas, de pozos y gasoductos que en las últimas dos décadas han marcado los territorios entre la parte andina del país y el Chaco, no sólo no fue parada sino que parece acelerarse” (Makaran, 2013:147).

En este sentido, los cuestionamientos significan para el MAS retrocesos en el proceso de cambio, además de que los mismos son identificados con el posicionamiento de derechas, así el presidente Evo Morales ha llegado a explicitar que quienes se opongan al desarrollo de Bolivia son neoliberales, o quieren como amo a los EUA: “La derecha está atacando a las empresas chinas, y ¿por qué está atacando? quiere a Estados Unidos, no solamente en Bolivia sino en América Latina, que no hayan empresas chinas ni rusas. Quiere EEUU como antes, bajo chantaje y condicionamientos” (Los Tiempos, 2016).

Otro aspecto más que ha causado controversia es la reivindicación de las identidades a partir de la mercantilización cultural. Así festividades dentro de una industria cultural como la Feria del Pejerrey y la Carpa en el municipio de Tolata, las muestras gastronómicas: del cuy en Sipe Sipe; del guarapo en Capinota; de la ambrosía en Colcapirhua; de la picana y la huminta en Cliza; del pan de choclo en Arani; o el festival Taquipayanukus en Cochabamba que organiza La Dirección de Culturas con el objetivo de resaltar la diversidad de costumbres y talentos de dicho grupos (Véase, figuras 20, 21 y 22).

Todo ello mientras los pueblos indígenas son subsumidos en la lógica del valor y asediados por industrias que generan enfermedades y destruyen sus territorios. Resulta ser entonces que: “el gobierno de Evo Morales es un Estado-nación boliviano “indianizado”, aunque dicha indianización en los hechos no es más que una incorporación subordinada, folklorica y, sobre todo, simbólica o discursiva de elementos culturales indígenas” (Makaran, 2017: 204). Y es que, afirmar la autodeterminación de los pueblos, sería un aliento a la propiedad comunitaria, esto es, una reforma realmente revolucionaria que tendría como primer impacto la no propiedad privada, eje central de las relaciones de producción capitalistas. Igualmente cortar las relaciones de explotación de la fuerza de trabajo y de la naturaleza. Así en la praxis lo que vuelve a quedar en evidencia es la consolidación de un Estado de forma y naturaleza capitalista.

Figura 20, 21 y 22: Festival de Taquipayanaku en Cochabamba, Bolivia.



Fuente: <http://acturism.blogspot.mx/2017/03/vi-festival-departamental-del.html>

Disidencia y consenso, contradicciones, viene a ser la realidad boliviana. Quizás una de las formas en que se puede hacer un análisis ante tal coyuntura, es partir de la conceptualización de “revolución pasiva” enfatizada por Gramsci (2009). Concepto que fue utilizado por primera vez por el historiador italiano Vincenzo Cuoco (1770-1823) en su balance de la revolución napolitana de 1799, y a partir del mismo se proponía una revolución realmente popular y masiva para diferenciarse de las concepciones elitistas, se caracterizaba por ganarse la opinión del pueblo e interesar en la revolución a la mayor cantidad de personas que fuera posible (Dal Maso, 2016:76). Sin embargo, Gramsci sostiene que: “los moderados del *Risorgimento* pervirtieron esta idea, transformándola en una revolución sin revolución o revolución-restauración donde solo el segundo término es válido. Así, el concepto tiene como contenido un proceso donde algunas exigencias que vienen desde abajo son asumidas, para garantizar el carácter conservador del proceso en

su conjunto, excluyendo precisamente a las masas populares para evitar la “vía jacobina” (ibíd.), y que finalmente va a ser la construcción de hegemonía como hemos visto.

De esta forma, si observamos lo sucedió en Bolivia, primero un régimen neoliberal que está en tensión, (2000-2005), después grandes movimientos en contra de las privatizaciones que lograron derrocar al presidente Sánchez de Losada (2003), para después tener el ascenso del MAS (2006), que precisamente logra frenar los movimientos, creando hegemonía a través de la distribución de bienes salarios, lo que también evidencia que la presión o capacidad revolucionaria no fue lo suficientemente fuerte para presionar al gobierno a llevar transformaciones más radicales, es oportuno que hablemos de una reestructuración del capitalismo, a partir de las resistencias de los pueblos indígenas ante el asedio del mismo. El monstruo se alimenta de sus propias contradicciones.

Lo que se debe resaltar aquí, es que esos pequeños cambios que se hicieron en Bolivia, pasar de un régimen despótico como el neoliberalismo a uno de distribución de bienes salarios, son la presencia de una revolución de las condiciones antes dadas, y que precisamente, ello, la revolución, permitió frenar las energías, los deseos, los flujos de los movimientos sociales, convirtiéndose en restauración del Estado. De allí el término de Gramsci, revolución pasiva, como revolución-restauración, donde solo el segundo término es válido. Precisamente una de las características de la revolución pasiva nos va a decir Gramsci es el papel del Estado:

“Se tendría un revolución pasiva en el hecho de que por la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, en la estructura económica del país serian introducidas modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento “plan de producción”, esto es, seria acentuada la socialización y cooperación de la producción sin por ello tocar (o limitándose sólo a regular y controlar) la apropiación individual y de grupo de la ganancia” (Gramsci, 2009: 134).

Indudablemente en Bolivia se ha colocado al Estado como actor central, en la organización económica, en un sentido más visible, puesto que el neoliberalismo, no implica la ausencia del mismo, concretizándose en las políticas públicas, que marcaron una transformación de un periodo a otro. Como llega a decir Massimo Modonesi si bien: “Las trasformaciones ocurridas en la década a partir del impulso de los gobiernos progresistas latinoamericanos

pueden ser denominadas revoluciones en tanto que promovieron cambios significativos en sentido antineoliberal y posneoliberal que pueden visualizarse en un rasgo de oscilación, según los casos, entre formas profundas y sustanciales y un “conservadurismo reformista moderado” (Modonesi, 2013:213), a la vez:

“Al aprovechar, controlar, limitar y, en el fondo, obstaculizar cualquier despliegue de participación, de conquista de espacios de ejercicio de autodeterminación, de confrontación de poder popular o de contrapoderes desde abajo –u otras denominaciones que se prefieran- se estaría no solo negando un elemento substancial de cualquier hipótesis emancipatoria sino además debilitando la posible continuidad de iniciativas de reformas –ni hablar de una radicalización en clave revolucionaria- en la medida en que se desperfilaría o sencillamente desaparecería de la escena un recurso político fundamental para la historia de las clases subalternas: la iniciativa desde abajo, la capacidad de organización, de movilización y de lucha”(ibid.:235).

En otros términos la revolución pasiva conllevada por el Estado plurinacional de Bolivia, no es la construcción de un Estado plural, sino la concretización de cierto populismo. Desde este punto de vista queda falseada una revolución o transformación real del devenir histórico de los pueblos indígenas en América Latina. Al decir de Fabio Frosini: "el populismo pone en el centro el conflicto, pero sin desarrollar la movilización popular hasta cuestionar al Estado propio, que es su “sujeto” efectivo, por lo que suele desalentar la acción directa y la autonomía de los movimiento sociales” (Frosini, 2014: 63-82), y ello es así porque: “el pueblo no designa una determinada clase social, sino un conjunto heterogéneo de clases que tiene en común dos elementos: la posición subalterna en la esfera del poder y el papel instrumental en la esfera del trabajo por tanto como llega a decir Gramsci estas nociones del pueblo que detenta el populismo desprenden su propios límites de clase”(ibíd.).

De esta forma es que el sistema se reestructura bajo la construcción de una hegemonía débil, entre el consenso y la disidencia, y que como punto máximo de un rol trasformador: “se limita al acceso al consumo de actores más amplios de la población en momentos de crecimiento económico, obturando a su vez la organización de base y los momentos de autonomía del pueblo” (Dal Maso, 2016:191). A lo que hemos de agregar que en el momento de distribución de bienes salarios, estos se hallan orientados no al pueblo en general, sino por el contrario, a la clases que son productivas para el sistema, es el caso de

la redistribución de tierras que se ha caracterizado en función a que las tierras sean para el sector de los productores de coca a costa de los territorios de los pueblos indígenas. Proceso que da cuenta del colonialismo interno que mencionábamos anteriormente en el sentido de homogeneizar al campesinado con el indígena. En este sentido, la larga marcha de los pueblos indígenas sigue siendo en diversos espacios el de repensar las autonomías como la estrategia y mediación de transformar su ordenes de vida. Y es que si como ya mencionara Marx acerca de que la formas jurídicas, culturales y filosóficas, entre las que encuentra correspondencia el Estado como forma de organización son expresión del modo de producción, estas no significan ningún cambio realmente existente, más allá de las revoluciones pasivas, si las relaciones de producción siguen situándose capitalistas.

Las relaciones de producción capitalistas no se transforman por cambiar las relaciones internacionales de EUA a China. Parafraseando a Lacan que en el 68 francés dejo perplejos a sus alumnos al no apoyar los movimientos estudiantiles “muchachos ustedes no quieren una revolución, ustedes quieren un nuevo amo”. Algo más se puede decir del desarrollo de las fuerzas productivas en Bolivia del que tanto hace eco el gobierno.

Es cierto que no se trata de posicionarse como aquellas corrientes socialistas que aparecen en el último capítulo del *Manifiesto Comunista* siendo criticadas por mezclar “lamentaciones del pasado con los rugidos sordos del provenir” (Marx y Engels, 2015), socialismo utópico que sueña con dar marcha atrás a la división social del trabajo, para volver a un mundo artesanal de pequeños productores independientes y de calor familiar. Donde como llega a mencionar Daniel Bensaid en su *Marx ha vuelto* (2012), tales corrientes caen en la pretensión de separar de modo arbitrario las necesidades verdaderas de las falsas necesidades, lo necesario de lo superfluo, para llegar al romanticismo de una condición natural, de una autarquía primitiva que Naomi Klein ha llamado “fetichismo de la vida museo”. Pero tampoco ha de tratarse del lado opuesto como lo es el socialismo burgués que preponderan sin más el desarrollo de las fuerzas productivas actuales y que querrían “la sociedad actual sin riesgos ni peligros, la burguesía sin proletariado” (Marx y Engels, 2015).

El abordaje de la cuestión en términos analíticos no es fácil, ya el propio Marx ha sido tachado en muchos momentos como un romántico al estar en favor del desarrollo tecnológico como la mediación a la paliación de las necesidades sociales. Enunciaciones como las encontradas en *Miseria de la filosofía* acerca de que: “El molino a brazo nos dará la sociedad con el señor feudal, el molino a vapor, la sociedad con el capitalismo industrial” (Marx, 2011: 119) serían prueba de ello. De dichas interpretaciones se ha llegado al extremo como Axelos Kostas de encontrar en el pensamiento de Marx una proposición radical de la alienación, puesto que la maquina es alienada y alienante. Pero lo cierto es que más allá de presentar un pro evolucionismo las enunciaciones de Marx deberían ser entendidas en relación con la transformación de las condiciones existentes en el capitalismo, pues dichas condiciones se presentan de forma dinámica, estando implícito un contexto histórico geográfico específico del que se parte para esa transformación. Condición primera del materialismo histórico, el que las relaciones de producción son dinámicas, productoras de la historia y productos de la misma. En todo caso es como llega a mencionar Bellamy Foster (2000), *Miseria de la filosofía* es ante todo una crítica al Prometeísmo tecnológico de Proudhon.

Ahora bien, hay demasiados puntos a lo largo de la obra de Marx donde el desarrollo tecnológico que enuncia Marx es mas en un sentido de mediación dinámica de las satisfacción de las necesidades sociales y no de productivismo y dominación de la naturaleza. Y ello es así si como Foster entendemos que la concepción de “metabolismo” juega un rol vital en el pensamiento de Marx, en función a la relación sociedad-naturaleza. Tal enfoque característico se halla principalmente en el capítulo V (ya mencionado) de *El capital* referente al trabajo, cuando el filósofo de Tréveris nos dice que “el trabajo es, antes que nada, un proceso que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza, un proceso por el que el hombre, por medio de sus acciones, media, regula y controla el metabolismo que se produce entre él y la naturaleza” (Marx, 2015). En este sentido, si el trabajo en su condición de mediación para la producción y reproducción de la vida, incluida la condición poética, contiene en sí mismo en la forma de tal proceder una técnica, que no se reduce a los instrumentos de producción sino que por igual conlleva el tipo de cooperación durante la

actividad productiva, recordar lo mencionado de que la producción es social, dicha condición lleva también implícita el papel vital de la naturaleza. Precisamente en los *manuscritos económicos filosóficos de 1844* se dice que la universalidad del hombre: “se manifiesta en la práctica en esa universalidad que hace del conjunto de la naturaleza su cuerpo inorgánico; (1) como un medio directo de vida y (2) como materia, el objeto y la herramienta de su actividad... el hombre vive de la naturaleza, es decir: la naturaleza es su cuerpo inorgánico y debe mantener un diálogo continuo con ella, de lo contrario moriría” (Marx, 2011).

Esto es, la naturaleza aparece en el pensamiento de Marx como parte fundante en la reproducción de la vida, de allí que por ejemplo en la *Critica al Programa de Gotha* Marx sea muy perseverante en atacar la idea del círculo de Lassalle acerca de que el trabajo es la fuente de toda riqueza, por el contrario Marx hace énfasis en el papel de que “la naturaleza es la fuente de los valores de uso” (Marx, 2015: 439). En este sentido, tanto el hombre como la materia exterior al mismo son naturaleza, pero una naturaleza socializada, y no primigenia, exenta de las condiciones histórico-geográficas sociales. Y en el metabolismo implícito existen determinados medios para producir, una técnica.

Una primera pista de esto podemos encontrarla en *La ideología alemana* cuando Marx nos dice que: “El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del modo en que comienza a producir sus medios de vida... Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen medios de vida depende de la naturaleza misma de los medios de vida” (Marx, 2015: 45). Aquí el modo de producir se corresponde con que parte de los medios de trabajo, la técnica, como llega mencionar más tarde en *Teorías sobre la Plusvalía*: “Por medios de trabajo, a diferencia de la materia de trabajo, son comprendidos no solo los instrumentos de producción, desde el más simple utensilio o recipiente hasta el más desarrollado sistema de máquinas, sino también las condiciones objetivas sin las cuales no puede llevarse a cabo el proceso de trabajo en general, tales como el edificio donde se trabaja o el campo donde se siembra” (Marx, 1980). Pero la cuestión se matiza en *El capital* donde se llega a determinar que: “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre

otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estudio del desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales” (Marx, 2014, I: 54). La técnica, es constituida por el momento subjetivo y objetivo en el proceso de trabajo, por tanto.

De esta forma, el desarrollo tecnológico no debería entenderse como algo progresivo y lineal, muy por el contrario como llega a mencionar Vittorio Morfino tal desarrollo se entendería como “expresiones del sujeto social, que se tramam complejamente según una producción técnica siempre plural; invenciones que son el resultado siempre necesario y siempre contingente del juego relacional de la selección socio-natural”(Morfino, 2010) De allí que como dijera el propio Marx en el capítulo VIII de *El capital, Maquinaria y gran industria*: “La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su vida y con esto, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ella”(Marx, 2014: 98) y años más atrás en los *manuscritos económicos filosóficos del 1844* dijera que: “Se ve como la historia de la industria y la existencia que se ha hecho objetiva, de la industria son el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales”(Marx, 2011: 124). Ello es lo que va significar la famosa frase del *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política* de 1859: “en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales” (Marx, 2015: 248), en última instancia la posibilidad de la múltiple espacio-temporalidad, lo que a su vez ha permitido diversos cultivos de vida.

En este punto la técnica y por tanto el desarrollo de la misma no es el problema. La cuestión pasa a ser que la técnica no es neutral, contiene en sí misma una finalidad. El problema entonces es que tipo de técnica se usa y para que, cuál es su finalidad.

Efectivamente, en el capitalismo la técnica está delineada para producir plusvalor, valorización del valor. Situación contenida como ya se ha dicho, desde los medios hasta las

formas de producir, afectando desde el consumo productivo al improductivo. Esto queda constatado ya por ejemplo, con los medios materiales, si una empresa elige producir un celular mucho más barato que su competencia, y ello es así con determinados minerales que tienen propiedades cancerígenas, queda patente que se venderá mucho más porque el tiempo de trabajo social es menor pero a costa de la degradación de los sujetos, tanto en el consumo como en la producción del producto. La técnica por tanto se vuelve mediadora de la subsunción real. Constitución anclada ya en valor, al indicar que este es “el trabajo socialmente necesario”, donde lo “social” indica las necesidades de la sociedad capitalista, la destreza e intensidad del trabajo media desde la cual se tienen que producir las mercancías para tener de contenido un valor acorde mínimamente a la tasa media de ganancia determinada por la competencia entre capitalistas, de forma que ello se contrapone a lo que sería lo “técnicamente” necesario para la reproducción de la vida, del valor de uso. Como hemos mencionado antes, esto conlleva que las fuerzas productivas en el capitalismo se conviertan en fuerzas destructivas, nocivas para el sujeto y la naturaleza. Técnicas en las que la satisfacción de las necesidades de la humanidad son realizadas a medias, como llega a mencionar Jorge Veraza (2012).

De esta forma es que hay un consentimiento a lo largo de la obra de Marx que ya iniciara en *Miseria de la filosofía* acerca de que en el capitalismo el desarrollo tecnológico no absolvía la explotación de la fuerza de trabajo, sino que al contrario la aumentaba. Esto es claro cuando el capítulo VIII de *El capital, Maquinaria y gran industria* Marx da cuenta del efecto material que la maquina produce sobre el proceso de trabajo, siendo uno de ellos la inclusión de mujeres y niños con una consiguiente reducción general del salario; de la misma forma en cuanto la maquina es un *perfectum mobile* empuja más allá de las barreras de la jornada laboral. Un tanto más ha de agregarse con la naturaleza, precisamente a partir de la entrada de la técnica en tanto fertilizantes y pesticidas en la agricultura gran cantidad de suelos se han visto erosionados e impropios para el cultivo. De tal forma la industria y la agricultura capitalistas con el desarrollo técnico desde su intelectualidad organica se han combinado para empobrecer al suelo y al trabajador, dice Marx en el libro III de *El capital*:

“El latifundio reduce la población agraria a un mínimo siempre decreciente y la sitúa frente a una creciente población industrial hacinada en grandes ciudades. De este modo da origen a unas condiciones que provocan una fractura irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social, metabolismo que prescriben las leyes naturales de la vida misma. El resultado de esto es un desperdicio de la vitalidad del suelo, que el comercio lleva mucho más allá de los límites de un solo país... La industria a gran escala y la agricultura a gran escala explotada industrialmente tiene el mismo efecto. Si originalmente pueden distinguirse por el hecho de que la primera deposita desechos y arruina la fuerza de trabajo, y por tanto la fuerza natural del hombre, mientras que la segunda hace lo mismo con la fuerza natural del suelo, en el posterior curso del desarrollo se combina que el sistema industrial aplicado a la agricultura también debilita a los trabajadores del campo, mientras que la industria y el comercio, por su parte, proporcionan a la agricultura los medios para agotar el suelo”(Marx, 2014, III: 96).

Siendo la técnica contenido de las relaciones de producción, y siendo las relaciones de producción dominantes las capitalistas, la técnica hegemónica en nuestra contemporaneidad va encaminada a la valorización del valor y no tiene como finalidad la reproducción de los sujetos, menos aún el metabolismo social-natural. Lo que indica que mucho menos habrá cambio en la forma de proceder del Estado moderno hacia la sociedad civil, debido al impulso del desarrollo tecnológico. De esta forma el problema en el Estado boliviano no es que se le oponga al desarrollo tecnológico, sino que en tanto que las relaciones de producción sean capitalistas, la consecuencia para los pueblos indígenas seguirá siendo la misma que hace más de 500 años. En este sentido, la cuestión sigue siendo la transformación de la esencia, y “la esencia humana no es ninguna abstracción inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2015), la estructura económica de la sociedad, de lo que se trata es de transformar la moderna relación sociedad-naturaleza, no de llevar un reformismo que llevara a revoluciones pasivas o de volver a la nostalgia que se niega ver que las formas de cultivo de vida son dinámicas en el tiempo, solo de esta forma podrá conllevarse una transformación del Estado latinoamericano capitalista “totalitario” en un Estado verdaderamente democrático en los términos del joven Marx, que incluso puede llegar a posibilitar el Estado plural que demandan los pueblos amerindios. Precisamente en los *manuscritos económicos filosóficos de 1844* Marx enuncia que para transformar la realidad dada, es indispensable la abolición de la enajenación del trabajo, posibilidad de la propiedad privada, que a posteriori permite que

el capitalismo pueda reproducirse, esto es, la abolición del fundamento para dichas relaciones de producción.

De esta forma, la puesta en escena del proyecto de un Estado plural por parte de Bolivia, y con otros matices, aunque también con rasgos comunes en Ecuador, pone en juego no solamente los límites de sus proyectos, sino incluso en el caso de que las pretensiones de los gobiernos fueran realmente revolucionar el estado de cosas actual, las dificultades y desafíos para llevar dicha revolución. Pero uno en particular, como en el caso del horizonte comunitario popular, es el de afrontar realmente a la totalidad. Como llegan a decir intelectuales como Atilio Boron (2012) o Paula Klachko (2016) si una cosa es cierta es que cuestiones como la distribución de bienes salarios, en el estado actual de cosas, solo es posible a partir de las mismas relaciones de producción dominantes, es decir, de las capitalistas. Y ello es así, porque los Estados-nación por si solos son una parte en la articulación del mercado mundial. Pero ello también significa seguir reproduciendo de una forma u otra la ley general de acumulación capitalista, seguir reproduciendo los conflictos de despojo y mercantilización de la vida. Lo que significa que un verdadero cambio solo puede ser llevado al transformar dicha totalidad. En estos términos, la exigencia y la lucha contra el Estado moderno es crucial, pero no suficiente, sería caer en cierto fetichismo al considerar que se ataca realmente a la bestia capitalista, y se puede destruir, cuando solo se ataca a una parte de la misma. Tal punto, es precisamente lo que resalta Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*:

“Naturalmente, la clase obrera, para poder luchar, tiene que organizarse como clase en su propio país, ya que este es la palestra inmediata de su lucha. En este sentido, su lucha de clases es nacional, no por su contenido, sino como dice el Manifiesto Comunista, <por su forma>. Pero el marco del <Estado nacional de hoy>, por ejemplo, del imperio alemán, se halla a su vez económicamente, <dentro del marco> del mercado mundial, y políticamente, <dentro del marco> de un sistema de Estados. Cualquiera comerciante sabe que el comercio alemán, es al mismo tiempo, comercio exterior” (Marx, 2015:449).

La referencia al mercado mundial es vital para Marx si se quiere transformar el Estado-nación, puesto que el mercado mundial como se llega a enunciar en los *Grundrisse*: “no solo es mercado interno en relación a todos los mercados externos que existen fuera de él, sino

al mismo tiempo el mercado interno de todos los mercados externos como partes componentes a su vez del mercado interno” (Marx, 2011: 280). Marx considera al mercado mundial como el máximo nivel de representación tanto de la conexión del individuo con el todo, como de la independencia de esta conexión con respecto al individuo. Es decir, que el mercado mundial dentro del capitalismo está presupuesto en la producción y el consumo de la vida cotidiana de cada sujeto al interior del Estado. Por tanto, el mercado mundial representa también el ente que debe ser transformado, si se quiere dar la transformación social, si se quiere transformar el Estado. Por tanto, la transformación no puede darse cambiando la forma jurídica, no puede darse sin cambiar las relaciones de producción que le dan vida. La transformación no puede quedarse en lo estatal y mucho menos en lo local, porque incluso el Estado si en su forma y naturaleza es capitalista, por ser la organización, la expresión jurídica de las relaciones de producción, él mismo, como Estado que es no se reduce a la unidad nacional, por el contrario el Estado capitalista es mundial. Cambiar el estado, es cambiar el capitalismo. El propio Marx en este sentido ya se preguntaba de la problemática que sería cambiar las cosas desde una transformación regional, la cual si bien había sido suficiente en 1848 cuando la totalidad del capital tenía una medida continental, después de tal época cuando el capitalismo amplió su medida al mercado mundial se encontraría ineficiente, precisamente en una carta a Engels en octubre de 1858:

“La tarea propiamente dicha de la sociedad burguesa es la creación de un mercado mundial, al menos en sus líneas más generales, y de un sistema de producción basado en él. Puesto que la tierra es redonda, esa tarea parece finalizada con la colonización de California y Australia y con la apertura de China y Japón. Para nosotros el problema clave es el siguiente: la revolución parece inminente en el Continente y ésta adquirirá enseguida un carácter socialista, pero ¿no será aplastada necesariamente en este pequeño espacio, teniendo en cuenta que, en un terreno mucho más amplio, el movimiento de la sociedad burguesa es aun ascendente?”(Marx, cit. En Fernández Buey, 1998:181).

En estos términos, las materias primas, recursos financieros, esto es, fuerzas productivas, así como las relaciones sociales en gran medida giran en torno a los espacios del capital, del mercado mundial, y salirse de allí, no es un momento único, sino por el contrario un proceso, pero un proceso que solo puede darse cuando la fuerza productiva más grande, la más potente, que es la clase revolucionaria, como dijera Marx en el *Manifiesto Comunista*

tenga una medida acorde a la medida de la totalidad, del capital, es decir, capaz de encarar al mercado mundial (Veraza, 1999). Una tarea a realizar en lo que resta del siglo XXI hacia una realidad que urgentemente ha de ser revolucionada si hemos de seguir posicionándonos del lado del valor de uso, del mundo de la vida.

Aperturas y conclusiones

Cuando al inicio de su obra magna *El Capital: crítica de la economía política* Marx hace énfasis acerca de que toda mercancía presenta una dualidad en su contenido, por un lado, el valor de uso, la utilidad de la misma, el aspecto cualitativo, y su cuerpo, por el otro, el valor, la relación de intercambiabilidad, el aspecto cuantitativo, y por tanto, la abstracción constitutiva del ser mercancía, “el Moro” como lo apodaban sus allegados daba cuenta de cómo el mundo de la mercancías para su existencia tendía si o si a la subsunción del valor de uso a la forma valor, primero de manera formal, cuando el valor de uso de la fuerza de trabajo se introducía a los albores de la producción capitalista, después de manera real, cuando el capitalismo introducía con miras a su realización existencial la introducción tecnológica al proceso del trabajo asalariado. Hoy en este siglo XXI esta subsunción del valor de uso a la forma valor alcanza sin duda su máximo despliegue.

El punto de quiebre para alcanzar tal despliegue ha sido la crisis económica que se vivió en los años setenta y de la cual se han desprendido las políticas económicas neoliberales. Ha sido un devenir en el cual momentos de quiebre como los del 2008 simplemente han representado que el capital vive una crisis de época. De esta forma es que para seguir reproduciéndose el capitalismo se ha desenvuelto en la mercantilización de todo lo posible, de forma que asedia el mundo de la vida. En América Latina la geografía del capitalismo ha seguido los mismos pasos y una parte del mundo de la vida que ha resultado muy afectada por esta subsunción del valor de uso a la forma valor ha sido la de los pueblos amerindios.

Precisamente el recorrido hecho hasta el momento a lo largo de esta investigación nos ha permitido visualizar hasta qué punto está realidad aliena y mantiene en estado de contingencia a uno de los tantos sujetos subalternizados por esta bestia globalifagica como lo son los pueblos indígenas de Nuestra América. La geografía histórica de este sujeto colectivo, hemos visto, es la de una constante explotación de su fuerza de trabajo y el despojo de sus medios de vida. En efecto, si en un principio el interés de conllevar la investigación era delineado por la hipótesis de que si en este siglo XXI cuando los gobiernos en América Latina anuncian un discurso multiculturalista, del respeto a la diferencia

existente al interior de sus pueblos y que quedaba validado de manera escrita en las constituciones políticas con acentuaciones en lo pluricultural y en lo plurinacional ¿tal acontecimiento significaba realmente un cambio en la condición subordinada de los pueblos indígenas? Nuestra primera impresión era la de adelantarnos a decir que realmente este cambio no era como se presentaba debido a las condiciones y necesidades que demanda el capitalismo, y por tanto, ello era simplemente una máscara ideológica pero necesaria para que las personificaciones del capital procedieran al cumplimiento de estas demandas. La respuesta obtenida al final de esta investigación es la ratificación de tal hipótesis.

Si, en un primer momento nuestro recorrido nos llevó a ver que los pueblos indígenas son producto de la modernidad, es decir, la condición de represión, folklórica etc., como resultado de una sujeción, al mismo tiempo identificamos que ello es dado porque la otra parte constitutiva de este sujeto colectivo, esto es, la capacidad de producción, se desenvuelve en la producción de un cultivo de vida basado en la comunidad y por tanto no acorde al proyecto moderno. En este sentido, su devenir histórico es el de subordinación. El de ser un sujeto en tensión, en choque, entre los espacios que quiere producir propiamente, y los espacios que produce el capitalismo, disputa entre los espacios vividos y los espacios concebidos, que dan como resultado precisamente un practica espacial, un espacio percibido, con condición subalterna, desde hace más de 500 años, hasta el día de hoy.

En este sentido, la entrada del neoliberalismo se corresponde con una ideología multiculturalista posmoderna, que reivindica la diferencia pero solo para ser mercantilizada ante las necesidades de valorizar el valor, en función de canales que no se habían hecho hasta ahora, y por supuesto, necesarios para responder a la crisis económica. De esta forma, el Estado capitalista latinoamericano debido a esta crisis épocal del capitalismo (Arizmendi, 2016), pero también en función a su condición dependientista ha venido a mercantilizar la cultura indígena como forma de generación de ganancias millonarias. Situación que para los pueblos indígenas ha sido el devenir de su reproducción en condiciones alienantes. Mientras que procesos de *larga data* como la economía exportadora de recursos naturales

condicionan su corporalidad viviente. Siendo ambos procesos mediados por el cruce de una violencia objetiva y subjetiva.

De forma que el indígena en América Latina en este siglo XXI vuelve a ser un sujeto fundamental para la reproducción de la economía dependiente en torno a la explotación de su fuerza de trabajo, y utilización de sus medios de producción que ha preservado debido a su cultivo de vida, y que hoy son arrebatados para la reproducción de un fin ajeno a este sujeto colectivo.

Ante tal panorama los pueblos indígenas como en el pasado conllevan como necesidad imperante para el resguardo de su cultivo de vida, movilizaciones y luchas, a partir de los horizontes: comunitario popular y del nacional popular, y que, sin embargo, aun a pesar de ello en gran parte de Latinoamérica su condición no ha cambiado. ¿Por tanto, realmente se puede hablar de espacios en disputa? Esto es, de que las luchas de los pueblos indígenas promueven un ente no capitalista y sus estrategias han producido o están produciendo “mundos otros”. Es eminente que no. Pero también a partir de esta aseveración nos preguntamos, ¿Por qué no ha sucedido el cambio esperado? Y en este sentido ¿Cómo se puede llevar a cabo un proceso realmente de transformación revolucionaria en el devenir de los pueblos indígenas de América Latina?

Las luchas de los pueblos indígenas han incorporado un debate muy amplio, así nos encontramos frentes como: la autonomía, la nación, la etnia, la identidad, el reconocimiento, la cultura, el derecho a la tierra, a los bienes naturales, el feminismo, entre otros más. Las causas: la ya multimencionada espacialidad de un capitalismo fundado en las políticas neoliberales que asedian todos esos aspectos de la vida, como en el pasado, incluso en aquellos gobiernos llamados progresistas. Cansados de todo este tipo de vetos los pueblos indígenas se han lanzado a las calles a marchar, han hecho ocupaciones, derrocado presidentes, realizado huelgas de hambre. En este sentido, la disputa, el choque, y tensión hacia los espacios del capital conllevada por los pueblos indígenas hemos de decir contiene en sí misma un ente de transformación potencialmente radical tanto en su forma de

organización como en sus planteamientos, y por tanto de sus demandas. Como enunció en su momento la Sexta Declaración de la Selva Lacandona:

“Un nuevo paso adelante en la lucha indígena solo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... ósea los trabajadores de la ciudad y el campo”

Quizás estas sean las razones por las que: “en los inicios del siglo XXI el *National Intelligence Council* estimó que para 2020 las principales amenazas para la hegemonía de Estados Unidos serían el poderío económico, político y militar de China, la expansión del Islam y la “emergencia de un movimiento radical indígena” (Soriano, 216:173). Sin embargo, también hemos de identificar que todas estas reivindicaciones no se hallan en un movimiento conjunto en la basta cartografía de las luchas por lo común, en algunas se les llega a dar más peso a alguna de ellas, mientras que en otras lo es en mucho menor medida, tal es el caso del feminismo que en movimientos como los del EZLN tiene su importancia por la lucha que han realizado las mujeres zapatistas, mientras que en otros como el pueblo wichi en el Chaco, Argentina, no hay tal reivindicación a la mujer (Bidaseca, 2015).

Precisamente hemos de encontrar en tal punto las limitaciones del horizonte comunitario popular ante el capitalismo contemporáneo, pues todos estos avances que han conllevado a formar un potencial desde lo comunitario y que tienen como resultado espacios vividos como el del pueblo purépecha de Cherán, por más que en ellos exista una producción de proyectos mucho más democráticos (Aragón, 2017) son procesos limitados en tanto no se produzca un ente que pueda hacer frente a la totalidad. Y ello se ve reflejado en el sentido de que si bien la revolución no es un momento acontecimental como mencionara Rosa Luxemburgo, sino la construcción de la misma en cada lucha antagónica entre el valor y el valor de uso en el que se desenvuelven los sujetos en la vida cotidiana, esa misma vida cotidiana que hoy reproduce el capitalismo contemporáneo llega a ser casi en su totalidad la reproducción de una vida que se desenvuelve en cada uno de sus momentos de praxis a través de relaciones sociales que produce el capital, esto es, que por más que se invaliden formas de lucro mediante la construcción de servicios prestados a la comunidad como puede ser la seguridad, o que la demanda de satisfacción de necesidades sea a través de los negocios familiares, si el suministro de tales mercancías provienen de la producción

capitalista como puede ser un refresco o el medio en que se transportan, el suministro de la mismas impide que el sistema sea transformado con tales iniciativas, puesto que esas pequeñas acciones permiten que los circuitos de circulación de capital sigan funcionando. Y lo mismo puede decirse del desenvolvimiento de la socialización a partir de las diversas jerarquías como el género o la etnia que permiten reproducir a la forma valor. Por ello, la simple consideración de apropiación de territorios no significa un cambio revolucionario, sino simplemente una piedra en el camino a los circuitos del capital que este puede romper una y otra vez.

Por su parte la búsqueda de la emancipación mediante lo nacional popular si bien representa de entrada la lucha de clases en una escala mucho mayor, se ha tenido que enfrentar al mismo problema que la comunidad, es decir, el de la totalidad. Lo sucedido al día de hoy en procesos con intenciones de transformación revolucionaria como en Bolivia es muestra de ello, de que la vía reformista es impensable como medio de transformación de la realidad de los pueblos amerindios. En este sentido, lo plurinacional se desenvuelve dentro de un espacio hostil de las relaciones económicas de centro/periferia en las que se concretiza el sistema mundo capitalista. Los contenidos del Buen vivir y del espíritu autónomo de los pueblos indios que se trazan en la Carta Magna son inviables dentro de una sociedad que para la distribución de bienes salarios hacia sus ciudadanos tiene que basarse en que tales recursos provengan de las relaciones de producción capitalistas dependientes como el extractivismo y la mercantilización de la cultura. Acontecimientos como los del proyecto carretero en el TIPNIS, que pasa a destrozar los territorios mediante los que se produce y reproduce la vida de los pueblos indígenas que allí viven, demuestran esta contradicción.

Si, como hemos visto, estos procesos corresponden a los de una revolución pasiva, ello también trae como significado el que el movimiento anticapitalista emergido en 2005, al menos de parte de algunas de las organizaciones que formaron la constituyente, no eran lo suficientemente fuertes para conllevar la transformación verdaderamente revolucionaria. Podríamos parafrasear a Walter Benjamín y decir que “cada ascenso de una revolución pasiva es producto de una revolución subalterna a medias”.

En este sentido, si bien la búsqueda de un Estado verdaderamente democrático, como llega a decir Marx, es una finalidad en el encuentro con la libertad, la misma solo llegará con un proceso revolucionario, y no con un proceso simple en el que el Estado moderno mediante movimientos se permita la distribución de bienes salarios al pueblo, ello se corresponde aún con un Estado benefactor inmiscuido dentro del capitalismo, o incluso buscando el desarrollo tecnológico. Puesto que, como hemos mencionado, donde se halle el capitalismo, se produce por consiguiente la ley general de acumulación capitalista, esto es, el proceso que al mismo tiempo que genera riqueza produce pobreza. Serán estas las problemáticas que presenta el capitalismo contemporáneo a los horizontes de emancipación en los que se desenvuelven los pueblos indígenas. Hemos de preguntarnos, una vez más ¿cómo podrían los pueblos indios superar estas limitaciones en lo que hasta ahora es la cartografía de las luchas por sus espacios vividos?

Sí, hemos mencionado que, las luchas de clases son plurales, y los pueblos indígenas en el antagonismo con el capital, ya sea desde lo étnico o de su condición de asalariado o ejército industrial de reserva, son parte constitutiva de tal pluralidad, las mismas también tienen su propia especificidad como llega a decir Marx en el *Manifiesto Comunista* “Hasta hoy en día la historia de todas las sociedades existentes ha sido una constante sucesión de antagonismos de clases que revisten modalidades según las épocas” (Marx, 2015). En este sentido, hoy la modalidad de las luchas de clases, no solo es identificar esa pluralidad, y proceder en torno a que cada subjetividad realice su propia lucha, se trata de que hoy la identificación con la clase, como llega a decir Göran Therborn (2011) debe ser una brújula que oriente dichas luchas como anticapitalistas, siendo esta caracterización la especificidad de las luchas de clases hoy en nuestra contemporaneidad, pues quizá esta sea una pista en la cual la subalternidad podría producir la condición de enfrentar a la totalidad. Deberá de ser anticapitalista debe ser la especificidad de la lucha de clases contemporánea porque es el mundo de las mercancías, y de su expresión universal, el dinero, el que produce fronteras a los sujetos para la reproducción de la vida.

Por ello, si hemos mencionado que la comunidad tiene potencial revolucionario, esto solo podrá ser posible cuando la comunidad no se produzca para la beneficencia de una figura

en singular como lo quiso ser el movimiento obrero en el siglo XX, lo que significa que el sujeto de su praxis política debe superar esos límites que requiere su producción. No cabe duda que, como ya hemos mencionado, los pueblos indígenas son un movimiento radical y ello queda patentado en los diferentes frentes que ataca y las alianzas que produce, de esta forma la consolidación de un proceso anticapitalista no está dada aun sino que se halla en proceso, porque hemos de decir que la concretización del mismo en muchas formas no solo depende de la voluntad de los pueblos indígenas, sino también de las otras subjetividades subalternizadas por el capitalismo. En tal sentido, lo que tenemos es un choque y tensión entre la reproducción de vida de los pueblos indígenas y los espacios del capital, pero no aún un ente que realmente pueda disputarle de cara a cara el modo de producir el espacio al capitalismo. Pensar tal cosa sería invalidar de entrada las propias posibilidades de un cambio, y dar por sentado un proceso que está en construcción y que estamos obligados a concretizar. *Espacios en disputa entre el Estado/capital y la reproducción cultural de los pueblos indígenas*, como es nombrada el título de esta disertación debe entenderse, por tanto, como conflicto entre dos espacios diferentes, dentro de la vida cotidiana, y en todo caso en torno a la contradicción valor-valor de uso, pero como he reiterado no en el sentido de un momento o época donde ya se ha consolidado un batalla al tú por tú para decidir qué modo de producción es el que imperara en el futuro inmediato.

En los escritos del joven Marx que van de 1843 a 1857, la figura principal de este cambio y el factor político más importante es claro: el proletariado. Ahora bien, a menudo se ha entendido dicho sujeto como el equivalente de la clase obrera lo cual si bien es un error que ha quedado demostrado por la multiplicidad de luchas que omitió el socialismo realmente existente, y que surgieron después de 1968, el feminismo, el campesinado, la emancipación de los negros, entre otros; hay quizá también una interpretación mala de lectura de Marx en torno a la figura del proletariado, y quizás la clave para una mejor comprensión del mismo se halla en el *Manifiesto Comunista* cuando nos dice: “De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población”(Marx, 2015:123). En un devenir de tal enunciación podemos interpretar que el proletariado no se reduce a la caracterización de una figura particular cómo lo es la clase obrera, sino por el contrario; el proletariado es un

posicionamiento que hace frente a las condiciones de reproducción capitalista, lo que también indica que las clases no son estáticas sino son constituidas en el antagonismo dinámico de las condiciones materiales de nuestra realidad.

En este sentido el proletariado es la configuración de posibilidad de un ente político, que nosotros diríamos es, el seguirse posicionando como sujetos comunistas, siendo utópicos, pero menos utópicos que aquellos que piensan que el capitalismo es eterno, es menester decir que, en el proletariado está la posibilidad de concreción de lo político, para un devenir de dar una forma y legalidad mucho más apta a la reproducción de la vida, es por ello que como mencionara Ernest Bloch (2007): “el proletariado debe ser la contradicción activamente contradicente”, un ente anticapitalista en acción.

Hoy la necesidad imperante para superar los límites de ambas vías de emancipación que producen los pueblos amerindios es la construcción por tanto del proletariado. La coyuntura de barbarie, como lo es nuestra contemporaneidad capitalista, vuelve necesaria esta construcción, porque ello significa querer una transformación revolucionaria, cualquier otro movimiento orientado a una transformación del Estado capitalista por parte de los de arriba, por muy necesario que se torne en función al asedio de la bestia globalifagica capitalista, hemos de decir, solo resultará en frenar el tren de la historia, cuando de lo que se trata es de bajarse del mismo, y para bajarse del mismo habrá que destruirlo, y ello solo es posible de llevar a cabo por el proletariado, por los de abajo, por el furor anticapitalista a favor del mundo de la vida.

En este sentido, hay varias cosas que podemos reflexionar. Rosa Luxemburgo que como llega a decir Luis Arizmendi “forjó una conceptualización original, sumamente sugerente más por las problemáticas que abre que por las soluciones que aporta” (Arizmendi, 2016:97). Y en medio de lo que para muchos era espontaneidad opuesta a la teoría leninista, y lejos de caer en el anarquismo de querer el paso del capitalismo a una nueva sociedad de un día para otro, Luxemburgo llegó a hacer de manera pertinente la importancia de que en el proceso de revolución, una de las tareas importantes es vincular en un ente anticapitalista la autogestión de las masas o autonomía con la cuestión de la lucha nacional. Precisamente

y negando que entre estas luchas no pueda existir más que antinomia y polaridad planteó que “la lucha por la autogestión anticapitalista, sino pretende remitirse a ser una lucha puramente local, tiene que plantearse la lucha por la autodeterminación nacional, a la vez que la lucha por la autodeterminación nacional no puede alcanzar firmemente sus objetivos sino asume la lucha por la autogestión anticapitalista” (Arizmendi, 2016:110). Ello sin olvidar que como llega a mencionar en el ensayo *La acrobacia problemática de los socialpatriotas* “la lucha por la soberanía nacional puede convertirse en un obstáculo para la lucha por la autogestión anticapitalista, cuando, integrada y vencida bajo una forma burguesa, se remite a pretender circunscribir un territorio delimitado para garantizar la propiedad privada de ciertos recursos naturales estratégicos y de la fuerza de trabajo que lo habita a favor de ciertos capitalistas o grupos de poder, más aún cuando esa delimitación va acompañada de violencia política represiva”(Cit. en Arizmendi, 2016:110). Precisamente, lo sucedido hasta ahora en el devenir histórico de los pueblos indígenas y su relación con la totalidad capitalista, en el marco de la autonomía y la vía estatalista.

Quizás una de las tareas a realizar sea la propuesta que enuncia Rosa Luxemburgo en función a buscar estrategias en donde las luchas por la vía autonómica (autodeterminación de la reproducción social, de producción de lo común más que de una delimitación territorial que a menudo prepondera “la autonomía”, de lo local) y por la vía nacional estatal más allá de sus diferencias puedan unirse. Es claro que no podemos pensar en un cambio de transformación de un día para otro, esto es parte de un proceso. Y en tal proceso es tan importante el Estado como la forma autonómica. Recordemos aquella enunciación de Marx en relación a la Comuna acerca de que “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posición de la máquina del Estado tal como está y servirse de ella para sus propios fines” (Marx, 2011: 31). Precisamente, aquí se está hablando de una superación de las formas de organización del propio Estado moderno, pero jamás negación del Estado, pues como ya mencionábamos con Marx la democracia verdadera constituye que el Estado sea un parte más de un todo, el gobierno del pueblo, y no el ser tomado como el todo, pero para realizar eso el primer paso es estar allí. El proletariado debe conquistar el poder político. Es decir, cambiar las relaciones de producción, pasar de la valorización del valor a

la reproducción de la vida, como finalidad. Cambiar dichas relaciones significa transformar el Estado. Precisamente tal reconfiguración no puede partir de las mismas pautas que utiliza el Estado en su orden actual, eso solo sería como mencionamos frenar el tren del mito del progreso. De manera pertinente entonces las tramas, tejidos de la producción desde abajo, desde lo comunitario, deberán ser parte fundante de tal proceso. Ya la producción de lo común y su defensa indica atender problemas “que a todos importan, porque a todos afectan”. Indica posicionarse de forma anticapitalista, por posicionarse en favor del valor de uso. Proceso necesario, como decía Marx en su *Mensaje a la liga de los Comunistas*: “la tarea de la revolución es algo permanente hasta que las clases poseedoras hayan sido desalojadas de su posición dominante; el proletariado haya conquistado el poder del Estado; la asociación de Proletarios haya progresado, no sólo en un sólo país, sino en todos los países dominantes del mundo” (Marx, 2015:334). Pues no puede haber ninguna alternativa de transformación si deliberadamente se busca un retorno nostálgico al asociacionismo o mutualismo que se derivan en prácticas íntimas y a pequeña escala. Se trata por el contrario de idear una forma de gobierno que parta de la consciencia de nuestro contexto histórico geográfico, incluyendo las fuerzas productivas actuales, de la consciencia del mestizaje con lo moderno en nuestra vida cotidiana, de la asociación como principio pero con un despliegue macro. De tal forma que este movimiento puede llegar a asediar a la totalidad. ¿Cómo consolidar ello? Es precisamente la gran tarea a la que estamos obligados de llevarla a cabo. La cuestión no es nada fácil, ya lo mencionaba Gramsci en la época de entreguerras, tomar este posicionamiento significa sacrificar muchos de los sentidos de la vida cotidiana. Hoy quizás los tiempos sean los de una construcción de hegemonía, pero si una cosa es cierta es que la historia no está escrita, en 1917 la revolución rusa llegó cuando ya nadie la esperaba, incluso el propio Lenin, pero también llegó para abrir toda una panorámica de que los grupos subalternos pueden transformar el mundo. Hoy los pueblos indígenas son un punto de partida revolucionario, porque su condición sufrida es producto del capitalismo, pero también por ser un sujeto donde la comunidad es ente fundamental de la producción de órdenes de socialidad donde la finalidad es el valor de

uso. Pero también se ha de advertir que la superación de los problemas del indio, ésta en paralelo con la superación del capitalismo.

Un punto importante para esta tarea es sin duda el papel de la ciencia. Hace más de 150 años Marx redactaba quizás una de sus más famosas enunciaciones “Los filósofos ha tratado de comprender el mundo cuando de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2015). El sentido de tal enunciación era un llamado a que toda producción científica tuviera como sentido ser una herramienta que permitiera orientar las luchas de pueblos asediados por el mundo de la mercancía. Hoy corresponde a la geografía como ciencia social la imperante necesidad de este tipo de análisis. Precisamente la temática de los pueblos indígenas en la geografía Latinoamérica hace más que pertinente este aspecto, las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales son parte de una realidad e historia que no solo se reduce a la distribución espacial de la diversidad de los pueblos indígenas como lo quiere ver la geografía dominante de corte positivista, sino constitutiva de la producción de vida y de lucha como la de otras muchas subjetividades en medio de este mundo esquizoide.

Esta investigación se ha llevado con miras a alcanzar un análisis del tipo ya mencionado, pero también solo es una parte diminuta dentro de la inmensidad de temas que se pueden realizar en lo que respecta a la geografía de los pueblos indígenas de América Latina. Incluso hemos de llegar a decir que es una primera aproximación, así en el recorrido del análisis quedan preguntas abiertas a tener en consideración, puesto que la espacialidad de los pueblos indígenas en el encuentro con el capitalismo es de dinámica constante. Así quizás nos enfrentamos a retos como el análisis del Consejo Indígena de Gobierno, en México, y su movimiento a la incursión democrática liberal que tanto habían rechazado. Igualmente podemos conllevar el análisis de las diferencias entre los horizontes comunitarios populares entre una geografía rural y urbana. De la misma forma se puede hacer un análisis profundo para repensar lo común, puesto que es una gran afronta cuando mucho de ello esta privatizado, y su redistribución social, indica incluso formas de valorización del valor. Finalmente y no solo en referencia a la geografía de los pueblos amerindios, sino en torno a otras geografías es necesario estar atentos al pensamiento de Marx como una necesidad imperante para comprender esas realidades. Hoy en estos tiempos de barbarie la tarea más

fundamental es pensar nuestro mundo con miras a la transformación antes de que nos lo arrebatan por completo. Pensar que otro mundo no solo es posible, sino urgente y necesario. En tal sentido, habría que preguntarse también hasta donde estamos dispuestos a llevar las luchas, porque es un hecho que el capital no tiene dudas de ir muy lejos.

Bibliografía

- Abensour Miguel, *La democracia contra el Estado*, edit. Colihue, Argentina, 1997.
- Achcar Gilbert, *Marxismo, orientalismo y cosmopolitismo*, edit. Bellaterra, España, 2016.
- Adame Miguel Ángel, *Crítica marxista a sionatropologías en la pos (sobre, trans e hiper) modernidad*, edit. Itaca, México, 2013.
- Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, edit. Akal, España, 2007.
- Agamben Giorgio, *Estado de excepción*, edit. Adriana Hidalgo, España, 2014.
- Aguilar Criado, E. *Entre la tradición y la modernidad: las artesanías una propuesta de análisis*. En M. Rotman (Ed.), *Cultura y mercado: estudios antropológicos sobre la problemática artesanal*, Buenos Aires edit. Minerva-EUDEBA, 2001.
- Althusser Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, edit. Tomo, México, 2014.
- Althusser Louis, *La filosofía un arma para la revolución*, edit. Siglo XXI, México, 2011.
- Althusser Louis, *La revolución teórica de Marx*, edit. Siglo XXI, México, 2015a.
- Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites*, edit. Akal, España, 2003.
- Althusser Louis, *Para leer el capital*, edit. Siglo XXI, México, 2015b.
- Althusser Louis, *Ser marxista en filosofía*, edit. Akal, España, 2017.
- Álvarez Elena/Piñeyro Alma, *El maíz ante el peligro de los transgénicos*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2013.
- Amin Samir, *La ley del valor mundializada: por un Marx sin fronteras*, edit. El viejo topo, España, 2011.
- Amin Samir, *Más allá del capitalismo senil*, edit. El viejo topo, España, 2003.
- Anderson Benedict, *Comunidades imaginadas*, edit. FCE, México, 2016.

Anderson Kevin, *Sobre la dialéctica de la raza y la clase*, en revista *Marxismo crítico*, Octubre, 2011a.

Anderson Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, edit. Siglo XXI, México, 2011b.

Anderson Perry, *Imperium et Consilium*, edit., Akal, España, 2013.

Anderson Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, edit. Akal, España, 2016.

Anderson Perry, *Teoría, política e historia: un debate con E.P. Thompson*, edit. Siglo XXI, España, 2012.

Anderson Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, edit. Siglo XXI, México, 2011c.

Andrade Juan/Hernández Fernando, *1917: La revolución rusa cien años después*, edit. Akal, España, 2017.

Arato Andrew/Breines Paul, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, edit. FCE, México, 1986.

Aricó José, *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*, edit. Siglo XXI, Argentina, 2005.

Aricó José, *Marx y América Latina*, edit. FCE, Argentina, 2010.

Aricó José, *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, edit. El colegio de México, México, 2011.

Arizmendi Luis, *El capital ante la crisis épocal del capitalismo*, edit. IPN, México, 2016.

Arrighi Giovanni, *Adam Smith en Pekín*, edit. Akal, España, 2007.

Arrighi Giovanni, *El largo siglo XX*, edit. Akal, España, 2010.

Arrighi Giovanni/Wallerstein Immanuel, *Movimientos antisistémicos*, edit. Akal, España, 2012.

Arrizabalo Xabier, *Capitalismo y economía mundial*, edit. Instituto Marxista de Economía (IME), España, 2014.

Artous Antoine, *Marx, el Estado y la política*, edit. SYLONE, España, 2016a.

Artous Antoine, *Naturaleza y forma del Estado capitalista*, edit. Herramienta, Argentina, 2016b.

Attali Jaques, *Marx o el espíritu del mundo*, edit. FCE, Argentina, 2007.

Axelos Kostas, *Marx pensador de la técnica*, edit. Fontanella, España, 1969.

Bajtín Mijaíl, *Yo también soy*, edit. Godot, Argentina, 2015.

Bárcenas López Francisco, *La vida o el mineral*, edit. Akal, México, 2017.

Barreda Andrés/ Ceceña Ana Esther, *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas*, edit. IIE, UNAM/ El caballito, México, 1995.

Bartra Armando, *El capital en su laberinto*, edit. Itaca, México, 2006.

Bartra Armando, *Goethe y el despojo*, edit. Itaca, México, 2016a.

Bartra Armando, *Hacia un marxismo mundano*, edit. Itaca, México, 2016b.

Bautista Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, edit. Akal, España, 2014.

Bellamy Foster, *El nuevo Imperialismo*, edit. El viejo topo, España 2016.

Benjamín Walter, *Baudelaire*, edit. Abada, España, 2014.

Benjamín Walter, *Diario de Moscú*, edit. Godot, Argentina, 2011.

Benjamín Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, edit. Itaca, México, 2003.

Benjamín Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edit. Itaca, México, 2008.

Benjamín/Auerbach, *Correspondencia*, edit. Godot, Argentina, 2015.

Bensaid Daniel, *Cambiar el mundo*, edit. Diario Publico, España, 2010.

Bensaid Daniel, *La sonrisa del fantasma: cuando el descontento recorre el mundo*, edit. Sequitur, España, 2012a.

Bensaid Daniel, *Marx ha vuelto*, edit. Edhasa, España, 2012b.

Bensaid Daniel, *Marx intempestivo*, edit. Herramienta, Argentina, 2013.

Bernstein Eduard, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, edit. Siglo XXI, México, 1982.

Bidaseca/Vásquez, *Feminismos y Poscolonialidad*, edit. Godot, Argentina, 2011.

Black Bob, *La abolición del trabajo*, edit. Pepitas de calabaza, España, 2013.

Bloch Ernst, *El principio esperanza*, I, edit. Trotta, España, 2007.

Bologna Sergio, *Nazismo y clase*, edit. Akal, España, 1999.

Bonfil Batalla, *El concepto de indio en América Latina: una categoría de la situación colonial*, Brasil, 1971.

Borah/Wilson *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. Tomo I, edit. Siglo XXI, México, 1963.

Boron Atilio, *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2012.

Bosteels Bruno, *Marx y Freud en América Latina*, edit. Akal, España, 2016.

Braudel Fernand, *La dinámica del capitalismo*, edit. FCE, México, 2012.

Calgano Alfredo, *El universo neoliberal*, edit. Akal, España, 2015.

Carmagani Marcello, *El otro Occidente*, edit. FCE, México, 2015.

Carnero Silvia, Marx, *El capital y el mito vampírico*, en Revista de filosofía #29, España, 2003.

Castellanos Alicia, *Asimilación y diferenciación de los indios en México*, en Estudios sociológicos XII, 1994.

Castro-Gómez Santiago, *Revoluciones sin sujeto*, edit. Akal, México, 2015.

Catanzaro Gisela/Ipar Ezequiel, *Las aventuras del marxismo*, edit. Gorla, Argentina, 2003.

Caudillo Gloria, *El buen vivir: un dialogo intercultural*, en Ra Ximhai, vol. 8, 2012.

Ceceña Ana Esther, *Pensar la vida y el futuro de otra manera*, en Irene León (coord.). *Sumak Kawsay/Buen vivir y cambios civilizatorios*. FEDAEPS, Ecuador, 2010.

Chasin José, *Marx ontología y método*, edit. Herramienta, Argentina, 2015.

Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M., *Mercado, consumo y patrimonialización cultural*. Revista Colombiana de Antropología, 2010.

Chesterton G.K, *El hombre que fue jueves*, edit. Valdemar, España, 2011.

Chomsky Noam, *Estados fallidos: El abuso del poder y el ataque a la democracia*, edit. Diario Publico, España, 2010.

Claudin Fernando, *Marx, Engels, y la revolución de 1848*, edit. Siglo XXI, México, 1975.

Cohen Esther, *Walter Benjamín resistencias minúsculas*, edit. Godot, Argentina, 2015.

Concheiro Elvira, *El regreso del topo: Karl Marx a 195 años de su nacimiento*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2017.

Concheiro Elvira, *Reencuentro con Marx*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2011.

Concheiro Elvira/ Gandarilla José, *Marx Revisitado*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2016.

Cortes Martin, *Un nuevo marxismo para América Latina*, edit. Siglo XXI, Argentina, 2015.

Dal Maso Juan, *El marxismo de Gramsci: Notas de lectura sobre los cuadernos de la carcel*, edit. IPS, Argentina, 2016.

Davis Mike, *La teoría perdida de Marx*, en New Left Review (español), Núm. 93, 2015.

Davis Mike, *Planeta de ciudades miseria*, edit. Akal, España, 2014.

De Lucas Javier, *Las identidades en el proceso de globalización*, en *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, edit. Icaria, Barcelona, 2003

Dean Jodi, *El horizonte comunista*, edit. Bellaterra, España, 2013.

Derrida Jacques, *Espectros de Marx*, edit. Trotta, España, 2012.

Díaz-Polanco Héctor, *Elogio a la diversidad*, edit. Siglo XXI, México, 2006.

Díaz-Polanco Héctor, *La cuestión étnico nacional*, edit. Fontamara, México, 1998.

Dobb/Pietranera/Poulantzas, *Estudios sobre El capital*, edit. Siglo XXI, México, 2011.

Doménech Xabier, *Hegemonías*, edit. Akal, España, 2014.

Dussel Enrique, *16 tesis de Economía Política*, edit. Siglo XXI, México, 2014.

Dussel Enrique, *20 tesis de política*, edit. Siglo XXI, México, 2010a.

Dussel Enrique, *El último Marx (1863-1862) y la liberación latinoamericana*, edit. Siglo XXI, México, 1990.

Dussel Enrique, *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, edit. UACM, México, 2015a.

Dussel Enrique, *Filosofías del sur*, edit. Akal, México, 2015b.

Dussel Enrique, *Hacia un Marx desconocido*, edit. Siglo XXI, México, 1988.

Dussel Enrique, *La producción teórica de Marx*, edit. Siglo XXI, México, 1985.

Dussel Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, edit. Evd, España, 1993.

Dussel Enrique, *Marx y la modernidad*, edit. Rincón, Bolivia, 2008.

Eagleton Terry, *Esperanza sin optimismo*, edit. Taurus, México, 2016.

Eagleton Terry, *La idea de la cultura*, edit. Paidós, España, 2001.

Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, edit. FCE/Itaca, México, 2013a.

Echeverría Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, edit. Era, México, 1984, 2017.

Echeverría Bolívar, *El materialismo de Marx*, edit. Itaca, México, 2011a.

Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, edit. Era, México, 2013b.

Echeverría Bolívar, *Modernidad y Blanquitud*, edit. Era, México, 2011b.

Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, edit. Siglo XXI, México, 2012.

Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo*, edit. Era, México, 2010.

Engels Friedrich, *Economía Política*, edit. Roca, México, 1974.

Engels Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, edit. Diario Publico, España, 2010.

Escorcia Romo/ Robles Mario, *Dinero y capital: hacia una reconstrucción de la teoría de Marx sobre el dinero*, edit. Itaca, México, 2016.

Fals Borda Orlando, *Una sociología sentipensante para América Latina*, edit. CLACSO/Siglo XXI, México, (1985), 2015.

Fanon Frantz, *Los condenados de la tierra*, edit. FCE, México, 2014.

Fanon Frantz, *Piel negra mascarar blancas*, edit. Akal, España, 2009.

Farinelli Franco, *Del mapa al laberinto*, edit. Icaria, España, 2013.

Federici Silvia, *La revolución feminista inacabada*, edit. Escuela Calpulli, México, 2013.

Fernández Buey Francisco, *Marx (sin ismos)*, edit. El viejo topo, España, 1998.

Fernández Carlos/Alegre Luis, *El orden de El capital*, edit. Akal, España, 2010.

Figueroa Silvana/Álvarez Alejandro/Sánchez Daza, *Reproducción, crisis, organización y resistencia: A cien años de La acumulación del capital de Rosa Luxemburgo*, edit. BUAP/CLACSO/FISYP, México, 2014.

Fiori Giuseppe, *Antonio Gramsci: vida de un revolucionario*, edit. Capitán Swing, España, 2015.

Fischbach Frank, *Marx releer El capital*, edit. Akal, España, 2012.

Fontana Josep, *El futuro es un país extraño*, edit. Pasado y Presente, España, 2013.

Foucault Michel, *El poder, una bestia magnífica*, edit. Siglo XXI, México, 2013.

Foucault Michel, *Vigilar y castigar*, edit. Siglo XXI, México, 2014.

Fritz Haug Wolfgang, *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, edit. Laertes, España, 2016.

Fumagalli/Negri, *La gran crisis de la economía global*, edit. Traficantes de sueños, España, 2009.

Fusaro Diego, *Todavía Marx: el espectro que retorna*, edit. El viejo topo, España, 2016.

Gabriel Mary, *Amor y capital, Karl y Jenny Marx: el nacimiento de una Revolución*, edit. El viejo topo, España, 2014.

Galceran Huguet Montserrat, *La bárbara Europa*, edit. Traficantes de sueños, España, 2016.

Gámez Marevna, *La construcción de la ciudad y el héroe moderno en el libro de los pasajes de Walter Benjamin*, edit. Universidad de Guanajuato, México, 2014.

Gandarilla José, *América Latina en la conformación de la economía mundo-capitalista*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2011.

Gandarilla José, *Asedios de la totalidad*, edit. Siglo XXI, México, 2012.

Gandarilla José, *El presente como historia*, edit., CEIICH, UNAM, México, 2008.

Gandarilla José, *La crítica en el margen*, edit. Akal, México, 2016.

Gandarilla José, *Modernidad, crisis y crítica*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2015.

Gandler Stefan, *Fragmentos de Frankfurt*, edit. Siglo XXI, México, 2011.

García Linera Álvaro, *Forma comunidad forma valor*, edit. Traficantes de sueños, España, 2009.

Giller Diego/Ouviña Hernán, *Rene Zavaleta Mercado: pensamiento crítico y marxismo abigarrado*, edit. Quimantú, Chile, 2016. }

Gilly Adolfo/Roux Rhina, *El tiempo del despojo*, edit. Itaca, México, 2015.

Gilman-Opalsky Richard, *Por un comunismo de la precariedad: lectura subversiva del Manifiesto Comunista*, edit. Bellaterra, España, 2015.

Giroy Paul, *Atlántico Negro*, edit. Akal, España, 2014.

González Casanova Pablo, *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, edit. Akal, México, 2017.

Gramsci Antonio, *Antología*, edit. Siglo XXI, México, 2013.

Gramsci Antonio, *Cuadernos de la carcel, Los intelectuales y la organización de la cultura*, edit. Juan Pablos, México, 2009a.

Gramsci Antonio, *Cuadernos de la carcel, Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, edit. Juan Pablos, México, 2009b.

Gramsci Antonio, *Cuadernos de la carcel: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, edit. Nueva visión, Argentina, 1997.

Gramsci Antonio, *La política y el Estado moderno*, edit. Diario Publico, España, 2009c.

Grupo Krisis, *Manifiesto contra el trabajo*, Virus, España, 2002.

Guerrero Ana Luisa, *Filosofía y pueblos indígenas*, edit. CIALC, UNAM, México, 2016.

Guillen Arturo, *La noción del capital financiero en Hilferding y su importancia para la comprensión del capitalismo contemporáneo*. En línea.

Gustavo Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga: filosofía de un pensamiento indio*, edit. Plural editores, Bolivia, 2013.

Gutiérrez Raquel, *Horizonte comunitario-popular*, edit. BUAP, México, 2015.

Harvey David, *Breve historia del neoliberalismo*, edit., Akal, España, 2007a.

Harvey David, *Ciudades rebeldes*, edit. Akal, España, 2013.

Harvey David, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, edit. Traficantes de sueños, España, 2014a.

Harvey David, *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*, edit. Akal, España, 2017.

Harvey David, *El enigma del capital*, edit. Akal, España, 2012a.

Harvey David, *El nuevo imperialismo*, edit. Akal, España, 2004.

Harvey David, *Espacios de esperanza*, edit. Akal, España, 2003.

Harvey David, *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*, edit. Akal, España, 2007b.

Harvey David, *Guía de El capital de Marx: libro primero*, edit. Akal, España, 2014b.

Harvey David, *Guía de El capital de Marx: libro segundo*, edit. Akal, España 2016.

Harvey David, *La condición de la posmodernidad*, edit. Amorrortu, Argentina, 2012b.

Harvey David, *Los límites del capital y la teoría marxista*, edit. FCE, México, 1985.

Harvey David, *Paris capital de la modernidad*, edit. Akal, España, 2008.

Harvey David, *Urbanismo y desigualdad social*, edit. Siglo XXI, España, 2014c.

Heinrich Michael, *¿Cómo leer El capital de Marx?*, edit. Escolar y Mayo, España, 2010.

Heinrich Michael, *Crítica de la economía política: Una introducción a El capital de Marx*, edit. Escolar y Mayo, España, 2009.

Henri Michel, *Marx I: una realidad filosófica*, edit. La cebra, Argentina, 2011.

Herazo Katherine, *Los que huyeron: indígenas desplazados sus derechos humanos y representaciones sociales*, edit. CIALC, UNAM, México, 2015.

Hobbes Thomas, *Leviatán*, edit. Losada, España, 2003.

Hobsbawm Eric, *El corto siglo XX*, edit. Critica, España, 2011.

Horacio Cerrutti Guldberg, *Identidad nuestroamericana*, en Francesca Gargallo y Rosario Moya (coords.). *Las políticas del sujeto en Nuestra América*. UACM, México, 2013.

Horkheimer Max/Echeverría Bolívar, *El estado autoritario*, edit. Itaca, México, 2006.

Iglesias Pablo, *Disputar la democracia*, edit. Akal, España, 2014.

James o'connor, *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*, edit. Siglo XXI, 2001.

Jameson Fredric, *Conversaciones sobre marxismo cultural*, edit. Amorrortu, Argentina, 2015.

Jameson Fredric, *El giro cultural*, edit. Manantial, Argentina, 2010.

Jameson Fredric, *El post modernismo revisado*, edit. Abada, España, 2012.

Jameson Fredric, *Los estudios culturales*, edit. Godot, Argentina, 2016a.

Jameson Fredric, *Marxismo y forma*, edit. Akal, España, 2016b.

Jameson Fredric, *Representar El capital*, edit. FCE, México, 2013.

Jameson Fredric, *Una modernidad singular*, edit., Gedisa, España, 2004.

Jappe Anselm, *Crédito a muerte*, edit. Pepitas de calabaza, España, 2011.

Jappe Anselm, *Las aventuras de la mercancía*, edit. Pepitas de Calabaza, España, 2016.

Jappe Anselm, *Prologo*, en Marx Karl, *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, edit. Pepitas de Calabaza, España, 2014.

Jappe Anselm/Kurz Robert, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, edit. Pepitas de calabaza, España, 2014.

Keucheyan Razmig, *La naturaleza es un campo de batalla: ensayo de ecología política*, edit. CLAVE INTELECTUAL, España, 2016.

Klachko Paula/Arkonada Katu, *Desde abajo desde arriba: De la resistencia a los gobiernos populares; escenarios y horizontes del cambio de época en América Latina*, edit. Caminos, Cuba, 2016.

Klein Naomi, *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima*, edit. Paidós, México, 2015.

Kuper Adam, *Cultura*, edit. Paidós, España, 2001.

Laclau/Ciafardini/Cardoso, *Modos de producción en América Latina*, edit. Siglo XXI, México, 2016.

Lebowitz Michael, *Más allá de El capital*, edit. Akal, España, 2005.

Lefebvre Henri, *El derecho a la ciudad*, edit. Capitán Swing, España, 2017.

Lefebvre Henri, *El pensamiento marxista y la ciudad*, edit. Coyoacán, México, 2014.

Lefebvre Henri, *Hegel Marx y Nietzsche*, edit. Siglo XXI, México, 2010.

Lefebvre Henri, *La comuna de Paris*, SOV Baix Llobregat, 2009.

Lefebvre Henri, *La producción del espacio*, edit. Capitán Swing, España, 2013.

Lenin V.I., *El estado y la revolución*, edit. Viandante, México, 2013.

Lenin V.I., *El imperialismo fase superior del capitalismo*, edit. Fundación Federico Engels, España, 1975. En línea.

León Efraín, *Geografía crítica: Espacio, teoría social y geopolítica*, edit. Itaca/ UNAM, México, 2016.

León Efraín/Calderón Georgina, *Descubriendo la espacialidad en América Latina*, edit. Itaca, México, 2011.

Leopold David, *El joven Karl Marx*, edit. Akal, España, 2012.

Lin Chun, *China y el capitalismo global, Reflexiones sobre marxismo, historia y política*, edit. El viejo topo, España, 2013.

Linsalata Lucia, *Lo comunitario popular en México*, edit., BUAP, México, 2016.

Lojkin Jean, *El marxismo, el estado y la cuestión urbana*, edit. Siglo XXI, México, 1979.

López Díaz Pedro, *Capitalismo y crisis: la visión de Karl Marx*, edit. Itaca/UNAM, México, 2006.

Lordon Frédéric, *Capitalismo deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*, edit. Tinta Limón, Argentina, 2015.

Losurdo Domenico, *Antonio Gramsci del liberalismo al comunismo crítico*, edit. Disenso, España, 2015.

Losurdo Domenico, *La lucha de clases*, edit. El viejo topo, España, 2013.

Lukács Georgy, *Ontología del ser social: el trabajo*, edit. Herramienta, Argentina, 2016.

Lukács Georgy, *Teoría sobre la novela*, edit. Godot, Argentina, 2010.

Lukács Gyorgy, *Historia y conciencia de clase*, edit. Grijalbo, México, 1969.

Lukács Gyorgy, *Marx Ontología del ser social*, edit. Akal, España, 2007.

Lukács Gyorgy, *Ontología del ser social: la alienación*, edit. Herramienta, Argentina, 2013.

Lukács Gyorgy, *Sobre Lenin y Marx*, edit. Gorla, Argentina, 2012.

Lukács Gyorgy, *Soljenitsin*, edit. Grijalbo, México, 1974.

Lukács Gyorgy, *Táctica y ética escritos tempranos (1919-1929)*, edit. El cielo por asalto, Argentina, 2005.

Maguire Jhon, *Marx y su teoría política del Estado*, edit. FCE, México, 1984.

Makaran Gaya, *¿Estado-nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)*, edit. CIALC, UNAM, México, 2017.

Makaran Gaya, *Entre el buen vivir y el sobrevivir, modelos de desarrollo en la Bolivia de Evo Morales*, en *Cuadernos Americanos* #145, CIALC, UNAM, México, 2013.

Mandel Ernest, *El capital: cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, edit. Siglo XXI, México, 2005.

Manzanera Miguel, *Atravesando el desierto: balances y perspectivas del marxismo en el siglo XXI*, edit. El viejo topo, España, 2015.

Maquiavelo N. *El príncipe*, edit. Tomo, México, 2014.

Marazzi Christian, *Capital y lenguaje*, edit. Tinta Limón, Argentina, 2014.

Marcos, *Escritos sobre la guerra y la economía política*, edit. Pensamiento crítico ediciones, México, 2017.

Marcuse Herbert, *La sociedad carnívora*, edit. Godot, Argentina, 2011.

Marcuse Herbert, *Sobre Marx y Heidegger*, edit. Biblioteca Nueva, España, 2016.

Mariátegui José Carlos, *Ensayos sobre educación y política*, edit. Godot, Argentina, 2014.

Mariátegui José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, edit. Era, México, 2012.

Marini Ruy Mauro, *América Latina, dependencia y globalización*, edit. CLACSO/siglo XXI, México, 2015.

Martínez Joan/Oliveres Arcadi, *¿Quién se come a quién? Crisis ecológica y deuda externa*, edit. Diario Publico, España, 2010.

Marx Karl / Daniel Bensaid, *Contra el expolio de nuestras vidas*, edit. Errata Naturae, España, 2015.

Marx Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (Grundrisse) 1857-1858*, Libros, I, II y III, edit. Siglo XXI, México, 2011.

Marx Karl, *Antología*, edit. Siglo XXI, Argentina, 2015a.

Marx Karl, *Artículos periodísticos*, edit. ALBA, España, 2015b.

Marx Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, edit. Siglo XXI, México, 1989.

Marx Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, edit. Juan Grijalbo, México, 1968.

Marx Karl, *Cuaderno Spinoza*, edit. El viejo topo, España, 2012.

Marx Karl, *Cuaderno tecnologico-historico*, edit. BUAP, México, 1984.

Marx Karl, *Cuadernos de Paris*, edit. Itaca, México, 2011a.

Marx Karl, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, edit. Siglo XXI, México, 2011b.

Marx Karl, *El capital: crítica de la economía política*, Libros: I, II, III, edit. Akal, España, 2014.

Marx Karl, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, edit. Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia, Bolivia, 2015c.

Marx Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, edit. Siglo XXI, México, 1978.

Marx Karl, *La acumulación y las crisis del capital*, edit. Roca, México, 1977.

Marx Karl, *La comuna de Paris*, edit. Akal, España, 2010a.

Marx Karl, *La sagrada familia*, edit. Akal, España, 2013.

Marx Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, edit. Cartago, México, 1983.

Marx Karl, *Manifiesto Comunista*, edit. Akal, España, 2012.

Marx Karl, *Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844*, edit. Colihue, Argentina, 2010b.

Marx Karl, *Miseria de la Filosofía*, edit., Siglo XXI, México, 1987.

Marx Karl, *Periodismo Revolucionario*, edit. Roca, México, 1975.

Marx Karl, *Salario, precio y ganancia*, edit. Ediciones en lenguas extranjeras, China, 1976.

Marx Karl, *Simón Bolívar*, edit. Sequitur, España, 2006.

Marx Karl, *Sobre el suicidio*, edit. El viejo topo, España, 2012.

Marx Karl, *Teorías sobre la plusvalía*, Libros: I, II, III, edit. FCE, México, 1980.

Marx Karl, *Trabajo productivo y trabajo improductivo*, edit. Roca, México, 1976.

Marx Karl/ Abraham Lincoln, *Guerra y emancipación*, edit. Capitán Swing, España, 2013.

Marx Karl/ Eric Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, edit. Siglo XXI, México, 2011c.

Marx Karl/Engels Friedrich, *Escritos menores*, edit. FCE, México, 1991.

Marx Karl/Engels Friedrich, *La ideología Alemana*, edit. Akal, España, 2014.

Marx Karl/Jenny Marx Lonquet, *Artículos sobre Irlanda*, edit. Godot, Argentina, 2014.

Mato Daniel, *Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de industrias culturales y nuevas posibilidades de investigación*, en Nattie Golubov y Rodrigo Parrini (editores). *Los contornos del mundo. Globalización, subjetividad y cultura*, edit. UNAM, CISAN, México, 2009.

Mc Gregor María/González Sánchez, *Geohistoria de la ciudad de México*, edit. Instituto de Geografía/UNAM, México, 2002.

Meszaros Itsvan, *Mas allá del capital*, edit. Vandell, Colombia, 2004.

Mezzadra Sandro, *Derecho de fuga*, edit. Traficantes de sueños, España, 2009.

Mezzadra Sandro, *La cocina de Marx*, edit. Tinta Limón, Argentina, 2104.

Mezzadra Sandro/ Brett Neilson, *La frontera como método*, edit. Tinta Limón, Argentina, 2016.

Milne Seumas, *La venganza de la historia*, edit. Capitán Swing, España, 2014.

Modonesi Massimo, *Revoluciones pasivas en América*, edit. Itaca México, 2017.

Modonesi/ García/Vignau, *El concepto de clase social en la teoría marxista contemporánea*, edit. UNAM/BUAP, México, 2017.

Modonesi/López Bárcenas/Gutiérrez, *Pensar las Autonomías*, edit. Bajo Tierra, México, 2011.

Mondragón Rafael/ Fuentes Diana, *Pensar crítico y critica del pensar*, edit. Cuadernos de consideraciones, México, 2014.

Morfino Vittorio, *Marx pensador de la técnica*, 2010. En línea.

Morini Cristina, *Por amor o por la fuerza: feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*, edit. Traficantes de sueños, España, 2010.

Moro Domenico, *Nuevo compendio de El capital*, edit. El viejo topo, España, 2011.

Mumford Lewis, *Arte y técnica*, edit. Pepitas de calabaza, España, 2014.

Munck Ronaldo, *Marx 2020*, edit. Pasado y presente, España, 2017.

Musto Marcello, *De regreso a Marx*, edit. Octubre, Argentina, 2015.

Musto Marcello, *Tras las huella de un fantasma: La actualidad de Karl Marx*, edit. Siglo XXI, México, 2011.

Navarro Mina Lorena, *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México*, edit. BUAP, México, 2016.

Navarro Mina Lorena, *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad*, edit. BUAP, México, 2017.

Navarro Mina Lorena, *Luchas por lo común*, edit. BUAP, México, 2015.

Navarro Mina/Composto Claudia, *Territorios en disputa*, edit. Bajo tierra, México, 2014.

Negri Antonio, *Marx más allá de Marx*, edit. Akal, España, 2001.

Negt Oscar, *Kant y Marx*, edit. Trotta, España, 2004.

Norbert Elías, *Sociogénesis de los conceptos <civilización> y <cultura>*, en *El Proceso de la Civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, edit. FCE, México, 1994.

Olave Patricia, *A 40 años de Dialéctica de la dependencia*, edit. IIE, UNAM, 2016.

Oliver Lucio, *El estado ampliado en México y Brasil*, edit. UNAM, 2009.

Oliver Lucio, *Gramsci: la otra política, debatiendo y des cifrando Los cuadernos de la cárcel*, edit. Itaca, México, 2013.

Olmedo Raúl, *Las democracias perdidas*, edit. FCPYS/UNAM, México, 2016.

Osorio Jaime, *Critica de la economía vulgar: reproducción del capital y dependencia*, edit. Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2004.

Osorio Jaime, *Estado, biopoder, exclusión, Análisis desde la lógica del capital*, edit. Siglo XXI/UAM, México, 2012.

Osorio Jaime, *Estado, reproducción del capital y lucha de clases*, edit. IIE, UNAM, México, 2014.

Osorio Jaime, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución*, edit. Ítaca/UAM, México, 2009.

Osorio Jaime, *Teoría marxista de la dependencia*, edit. Itaca/UAM, México, 2016.

Padilla Tanalís, *Después de Zapata*, edit. Akal, México, 2015.

Patterson Thomas, *Karl Marx antropólogo*, edit. Ediciones Bellaterra, España, 2014.

Pavón-Cuellar David, *De la pulsión de la muerte a la represión del Estado*, edit. MA Porrúa, México, 2016.

Paz Paredes Lorena, *La otra revolución rusa: populismo y marxismo en las revueltas campesinas de los siglos XIX y XX*, edit. Para leer en libertad, México, 2017.

Peet Richard, *Geografía contra el neoliberalismo*, edit. Icaria, España, 2012.

Peña Ana Alicia, *Migración Internacional y superexplotación de la fuerza de trabajo*, edit. Itaca, México, 2012.

Piketty Thomas, *El capital en el siglo XXI*, edit. FCE, México, 2014.

Polanyi Karl, *La gran transformación*, edit. Juan Pablos, México, 2013.

Postone Moishe, *Marx Reloaded*, edit. Traficantes de sueños, España, 2007.

Ramonet Ignacio, *La catástrofe perfecta*, edit. Diario Publico, España, 2011.

Raunig Gerald, *Mil máquinas*, edit. Traficantes de sueños, España, 2008.

Riella Alberto/ Mascheroni Paola, *Asalariados rurales en América Latina*, edit. CLACSO, Uruguay, 2015.

Roberts Paul, *El fin del petróleo*, edit. Diario Publico, España, 2010.

Robinson William, *América Latina y el capitalismo global*, edit. Siglo XXI, México, 2015.

Rodríguez Juan Carlos, *De que hablamos cuando hablamos de marxismo*, edit. Akal, España, 2013.

Rodríguez María José, *La norteamericanización del seguridad en América Latina*, edit. Akal, México, 2017.

Rohbeck Johannes, *Marx*, edit. Alianza, España, 2016.

Roitman Marcos, *La criminalización del pensamiento*, edit. Escolar y Mayo, España, 2016.

Roitman Marcos, *Tiempos de oscuridad*, edit. Akal, España, 2013.

Romero Gutiérrez Selene, *La crisis civilizatoria y el establecimiento de un nuevo diálogo complejo-intercultural y emancipatorio sustentado en la decolonialidad y el género*, en Graciela Arroyo Pichardo y Carlos Ballesteros Pérez (coords.). *La complejidad paradójica del mundo contemporáneo*. FCPyS – UNAM, De Lirio, México, 2015.

Ross Kristin, *Lujo Comunal*, edit. Akal, España, 2016.

Rousseau Jaques, *El contrato social*, edit. TOMO, México, 2009.

Rubel Maximilien, *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*, edit. Paidos, Argentina, 2000.

Rubio Blanca, *Explotados y excluidos*, edit. Plaza y Valdes, México, 2012.

Sacristán Manuel, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, edit. Diario Publico, España, 2009.

Saladino Alberto, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, edit., CIALC, UNAM, México, 2016.

Sánchez Vásquez Adolfo, *Filosofía de la praxis*, edit. Siglo XXI, México, 2011.

- Sánchez Vazquez Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, edit. Siglo XXI, México, 2013.
- Santana Herrera David/González Luna Fabián, *Apuntes teórico-metodológicos para el análisis de la espacialidad: aproximaciones a la dominación y la violencia*, edit. Monosílabo/FFYL, UNAM, México, 2017.
- Sartelli Eduardo, *La cajita Infeliz: un viaje marxista a través del capitalismo*, edit. Akal, España, 2014.
- Sartre Jean Paul, *Critica de la razón dialéctica, I*, edit. Losada, Argentina, 1963.
- Sartre Jean Paul, *Materialismo filosófico y realismo artístico*, edit. Godot, Argentina, 2012.
- Sassen Saskia, *Contrageografías de la globalización*, edit. Traficantes de sueños, España, 2003.
- Sassen Saskia, *Espectros de la globalización*, edit. FCE, Argentina, 2007a.
- Sassen Saskia, *Expulsiones*, edit. Katz, España, 2015.
- Sassen Saskia, *Territorio, autoridad y derechos*, edit. Katz, España, 2010.
- Sassen Saskia, *Una sociología de la globalización*, edit. Katz, España, 2007b.
- Schmidt Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, edit. Siglo XXI, México, 2012.
- Shanin Teodor, *El Marx tardío y la vía rusa*, edit. Revolución, España, 1990.
- Shumpeter Joseph, *¿Puede sobrevivir el capitalismo?*, edit. Capitán Swing, España, 2010.
- Smith Neil, *Gentrificación urbana y desarrollo desigual*, edit. Icaria, España, 2015.
- Sorel Georges, *La descomposición del marxismo*, edit. Godot, Argentina, 2014.
- Soriano Silvia, *El sentido de la disidencia: Indígenas y democracia en Ecuador*, edit. CIALC, UNAM, México, 2016
- Soriano Silvia, *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, edit. CIALC, UNAM, México, 2016.

Sosa Samuel, *Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo*, en Kaos Internacional, Núm. 9, México, 2000.

Sotelo Adrián, *El precariado ¿nueva clase social?*, edit. MA Porrúa, México, 2015.

Sousa Santos, *Demodiversidad: Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, edit., Akal, México, 2017.

Souza Santos Boaventura/ Meneses María, *Epistemologías del sur*, edit. Akal, España, 2014.

Stavrides Stavros, *Hacia la ciudad de umbrales*, edit. Akal, España, 2016.

Stiegler Bernard, *Para una nueva crítica de la economía política*, edit. Capital Intelectual, Argentina, 2016.

Sweezy Paul, *Teoría del desarrollo capitalista*, edit. FCE, México, 1987.

Tapia Luis, *La invención del núcleo común*, edit. Muela del diablo, Bolivia, 2006.

Tari Marcello, *Un comunismo más fuerte que la metrópoli: la autonomía italiana en la década de 1970*, edit. Traficantes de sueños, España, 2016.

Therborn Göran, *¿Del marxismo al posmarxismo?*, edit. Akal, España, 2014.

Thompson E.P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, edit. Capitán Swing, España, 2012.

Tirado Arantxa/ Romero Ricardo, *La clase obrera no va al paraíso*, edit. Akal, España, 2016.

Tomlinson John, *Globalización y Cultura*, edit. Oxford University Press, México, 2001.

Torres-Rivas Edelberto, *Centroamérica: revoluciones y democracia*, edit. Siglo XXI, México, 2015.

Tronti Mario, *La política contra la historia*, edit. Traficantes de sueños, España, 2016.

Valderrama Miguel, *Coloquio Gramsci*, edit. Palinodia, Chile, 2016.

Valencia Sayak, *Capitalismo Gore*, edit. Paidós, México, 2016.

Valencia/Nehe/Salazar, *Pensando Bolivia desde México*, edit. CEIICH, UNAM, México, 2016.

Valqui Camilo, *Marx y nuestra América*, edit. Fontamara, México, 2017.

Van Dal Julius, *Bello como una prisión en llamas*, edit. Pepitas de calabaza, España, 2012.

Veraza Jorge, *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*, edit. Itaca, México, 2012.

Veraza Jorge, *Leer El capital hoy: Pasajes selectos y problemas decisivos*, edit. Itaca, México, 2017.

Veraza Jorge, *Los manuscritos de 1844, un discurso revolucionario integral*, edit. Itaca, México, 2011.

Veraza Jorge, *Revolución mundial y medida geopolítica de capital*, edit. Itaca, México, 1999.

Villoro Luis, *Del Estado homogéneo al Estado plural, en Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, edit. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Villoro Luis, *Sobre la identidad de los pueblos, en Estado plural, pluralidad de culturas*, edit. Paidós/UNAM, México, 2002.

Virno Paolo, *Virtuosismo y revolución*, edit. Traficantes de sueños, España, 2016.

Wacquant Loic, *Los condenados de la ciudad*, edit. Siglo XXI, Argentina, 2013.

Wallerstein Immanuel, *¿Tiene futuro el capitalismo?*, edit. Siglo XXI, México, 2015.

Wallerstein Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, edit. Akal, España, 2004.

Weil Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, edit. Godot, Argentina, 2014.

Witte Bernd, *Walter Benjamín una biografía*, edit., Gedisa, España, 2002.

Wolkmer Antonio, *Teoría crítica del derecho en América Latina*, edit. Akal, México, 2017.

Zavaleta Rene, *La autodeterminación de las masas*, edit. Siglo XXI/CLACSO, México, 2015.

Zibechi Raúl, *Autonomías y emancipaciones*, edit. Bajo Tierra, México, 2011.

Zibechi Raúl, *Movimientos sociales en América Latina: el mundo "otro" en movimiento*, edit. Bajo Tierra, México, 2017.

Zibechi Raúl/Machado Decio, *Cambiar el mundo desde arriba: los límites del progresismo*, edit. Bajo Tierra, México, 2017.

Zizek Slavoj (ed.) *La idea de comunismo*, edit. Akal, España, 2014a.

Zizek Slavoj (ed.), *LACAN: los interlocutores mudos*, edit. Akal, España, 2010a.

Zizek Slavoj, *Acontecimiento*, edit. Sexto Piso, España, 2014b.

Zizek Slavoj, *Bienvenidos al desierto de lo real*, edit. Akal, España, 2005.

Zizek Slavoj, *El acoso de las fantasías*, edit. Akal, España, 2011a.

Zizek Slavoj, *El año en que soñamos peligrosamente*, edit. Akal, España, 2013a.

Zizek Slavoj, *El espinoso sujeto*, edit. Paidós, Argentina, 2011b.

Zizek Slavoj, *El más sublime de los histéricos*, edit. Paidós, Argentina, 2013b.

Zizek Slavoj, *El resto indivisible*, edit. Godot, Argentina, 2013c.

Zizek Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, edit. Siglo XXI, México, 2012a.

Zizek Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, edit. Pensamiento crítico, España, 2010b.

Zizek Slavoj, *En defensa de las causas perdidas*, edit. Akal, España, 2013d.

Zizek Slavoj, *La nueva lucha de clases*, edit. Anagrama, España, 2016.

Zizek Slavoj, *Las metástasis del goce*, edit. Paidós, Argentina, 2010c.

Zizek Slavoj, *Pedir lo posible*, edit. Akal, España, 2014c.

Zizek Slavoj, *Primero como tragedia después como farsa*, edit. Akal, España, 2011c.

Zizek Slavoj, *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*, edit. Anagrama, España, 2014d.

Zizek Slavoj, *Repetir Lenin*, edit. Akal, España, 2004.

Zizek Slavoj, *Seis reflexiones marginales sobre la violencia*, edit. Paidós, España, 2008.

Zizek Slavoj, *Viviendo el final de los tiempos*, edit. Akal, España, 2012b.

Zizek Slavoj/ Budgen Sebastián (eds.), *Lenin reactivado*, edit. Akal, España, 2010d.

Zygmunt Bauman, *El consumismo*, en *Criterios: Revista Internacional de Teoría de la literatura, las artes y la cultura*. Núm. 35. Centro Teórico Cultural Criterios, La Habana, Cuba, 2006.

Referencias electrónicas:

Acosta Alberto, *La maldición de la violencia: extractivismos en América Latina*, disponible en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2011/11/12/oja-violencia.html>

Arte Aymara, ser indígena, disponible en línea:

<http://www.beingindigenous.org/index.php/es/norte/aymara/41-arte-aymara>

Arteaga Walter, *Avances y retrocesos en la defensa de la Pachamama*, 2012, disponible en línea: <http://socialwatch.org/es/node/14070>

Benedetti Cecilia, *Producción artesanal indígena y comercialización entre los “buenitos” y los “barateros*, 2011, disponible en línea:

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/35288/39551>

CEPAL, *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*, disponible en línea:

<http://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page>

Comunidades de población en resistencia, disponible en línea:

<http://cpr-urbana.blogspot.mx/2014/09/san-juan-sacatepequez-de-flores-de.html>

Constitución del Estado plurinacional de Bolivia, disponible en línea:

<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>

Defensoría del Pueblo, Bolivia: <http://www.defensoria.gob.bo/>

Espacios Transnacionales. Org, *Diversidad etnocultural en Bolivia: reflexiones acerca de la noción andino-amazónica*, disponible en línea:

<http://espaciostransnacionales.org/wp-content/uploads/2015/07/ET-4-JABARDO.pdf>

García Ismael, *Pueblos Mágicos. Comunidades indígenas de México*, disponible en línea:

<http://www.purepecha.mx/threads/5417-Pueblos-M%C3%A1gicos-Comunidades-ind%C3%ADgenas-de-M%C3%A9xico-An%C3%A1lisis-de-Tat%C3%A1-Ismael-Garc%C3%ADa-Marcelino>

INEGI, *Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas*, disponible en línea:

http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas2016_0.pdf

INEGI, *La población indígena en México*, disponible en línea:

http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/eventos/vigenero/dia29/panel4_mesas/poblacion_indigena/p_indigena-en-mexico.pdf

La identidad mapuche en el medio urbano, disponible en línea:

<http://meli.mapuches.org/spip.php?article177>

Milenio, *La pobreza se vuelve folklore (LAGUNA)*, disponible en línea:

http://www.milenio.com/region/Pueblos_Magicos_de_Coahuila-Pueblos_Magicos_pobres-Vanessa_Garcia_Blanca_0_607139346.html

Oaxaca.Org, *Las y los indígenas como mercancía para alimentar el negocio llamado "Guelaguetza"*, disponible en línea:

<https://www.oaxacaactiva.org/2013/07/30/los-ind%C3%ADgenas-como-mercanc%C3%ADa-para-alimentar-el-negocio-llamado-guelaguetza/>

OIT, *Convenio C169, sobre pueblos indígenas y tribales*, disponible en línea:

http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

ONU, *Pueblos indígenas*, disponible en línea:

<http://www.un.org/es/globalissues/indigenous/>

Secretaría de Turismo, México, (SECTUR), *Programa Pueblos Mágicos*, disponible en línea:
<https://www.gob.mx/sectur/acciones-y-programas/programa-pueblos-magicos>

Secretaría de Turismo, México, (SECTUR), *Pueblos mágicos, herencias que impulsan el futuro*, disponible en línea:

<https://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-herencia-que-impulsan-turismo>

SISPSE, *Aumenta explotación laboral de indígenas tarahumaras*, disponible en línea:
<http://sipse.com/mexico/aumenta-explotacion-laboral-de-indigenas-tarahumaras-26244.html>

Vive Oaxaca.org, *¿Qué es la Guelaguetza de Oaxaca?, Guelaguetza “tradición que enamora”*, disponible en línea: <http://www.viveoaxaca.org/p/guelaguetza2017.html>

Notas de prensa

ABC.COM, *“Ejército e indígenas aimara realizan maniobra en Bolivia”*, 2 de agosto de 2015, disponible en línea: <http://www.abc.com.py/edicion-impres/internacionales/ejercito-e-indigenas-aimara-realizan-maniobra-en-bolivia-602405.html>

AMÉRICA EN ECONOMIA, *“Evo Morales anuncia licitación para construcción de tres puentes claves en Bolivia”*, 19 de noviembre de 2012, disponible en línea:

<http://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/evo-morales-anuncia-licitacion-para-construccion-de-tres-puentes-claves-en-bolivia>

BBC MUNDO, *“El control por la tierra, el uso de los recursos naturales, el choque de cosmovisiones diferentes...”*, 25 de Junio de 2009, disponible en línea:

http://www.bbc.com/mundo/america-latina/2009/06/090625_especial_indigenas_mapa_asc.shtml

BOLIVIA.COM, *“Morales anuncia más aeropuertos, carreteras y puentes”*, 6 de agosto de 2014, disponible en línea: <http://www.bolivia.com/turismo/noticias/sdi/95607/morales-anuncia-mas-aeropuertos-carreteras-y-puentes-en-bolivia>

COMUNICACIÓN. GOB. BOV., *“Gobierno y Cadexnor firman acuerdo para convertir a la región amazónica en un polo de desarrollo productivo”*, 8 de agosto de 2014, disponible en línea: <http://www.comunicacion.gob.bo/?q=20140818/16401>

ECOLOGIA BLOG, *“Indígenas del Amazonas se oponen al gobierno de Evo Morales, en función a las exploraciones petroleras que se realizan en la región”*, disponible en línea: <http://www.ecologiablog.com/post/1831/los-indigenas-de-la-amazonia-se-oponen-a-las-exploraciones-petroliferas-de-evo-morales>

EL PAIS, *“Los indígenas bolivianos se enfrentan a Evo Morales por una carretera”*, 11 de agosto de 2011, disponible en línea:

http://internacional.elpais.com/internacional/2011/08/11/actualidad/1313013616_850215.html

ES.PANAMPOST.COM, *“Policía boliviana reprimió manifestación de indígenas”*, 20 de agosto de 2015, disponible en línea:

<http://es.panampost.com/belen-marty/2015/08/20/policia-boliviana-reprimio-manifestacion-de-indigenas/>

KAOS EN LA RED, *“Bolivia sin fronteras al extractivismo: exploración en áreas naturales protegidas”*, 16 de agosto de 2015, disponible en línea: <http://kaosenlared.net/47979/>

LA RAZON, *El Presidente pide a campesinos del Chapare ideas para mejorar producción de alimentos*, 3 de septiembre de 2016, disponible en línea:

http://www.la-razon.com/sociedad/Presidente-campesinos-Chapare-produccion-alimentos_0_2557544235.html

LA RAZON, *García proyecta repunte de la economía y crecimiento de 5%*, 9 de Agosto de 2016, disponible en línea: http://la-razon.com/economia/Economia-desaceleracion-Garcia-crecimiento-Bolivia_0_2542545787.html

LAMPADIA.COM, *“Evo Morales y Rafael Correa promueven ahora el extractivismo”*, 1 de julio de 2015, disponible en línea: <http://www.lampadia.com/analisis/globalizacion/evo-morales-y-rafael-correa-promueven-ahora-el-extractivismo/>

LOS TIEMPOS, *Denuncian que Country usa agua de La Angostura*, 4 de Septiembre de 2016, disponible en línea: <http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20160904/denuncian-que-country-usa-agua-angostura>

LUCHA INDIGENA.COM, *“Bolivia: Evo ataca a indígenas en defensa del extractivismo”*, 18 de septiembre de 2015, disponible en línea:

<http://www.luchaindigena.com/2015/09/bolivia-evo-ataca-a-indigenas-en-defensa-del-extractivismo/>

OPINION.COM, *“García Linera defiende el extractivismo y la inversión extranjera”*, 22 de enero de 2016, disponible en línea:

<http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2016/0122/noticias.php?id=181246>

PAGINA SIETE, *Presentarán ley que amplía a 20.000 las hectáreas legales de plantaciones de coca*, 3 de Septiembre de 2016, disponible en línea:

<http://www.paginasiete.bo/seguridad/2016/9/3/presentaran-amplia-20000-hectareas-legales-plantaciones-coca-108618.html>

PALLGA, *“Bolivia defiende la pachamama a través del extractivismo minero”*, 5 de junio de 2012, disponible en línea: <https://pallga.wordpress.com/2012/06/05/bolivia-defiende-la-pachamama-a-traves-del-extractivismo-minero/>

SOL DE PANDO, *“El Gobierno de Evo Morales ya no expulsará a Usaid de Pando, permite financiamiento norteamericano para Universidad Amazónica”*, 3 de Marzo de 2013, disponible en línea: <http://www.soldepando.com/el-gobierno-ya-no-expulsara-a-usaid-de-pando-permite-financiamiento-norteamericano-para-la-uap/>

UNITED EXPLANATIONS, *“La Amazonía atravesada por 100.000 km de carreteras y caminos”*, 7 de febrero de 2013, disponible en línea:

<http://www.unitedexplanations.org/2013/02/07/la-amazonia-atravesada-por-100-000-km-de-carreteras-y-caminos/>

