

II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología. Asociación Argentina de Sociología, Villa María, 2016.

La modernidad capitalista y la producción de ausencias en América Latina.

Carla Debenedetti.

Cita:

Carla Debenedetti (2016). *La modernidad capitalista y la producción de ausencias en América Latina. II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología. Asociación Argentina de Sociología, Villa María.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-046/85>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La modernidad capitalista y la producción de ausencias en América Latina.

Carla Debenedetti (Becaria UNMDP)

La disputa por la tenencia y la renta de la tierra ha sido la contradicción capitalista fundamental en América Latina, que enfrentó al trabajo con el capital en la forma del antagonismo campesinado/burguesía agro-exportadora. La actuación central del campesinado en esta confrontación no ha sido tomada en cuenta por la mayor parte de los enfoques historiográficos, en los que primaron criterios etnocéntricos propios de racionalidad moderna capitalista. Así, el campesinado latinoamericano ha sido mirado con desprecio por su atraso, relacionado con una concepción diferente del mundo, del tiempo y del trabajo, aún desde aquellos enfoques que intentaban erigirse en alternativa a las miradas hegemónicas. En este artículo, analizamos de la modernidad capitalista desde un enfoque crítico y planteamos la necesidad de sentar nuevas bases epistemológicas para una interpretación alternativa que supone que las diversas formas de resistencia y lucha del campesinado reflejan el rechazo a las relaciones sociales capitalistas.

Palabras clave: Campesinado latinoamericano, historiografía, hegemonía epistemológica, modernidad capitalista.

Introducción

La disputa por la tenencia y la renta de la tierra es la contradicción capitalista fundamental en América Latina, y enfrentó históricamente al campesinado con la burguesía agro-exportadora. Esto se tradujo en recurrentes movimientos de rebelión, revolución o resistencia por parte de un campesinado cuya actuación central en esta confrontación no ha sido reconocida por la mayor parte de los enfoques historiográficos, en los que primaron criterios eurocéntricos vinculados con el predominio de paradigmas epistemológicos centrados en la idea moderna de progreso y una concepción lineal del tiempo. En este sentido, las interpretaciones en torno a los reclamos de los movimientos rurales y las rebeliones campesinas se enfocaron en su orientación a la recuperación de las tierras comunales, del trabajo comunitario y de las tradiciones ancestrales, entendiéndolas como demostración de su atraso, y dejando fuera dos cuestiones que consideramos importantes: por un lado, los elementos que los ponían en sintonía con el contexto político e ideológico del momento haciéndolos permeables a influencias externas, y por otro, la continuidad de las luchas del campesinado como parte de las clases subalternas en oposición a un sistema de dominación, recreando formas de lucha y manteniendo a su vez la autonomía de sus propios objetivos.

Desde nuestro punto de vista, las diversas formas de resistencia y lucha del campesinado por recuperar sus tierras y su organización socio-política, económica y cultural reflejan la negación de las

relaciones sociales capitalistas por parte de este actor social, lo cual determina su exclusión del pacto político y por tanto de la historia. En esta dirección, pensamos que el campesinado es un sujeto histórico fundamental de la historia de Nuestra América, pero ha sido invisibilizado por las corrientes historiográficas cuya matriz se desprende de un paradigma epistemológico hegemónico con base en la racionalidad moderna capitalista que lo desprecia.

El reconocimiento del campesinado como categoría histórica y analítica conlleva la puesta en tensión de algunos de los conceptos más esenciales del marxismo en su vertiente leninista, lo cual no implica la invalidez del materialismo histórico en su totalidad, sino la necesidad de asumir un enfoque crítico dentro del mismo. Este desafío fue recogido por intelectuales que representan corrientes de renovación del marxismo como John Holloway, Antonio Negri o Bolívar Echeverría, entre otros, que desde distintas vertientes del enfoque crítico, claramente diferenciables pero no totalmente incompatibles, retornaron a los textos de Marx, y otros pensadores marxistas en busca de nuevas claves para el análisis de las condiciones políticas, económicas y sociales de fines del siglo veinte y principios del siglo veintiuno.

En este trabajo abordamos la modernidad capitalista, de la que sin duda estamos imbuidos, en un ejercicio de crítica y autocrítica para intentar aproximarnos una matriz explicativa alternativa que supone que las diversas formas de resistencia y lucha del campesinado reflejan el rechazo a las relaciones sociales capitalistas, y proponemos la búsqueda de categorías de análisis adecuadas al proceso histórico que transita el campesinado latinoamericano de acuerdo con sus propias pautas culturales, dentro del materialismo histórico.

I. La modernidad capitalista y el tiempo

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

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolla su crítica a la modernidad capitalista partiendo de la premisa de que es sólo una de las alternativas posibles que deja atrás las estructuras sociales, económicas y políticas medievales y que tiene su fundamento en el cambio tecnológico que permite la posibilidad real de que la abundancia sustituya a la escasez como situación originaria de la existencia humana. “Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede ‘inventar’- unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales- con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura... las distintas

modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera.” (Echeverría: 2011, 116)

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

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

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

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

Esta concepción del tiempo, tiene dos derivaciones estrechamente ligadas entre sí que nos parece importante señalar ya que nos invitan a pensar en la producción activa de ciertas ausencias: La primera se relaciona con la cuestión espacial y conlleva la dicotomía ciudad/campo, colocando en la primera lo moderno, lo desarrollado, lo capitalista, dejando para el segundo lo arcaico, tradicional, feudal o semi-feudal. La segunda se relaciona con la generación de situaciones de no contemporaneidad de lo contemporáneo. “Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado. Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de los contemporáneo...” (De Souza Santos: 2009, 110)

En este sentido, Boaventura De Souza Santos concluye que la experiencia social en el mundo excede lo que es considerado válido y relevante por el paradigma científico y filosófico moderno, de manera tal que existe una gran riqueza social que está siendo “desperdiciada”. Este desperdicio no es accidental ni ingenuo, sino que las experiencias que son escondidas o desacreditadas son producidas activamente como no existentes¹, ya que en ellas es posible encontrar propuestas alternativas a la racionalidad hegemónica occidental, la modernidad capitalista.

II. Modernidad capitalista y marxismo

La ciencia moderna, surgida de la combinación del Humanismo, el Racionalismo y el Progresismo, se centró en la formulación de leyes y en la predictibilidad de los acontecimientos a partir de iguales condiciones iniciales. Esta idea fundamental de la ciencia moderna, el mecanicismo, a pesar de su connotación de repetición e inmutabilidad, se convirtió en pilar de la idea de progreso, como pre-condición para el avance tecnológico. Tal estabilidad permitía soñar no sólo con la posibilidad de dominar y transformar el mundo material, sino de reproducir indefinidamente las relaciones sociales que permitían a la burguesía la continua acumulación de capital. “Cualquier sistema de dominación depende de la duración, de la suposición de que simplemente porque una cosa existe en un momento va a seguir existiendo en el próximo momento.” (Holloway: 2012, 30-31)

La separación del sujeto y el objeto, esencial al nuevo desarrollo de las ciencias y condición para la pretendida neutralidad y objetividad, significó un problema y la razón del “atraso” de las ciencias sociales, cuyo “objeto” parecía resistirse a adaptarse al esquema según el cual en las mismas condiciones iniciales se producirían determinados efectos ante ciertos estímulos.

En el marco del materialismo histórico, la marca de la modernidad capitalista y la ciencia moderna se dejó sentir primariamente a partir de la concepción, atribuida a veces sólo a Engels (Thompson:

1

La noción de producción activa de no existencia la tomamos de Boaventura De Souza Santos en su artículo “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, en De Souza Santos (2009).

2002) (Holloway: 2012), del marxismo como socialismo científico. En una línea muy hegeliana, esto suponía la existencia de un movimiento objetivo e inevitable de la historia, independiente de los sujetos, cuyas leyes era posible conocer. Esto marcó una tendencia al determinismo que sería acentuada a partir de la revolución rusa en 1917 y mucho más tras el triunfo de la visión del socialismo en un solo país y el proceso de estalinización y burocratización del socialismo desde finales de la década del veinte.

La separación del sujeto y el objeto tuvo consecuencias teórico-políticas que marcaron el accionar de las vertientes dominantes de la izquierda en dos sentidos: por un lado, en la diferenciación entre aquellos que conocen y el objeto conocido, entre los poseedores de conciencia y los que adolecen de “falsa conciencia”; por otro lado, la convicción de que más allá de las derrotas y los errores, el desarrollo de la historia llevaría por sí mismo a la superación del capitalismo. En el marco de esta lógica teórica y de una práctica política vertical y autoritaria asumida por el Partido Comunista de la URSS y sus apéndices nacionales conducidos hasta 1943 por la Tercera Internacional, se impusieron algunas verdades absolutas: la necesidad de un partido de vanguardia para llevar conciencia al proletariado, el proletariado como única clase revolucionaria capaz de derrotar a la burguesía y superar el capitalismo, y la centralidad de la toma del poder del Estado.

Sin embargo, ya desde mediados de los años veinte, de manera marginal comenzaron a aparecer voces que ponían sobre el tapete el desplazamiento de la escena teórica del concepto de fetichismo que Marx había logrado desvelar a través de la crítica y reclamaban su centralidad en el desarrollo del materialismo histórico. Señalaba Marx en el primer tomo de *El Capital*: “En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores.” (Marx: 1999, 37) Estas formas fetichizadas (mercancía, dinero, etc), de las cuales la mercancía es la más simple, aparecen en la sociedad burguesa como formas naturales e inmutables, autónomas de las relaciones sociales que las constituyen, y no como formas históricas: “Estas formas son precisamente las que constituyen las **categorías** de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto

objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de **este** régimen social de producción **históricamente dado** que es la producción de mercancías.”(Marx: 1999, 41)²

La categoría de fetichismo resulta esencial porque señala claramente la separación entre sujeto y objeto y explica el interrogante básico sobre cómo por qué el trabajador se somete voluntariamente a su propia explotación. Al convertir al trabajo en una mercancía que posee el trabajador como un objeto que le pertenece en calidad de propietario privado, la relación de explotación aparece como un intercambio libre de mercancías entre propietarios iguales. “La cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo –una relación de explotación disfrazada de intercambio de equi-valentes (salario por fuerza de trabajo)- que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra.” (Echeverría: 2011, 120)

En el plano político, esta escisión es interiorizada por el marxismo-leninismo que adopta formas fetichizadas de Estado, clase, lucha de clases, conciencia de clase y otras, entendidas como independientes de las relaciones sociales que las constituyen, que derivaron en un desarrollo teórico cerrado y una praxis política jerárquica. La clase con existencia objetiva se definía por su relación de subordinación al capital como una categoría cerrada, estática, con existencia autónoma más allá de los sujetos, que no necesariamente poseían conciencia de clase. Ésta conciencia podía ser infundida en la clase por el partido de vanguardia, cuyos integrantes estaban imbuidos de esa conciencia y destinados a conducir al proletariado hacia la toma del poder del Estado, mediante el cual la dictadura de clase produciría el pasaje al comunismo.

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

2

Las negritas son del autor.

“...las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico...Las clases son formaciones históricas y no aparecen sólo en los modos prescritos como teóricamente adecuados.” (Thompson: 1984, 37) La interpretación de la clase como una *cosa* con existencia real conduce a la presunción de que cierta clase debe tener determinada conciencia de clase si fuera consciente de sus verdaderos intereses, por lo que cuando adolece de falsa conciencia “... es fácil pasar desde ésta a alguna teoría de la sustitución: el partido, la secta o el teórico que desvela la conciencia de clase no tal como es, sino como debería ser... Si recordamos que la clase es una relación, y no una cosa, no podemos pensar de este modo. ‘Ella’ no existe para tener un interés o una conciencia ideal...” (Thompson: 2002, 14-15)

Hacia fines de la década de 1970, Thompson continuó el debate con la ortodoxia intelectual marxista haciendo hincapié en la especificidad del materialismo histórico y marcando la distancia que lo separaba del estructuralismo que pretendía la existencia de una Teoría Marxista científica, encabezado por Louis Althusser. Las consecuencias de los planteos de Thompson representaban un quiebre en la hegemonía del Partido Comunista sobre la teoría y la práctica política de los movimientos de la izquierda mundial, cuestionando los conceptos más elementales que justificaban las prácticas autoritarias y las rígidas estructuras del comunismo realmente existente derivadas de la fetichización de categorías, que habían sido replicadas en todos los partidos comunistas y por casi todos los gobiernos del bloque soviético.

En esta línea de pensamiento se van a inscribir los intelectuales que valiéndose de un enfoque crítico serán capaces de articular un análisis coherente tras el fracaso evidente del marxismo ortodoxo a fines de los ochenta. En esta perspectiva el discurso crítico está orientado a atravesar la realidad para descubrir su esencia tras las configuraciones capitalistas de la modernidad y develar su estado de indefinición y ambivalencia, o en otras palabras, perder el respeto a lo fáctico como única realidad posible. (Echeverría: 2011, 117) Por esta razón van a devolver al centro del debate el problema del fetichismo, para poner en tensión toda la teoría revolucionaria que contiene a la forma Estado como lugar central de la disputa sobre el poder.

En este sentido, la definición clásica de *clase*, de *Estado* o de *lucha de clases* elimina el movimiento de las categorías marxistas e implica la conformación de identidades como concepto positivo, lo que “es”, dejando de lado la dialéctica negativa de “lo que podría ser” y subordinándolo a “lo que es”. La definición de clase tiene consecuencias inmediatas en la definición de la lucha de clases, “... la

definición de clase define el antagonismo que quien define percibe o acepta como válido. Esto conduce a un estrechamiento de miras en la percepción del antagonismo social.”(Holloway: 2002, 207) El considerar a la clase como algo estático y definido, tiene en la actualidad dos problemas adicionales: por un lado, dados los cambios en la estructura del trabajo asalariado y la evidencia de que cada vez menos personas entran en esa clasificación lleva a desechar la lucha de clases como medio para el cambio social; por otro, la incapacidad de incorporar otras formas de lucha a la idea de lucha de clases, como pueden ser el feminismo, el ecologismo, los movimientos estudiantiles, movimientos homosexuales, etc.

En la perspectiva de John Holloway, tanto la clase, como el capital, como el Estado son concebidos como procesos en permanente constitución. “La lucha de clases, entonces, es la lucha por clasificar y en contra de ser clasificados... La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones sociales capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases.” (Holloway: 2002, 209) Toda práctica social se enmarca entonces en este antagonismo entre los intentos de definirnos dentro de formas fetichizadas, y el intento de romper los límites para ir “en-contra-y-más-allá” de esas formas, entre la práctica social creativa (componente esencial de la humanidad) y su negación. Sin embargo ese antagonismo forma parte de cada uno de nosotros, nos atraviesa en la medida en que todos participamos de la clasificación, de la fetichización.

La negación de la identidad es entonces el punto de partida: “Nosotros no somos, devenimos.”(Holloway: 2002, 222) Todo es movimiento es dialéctico, pero se trata de una dialéctica negativa, que no llega nunca a una síntesis porque una síntesis implica un cierre. “Entendida de esta manera, la dialéctica es un movimiento de quiebre y apertura. La no-identidad rompe la identidad y abre el camino para la creación de algo nuevo... La no identidad es el desbordamiento más allá de lo que es, es cambio y cambio de uno mismo, es creación y creación de uno mismo.”(Holloway, Matamoros y Tischler: 2007, 6)

La toma del poder del Estado como medio para lograr el cambio social, que ha predominado en la teoría y la práctica tanto reformista como revolucionaria durante gran parte del siglo veinte, ha demostrado claramente su fracaso. Esto se debe, una vez más, al proceso de fetichización de las relaciones sociales del cual el Estado no queda fuera. El Estado moderno es parte de la red de relaciones sociales centrada en la forma capitalista de organización de la producción. La naturaleza capitalista del Estado siempre ha sido reconocida por la izquierda, sin embargo, se lo ha entendido desde un punto de vista instrumental en el cual el Estado es un instrumento de dominación de la burguesía que se relaciona con ella desde el exterior, y no como parte de las relaciones sociales. El marxismo ortodoxo y otros movimientos de izquierda asumen así la versión moderna del Estado fetichizado según la cual el Estado adquiere una existencia autónoma, separada de la sociedad. Este

enfoque, lleva inevitablemente según Holloway a la canalización de la revuelta, en el sentido de que se instrumentaliza la lucha en pos del objetivo de tomar el poder. Esto tiene dos consecuencias fundamentales: por un lado, la construcción de instituciones orientadas a lograr la toma del poder del Estado (partido, ejército), lo que se traduce en construcción de poder, en lucha por el poder en lugar de lucha contra el poder; por otro lado, la jerarquización de las luchas, en donde aquellos elementos que no contribuyen de manera directa a la consecución del objetivo son relegados e incluso suprimidos (expresiones artísticas, cuestiones de género, medio ambiente, etc.). Entonces, la lucha por el poder se convierte en disciplinamiento de la lucha. Lo que Holloway plantea es que “Lo que está en discusión en la transformación revolucionaria del mundo no es de quién es el poder sino la existencia misma del poder. Lo que está en discusión no es quién ejerce el poder sino cómo crear un mundo basado en el mutuo reconocimiento de la dignidad humana, en la construcción de relaciones sociales que no sean relaciones de poder.” (Holloway, 2002: 36)

III. **La resistencia del campesinado: buscando claves de interpretación**

La corriente marxista dominante asumió las coordenadas de progreso configuradas dentro de la modernidad capitalista, de la mano de la colectivización forzosa y el capitalismo de Estado en la URSS y el resto del bloque soviético que, considerando al campesinado como uno de los obstáculos para el desarrollo de las fuerzas productivas, no sólo modernizaba las técnicas de producción sino que arrasaba con cualquier vestigio de relaciones de producción e intercambio no-capitalistas. En América Latina, las reformas agrarias impulsadas tanto desde gobiernos revolucionarios como reformistas estaban así mismo orientadas en dirección a la mecanización y modernización capitalista de la producción agraria.

En términos teóricos y políticos este desarrollo ortodoxo del marxismo-leninismo, dejaba claramente fuera de escena al campesinado como sujeto revolucionario, y esta descalificación abarcaba al campesinado en términos universales. En América Latina, salvo excepciones como José Carlos Mariátegui³, durante gran parte del siglo veinte predominaron las visiones eurocéntricas y mecanicistas que, consideran al campesinado como un sujeto pre-político incapaz de articular un proceso de lucha política propia, mientras que una gran cantidad de interpretaciones lo tildaron directamente de contrarrevolucionario. La mayoría de los análisis sobre los movimientos campesinos se centraron en cuestiones culturales y religiosas para atribuirles un cariz mesiánico o de

3

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

bandolerismo social. Uno de los principales sostenedores de esta interpretación fue Eric Hobsbawm, un ejemplo clásico de transposición mecánica categorías de análisis de Europa a América Latina, quien en su libro *Rebeldes Primitivos* nos introduce a su estudio señalando que "... se trata de gentes *pre políticas* que todavía no han dado, o acaban de dar, con un lenguaje específico en el que expresar sus aspiraciones tocantes al mundo..." (Hobsbawm: 1983, 11)

De esta manera, el llamado mesianismo y el bandolerismo social son tratados como hechos resultantes del atraso de la población rural, en lugar de ser considerados diferentes manifestaciones de resistencia o rebelión capaces de articularse entre sí como resistencia activa frente al despojo y la explotación. Como señala José de Souza Martins en su estudio sobre el campesinado brasileño, la historia brasileña (y en este caso lo podemos hacer extensivo a todos los países de América Latina) "...es una historia urbana –una historia de los que tienen el poder y, en particular, una historia de los que participan en el pacto político... la misma exclusión afecta también al indígena, pariente cercano del campesino brasileño."(De Souza Martins: 1984, 14)

El resurgimiento de la lucha por un cambio social radical de la mano de movimientos sociales de carácter agrario en América Latina hacia fines de los años ochenta, puso allí el foco de aquellos intelectuales que sostenían la vigencia del materialismo histórico como matriz explicativa válida, pero que asumían un enfoque crítico de la realidad y del marxismo-leninismo.

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

La crítica de la modernidad como totalidad civilizatoria, de la historia y el tiempo lineal, del progreso y de las categorías estáticas y cerradas permite pensar al llamado bandolerismo o mesianismo y otras luchas de los pobres del campo como diferentes manifestaciones de la lucha de clases, y entender a los movimientos sociales campesinos como sujetos que luchan por su auto-determinación pero que están atravesados por el mundo en el que viven. En la búsqueda de nuevas claves de interpretación nos interesa incorporar tres conceptos que rompen con la rigidez de la modernidad capitalista: el tiempo como constelación, el ethos barroco y el mestizaje cultural.

a. ***El tiempo lineal vs el tiempo como constelación***

Como señalamos más arriba, el tiempo de la modernidad es un tiempo lineal, que transcurre en un sentido y dirección únicos y conocidos, en dirección del progreso entendido como avance

tecnológico funcional al capitalismo y cuya máxima expresión política es la democracia liberal. Un progreso marcado por los países centrales para los cuales el futuro ya llegó, y al que aspira el resto de los países que se mantienen en el “pasado”, en el atraso. Esta idea de tiempo lineal se relaciona directamente con la separación del sujeto y el objeto, el fetichismo que produce la modernidad, donde la realidad objetiva *es*, y el sujeto poco puede hacer para cambiarla.

En nuestra perspectiva, la realidad es devenir, es lucha, es movimiento permanente que habilita experiencias alternativas que pueden no concretarse pero que existen en su forma potencial. Es la idea del todavía-no de Ernst Bloch, que se basa en la existencia de la posibilidad en la forma de su propia negación presente, lo cual le da entidad, pero no la determina. “Sólo con el abandono del concepto conclusivo-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza. El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, en una latencia hacia algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada.” (Bloch: 2004, 42)

La idea de constelación nos permite romper con la idea homogénea de duración derivada de la anulación de la existencia real de otras posibilidades diferentes de lo que resultó ser. El tiempo moderno es homogéneo porque al eliminar la potencialidad de lo que no se concreta no puede más que repetir lo que *es* como forma actual, en lo que Benjamin llamó el *continuum* de la historia, donde el presente no es más que la transición entre el pasado y el futuro. Con la idea de constelación la crítica introduce la noción de *tiempo actual* (Benjamin: 2009, 146-149)⁴ como forma de hacer “saltar” el *continuum* de la historia para dejar el tiempo en un estado de suspensión que le permite recuperar lo que *pudo-haber-sido* y lo *todavía-no* e incorporarlos en un tiempo presente que se dilata, pero no se detiene sino que se expande a otras temporalidades. Como señala Sergio Tischler refiriéndose a quienes critican la idea de constelación, “Estas críticas entienden por perspectiva histórica el canon burgués de la misma, una linealidad que suprime la multiplicidad de contenidos en una constelación histórica. A partir de lo cual la historia es lo-que-resultó-ser en términos pragmáticos y de poder, suprimiendo lo-que-pudo-ser en el sentido de la lucha del sujeto contra el poder.” (Tischler: 2004)

La idea de constelación, por tanto, permite rastrear y volver reales las luchas perdidas en el pasado para actualizarlas en el presente, o “¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron?” (Benjamin: 2009, 132). Nos permite también romper con la dicotomía atraso/progreso tan cara a la modernidad capitalista, dando validez a prácticas sociales, políticas y

4

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

económicas “desperdiciadas”, que pueden representar una formas a la vez antiguas y novedosas de organización y construcción de alternativas.

b. ***El Ethos Barroco***

Como señalamos más arriba Bolívar Echeverría sostiene que el fundamento de la modernidad se encuentra en la posibilidad real de que la abundancia sustituya a la escasez como situación originaria de la existencia humana. La modernidad capitalista parte de la negación de ese fundamento a partir de la recreación permanente de una escasez artificial que es a la vez su condición de existencia. Esta ambivalencia entre las posibilidades y la negación de las mismas es constitutiva del capitalismo y se traduce en “...la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido social-natural), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido social-enajenado), por otro.” (Echeverría: 2011, 128) En esta contradicción el sentido social-natural (valor de uso) es vencido repetidamente por el sentido social-enajenado (valor de cambio), y esto constituye lo que Echeverría llama *el hecho capitalista*. El hombre moderno vive dentro de esta contradicción que lo desgarr permanentemente, lo que lo lleva a desarrollar diferentes estrategias para integrar el hecho capitalista como aceptable en su vida cotidiana. El Ethos Barroco, a diferencia de las otras tres formas de ethos que de alguna manera asumen el hecho capitalista como irreversible, implica la resistencia en la forma de defensa de la forma natural de vida frente a la forma del valor de cambio. “El ethos realista, por ejemplo, es un ethos que afirma que esa contradicción simplemente no existe. El ethos barroco la reconoce, pero se inventa mundos imaginarios para afirmar el valor de uso en medio del reino del valor de cambio. En este sentido, un proceso revolucionario que pudiera darse en América Latina tendría un poco la marca de este antecedente, es decir, de sociedades que han aprendido de alguna manera a defender el valor de uso, que tienen una tradición de defensa de la forma natural... El mundo moderno en su forma más pura o realista es el que dice que el mundo es tal como es, esto es: capitalista, o simplemente no es. En cambio el ethos barroco dice: el mundo puede ser completamente diferente, puede ser rico cualitativamente, y esa riqueza la podemos rescatar incluso de la basura a la que nos ha condenado el capitalismo.”(Singüenza: 2011)

Creemos que esta idea de Ethos Barroco resulta de gran utilidad para comprender las diferentes manifestaciones que puede asumir la resistencia al capitalismo en América Latina. De esta manera, muchos de los signos de la lucha del campesinado latinoamericano que fueron interpretados como atraso por estar vinculados a la tradición y el pasado, a cuestiones místicas, religiosas y rituales, pueden entenderse como lucha y resistencia que cuestiona no solo la explotación sino el intento de imponer los valores universales del occidente moderno capitalista.

c. ***Mestizaje Cultural***

Boaventura de Souza Santos identifica el ethos barroco de Echeverría con la subjetividad y la sociabilidad que conforma el proyecto político de Martí, *Nuestra América*. “Sea que se mire como un estilo artístico o como una época histórica, el barroco es específicamente un fenómeno latino y mediterráneo, una forma excéntrica de modernidad” (De Souza Santos: 2009, 242) Esta forma particular de modernidad se relaciona con un momento histórico de debilidad de las metrópolis, España y Portugal, que al ser incapaces de tener un control efectivo sobre sus colonias a partir del siglo diecisiete posibilitaron una específica creatividad cultural y social. “La relativa ausencia de un poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad en los márgenes y las periferias.” (De Souza Santos: 2009, 242)

De Souza Santos construye la categoría de subjetividad y sociabilidad barroca sin apearse al tiempo y las características estrictamente del período barroco, pero los rasgos esenciales que le atribuye le permiten esta licencia. En primer lugar la describe como una subjetividad de la transición, que depende tanto de los cánones que son puestos en crisis como de las aspiraciones sobre el porvenir. En segundo lugar, su temporalidad está marcada por la interrupción, que permite la sorpresa y la novedad e impide el cierre y la consumación, “...facilita una lucha en pos de una aspiración que es más convincente en tanto nunca podría cumplirse a plenitud.”(De Souza Santos: 2009, 244) El *mestizaje* se produce a partir de la combinación de diferentes fragmentos cuya lógica particular es destruida para crear nuevas constelaciones de significados carentes de sentido para los fragmentos que lo componen. “Este proceso de producción-destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder existentes en las formas culturales originales (es decir, entre los grupos sociales que las apoyan) y es por ello por lo que la subjetividad barroca favorece aquel mestizaje en el cual las relaciones de poder son reemplazadas por una autoridad compartida (una autoridad mestiza).” (De Souza Santos: 2009, 246) La subjetividad barroca es lúdica y subversiva, y se reinventa cuando las sociabilidades que contiene tienden a institucionalizarse, lo que la reviste de potencial emancipador.

La incorporación de la noción de mestizaje cultural nos ayuda a comprender la relación entre culturas como una interacción en la que los límites se hacen borrosos y las partes se influyen mutuamente dando como resultado una constelación original, subsidiaria de todas pero irreductible a alguna de ellas. Las nuevas constelaciones culturales que surgen del proceso de destrucción-construcción propuesto por De Souza Santos nos ofrecen versiones diferentes de las culturas originales, inevitablemente atravesadas por su inserción en la modernidad capitalista y los procesos de lucha y resistencia que se llevan a cabo en su seno, en los que tienen lugar procesos de transculturación⁵ que impregnan todos los aspectos de la vida social.

5

El concepto de transculturación es tomado por De Souza Santos de Fernando Ortiz que lo utiliza para explicar el carácter particular de la cultura cubana que remite a la combinación de una variedad de culturas y pueblos.

Reflexiones finales

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

De acuerdo con esto, nos hemos abocado a la tarea de desentrañar algunos de los fundamentos epistemológicos de la mirada moderna occidental sobre el campesino en América Latina, que han marcado la mayor parte de los enfoques historiográficos y a los que no ha escapado el desarrollo teórico y la praxis política de las líneas hegemónicas del materialismo histórico. En esta dirección rastreamos dentro del marxismo ortodoxo las marcas de la modernidad capitalista que, en un contexto histórico particular, determinaron el desarrollo teórico dominante: las ideas modernas del tiempo lineal y el progreso proveyeron una parte de la explicación, mientras que la categoría de fetichismo, central para crítica del capitalismo desarrollada por Marx nos condujo a una comprensión más acabada del proceso de rigidización teórica operada dentro de la intelectualidad oficial.

Tras comprender que la ausencia del campesinado como sujeto histórico y actor principal en el drama de la lucha de clases en nuestro continente es producida activamente desde una racionalidad que los condena al pasado y la exclusión, nos propusimos avanzar en la búsqueda de categorías que nos permitieran entenderlo desde sus rasgos propios, derivados de las condiciones geográficas, políticas, sociales, étnicas, culturales e históricas que lo atraviesan como sujeto social. Creemos que la idea de tiempo como constelación, el concepto de Ethos Barroco y la noción de Mestizaje Cultural nos permiten bucear en las particulares maneras de actuar y responder, no solo en el tiempo coyuntural, sino en el mediano y el largo plazo como sujetos coherentes, y en última instancia, consecuentes con sus propios intereses y objetivos.

Dado que nosotros mismos somos producto y partícipes de la racionalidad moderna capitalista, esta búsqueda implica la vigilancia epistemológica permanente, punto de partida esencial cuando nos proponemos investigar procesos históricos que involucran actores pertenecientes a culturas con temporalidades diferentes, que han sido sometidos por la fuerza a la idea dominante de progreso según el capitalismo occidental, y que históricamente han resistido a este sometimiento a través de luchas y resistencias, que fueron a su vez atravesadas y transformadas por su propia condición de colonizados, y que no por ello han perdido su autonomía y originalidad.

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

Bibliografía

- Benjamin, Walter (2009). *Estética y Política*. Ed. Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza*. Ed. Trotta, Madrid
- De Souza-Martins, José (1985). "Los campesinos y la política en el Brasil". En González Casanova, Pablo (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Tomo 4. Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.
- De Souza Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur*, Clacso-Siglo XXI, Buenos Aires.
- Echeverría, Bolívar (2011). "Modernidad y capitalismo, 15 tesis". En Echeverría, Bolívar. *Ensayos políticos*, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Quito,
- Hardt, M. y Negri A. (2012) *Imperio*. Paidós, Buenos Aires, 1º reimpresión de la segunda edición.
- Hobsbawm, Eric (1983). *Rebeldes Primitivos*. Ariel, Barcelona
- Holloway, John (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta (editores), Buenos Aires.
- Holloway, John (2012). *Acerca de la Revolución*. Capital Intelectual, Argentina.
- Holloway J., Matamoros F. y Tischler S. (Comp) (2007). *Negatividad y Revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta (editores), Argentina.
- Löwy, Michael (1982): *El Marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología. Ed. Nueva Era. México.
- Marx, Karl (1999) *El Capital: crítica de la economía política*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica, México
- Singüenza, Javier (2001). "Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría", en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N°44*. CLACSO, Julio de 2011. Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Chile y España.
- Thompson, E. P. (1984). *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*. Crítica, Barcelona.
- Thompson, E. P. (2002). *Obra Esencial*. Crítica, Barcelona
- Tischler, Sergio (2004). "La forma clase y los movimientos sociales en América Latina." Revista OSAL, Año V, N°13.