

Capítulo I

Marxismo y mundo agrario

Introducción al *Cuaderno Kovalevsky**

En septiembre de 1879, Kovalevsky, un historiador ruso, regaló a Marx el libro que él había escrito titulado *Obshchinnoe Zemlevladienie*. Marx, que por esos años venía estudiando materiales sobre la existencia de las comunidades campesinas en particular y, en general, materiales sobre las relaciones agrarias para la redacción del volumen III de *El capital*, no tardó mucho tiempo en incluir en sus lecturas esta obra de Kovalevsky. Como resultado de su lectura, Marx redactó, entre notas, comentarios y transcripciones, más de ochenta páginas de uno de sus cuadernos que después de su muerte, junto con otros, fueron a parar al Instituto Internacional de Historia Social de Holanda²⁴, con la numeración B140.

Al igual que otros materiales valiosísimos de esos años, que contienen el enriquecimiento del pensamiento de Marx sobre las sociedades agrarias, el *Cuaderno Kovalevsky* hasta ahora no ha sido publicado en las obras completas de Marx y Engels en alemán, y menos aún ha sido traducido al castellano. La primera publicación parcial de estas notas de Marx se realizó en ruso, en revistas especializadas que solamente dieron a conocer algunos capítulos²⁵. Posteriormente, en 1975, el antropólogo Krader publicó la mayor parte de este cuaderno en inglés, pero aun así esta publicación es incompleta, porque faltan las notas de Marx a los capítulos I y II del libro de Kovalevsky, que según Krader tampoco han sido publicadas, al menos hasta 1975, ni en alemán ni en ruso.

* 1989 (La Paz: Ofensiva Roja).

²⁴ Sobre el destino de las obras de Marx, ver Marx, Karl 1968 *Cuadernos etnológicos (extractos escogidos)* (La Paz: Ediciones Ofensiva Roja).

²⁵ La cronología de la historia de la India hecha por Marx fue publicada en ruso en 1947. Los capítulos III-IV fueron publicados en 1958, también en ruso. Y finalmente se publicaron los capítulos VIII y IX en 1959.

Álvaro García Linera

Kovalevsky y Marx

La obra de Kovalevsky está dividida en tres partes. La primera trata acerca de la propiedad en las culturas de caza y pesca en el nuevo mundo y sobre las formas de control de la tierra por los españoles en las partes conquistadas de América. Lamentablemente esta parte, que quizás hubiera sido la de mayor interés para nosotros, no fue publicada por Krader.

La segunda trata de la cuestión de la tierra en la India durante la invasión inglesa y, anteriormente, durante la invasión de otros pueblos asiáticos. La tercera parte trata igualmente de las relaciones de propiedad de la tierra en Argelia bajo el dominio de los árabes y luego de los franceses.

De esta obra, Marx ha de tomar principalmente numerosos datos y referencias para comprender mejor la historia de esos pueblos, pero en particular ha de tomar nota favorablemente de una serie de argumentos desarrollados por Kovalevsky, que de algún modo enlazan con posiciones anteriormente sostenidas por Marx. Éste es el caso de los argumentos desarrollados por Kovalevsky acerca de la existencia de la “propiedad” comunal de la tierra en los momentos iniciales del surgimiento de la organización social de los hombres, la asociación comunitaria del trabajo agrícola desde los momentos mismos en que los grupos humanos comenzaron a establecerse permanentemente en zonas fijas. Asimismo, Kovalevsky también desarrolló y mostró claramente cómo es que las acciones de España, Francia e Inglaterra durante la invasión y la colonización de los pueblos americanos, indios y argelinos destruyeron, o al menos hicieron los esfuerzos al alcance de su *visión histórica*, para desarticular las relaciones comunales ancestrales sobre la tierra a escala social. Estas ideas Marx ya las había anticipado con anterioridad, en particular respecto a la India, desde 1853, en sus artículos periodísticos.

Si bien Marx coincidió con estas apreciaciones de Kovalevsky—y con otras como ser la posibilidad de la continuidad de la comunidad por caminos propios si no hubiera intervenido la colonización, etcétera— en muchas otras partes somete a crítica las posiciones de Kovalevsky y desarrolla por cuenta propia y en contraposición a él sus ideas. Así, por ejemplo, Marx desarrolló—en contraposición a Kovalevsky, que veía en la “conciencia” una de las causas de la división del clan— el estudio de las condiciones materiales objetivas que empujaron en realidad a tal división. Asimismo, Marx rechaza las apreciaciones de Kovalevsky sobre unas supuestas “tendencias” a la individualización de la propiedad de la

Marxismo y mundo agrario

tierra comunal y señala, por su parte, el surgimiento de las tendencias a la disolución de la comunidad original, en términos de la autonomización de la autoridad frente a la comunidad y a las diversas fuerzas de control de la posesión comunal sobre las tierras que van estableciendo e imponiendo.

En sus notas, Marx a la vez continúa tratando, de una manera novedosa y sumamente enriquecedora, el problema de la distinción entre posesión y propiedad de la tierra. Ya en 1857-1858²⁶; intentó precisar en sucesivas definiciones el significado de “propiedad” comunal y estatal, y de posesión individual en sociedades agrarias donde no existe *supuestamente* propiedad privada de la tierra. En el *Cuaderno Kovalevsky*, esta distinción se hace más tajante, por cuanto Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado para Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser *alienada* (vendida). Cambiando sistemáticamente los títulos de Kovalevsky donde se habla de “propiedad” por el de “posesión”, Marx preferiría hablar de la comunidad como “dueña” de las tierras y de los individuos trabajadores como “poseedores” de ella. Por último, otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo del primero al intento de Kovalevsky de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India. Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos “feudalismos” que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la invasión turca a la India, sino que también se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa Occidental a una sociedad totalmente distinta y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías “indias”, el desarrollo histórico de esa sociedad. Posteriormente trataremos este punto un poco más.

La importancia del *Cuaderno Kovalevsky*

Las notas de Marx a Kovalevsky, forjadas en el mismo ámbito de preocupaciones y enriquecimiento del pensamiento de Marx de los *Cuadernos etnológicos*, presentan la misma importancia que habíamos señalado para ellos.

²⁶ Marx, Karl 1957-1958 “Formas que preceden a la producción capitalista” en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Sobre el estudio detallado de este tema ver Krader, L. *The asiatic mode of production*, Cap. III y IV.

Álvaro García Linera

En primer lugar, reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido “multilineal” de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, en donde el devenir de los pueblos iniciado en un punto común—la comunidad primordial—ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiendo e imponiéndoles a su propio devenir. Diversos cursos no capitalistas de la historia, empujados y obligados ahora a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista. Pero, en tanto se mantenga esta lucha contra la imposición capitalista, aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo) y por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), abren la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo, que representa, en parte, la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar, tanto a las fuerzas capitalistas, como a las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución.

Marx, en sus notas, al rechazar frontalmente los intentos de caracterización feudal de la historia socioeconómica de India y Argelia, explícitamente está rechazando, a la vez, no sólo la concepción evolucionista de Kovalevsky—heredada de Maine—sino que también está enfrentando todo tipo de visión mecánica y lineal de la Historia, según la cual todos los pueblos del mundo tendrían que recorrer caminos similares a los de Europa. Marx, al no aceptar esta concepción, al burlarse de ella y rechazar el uso de categorías propias para el conocimiento de Europa, pero erróneas para el entendimiento de otras sociedades cuyo curso histórico es distinto, nos está indicando la imposibilidad para el pensamiento revolucionario de encajar o rellenar a la fuerza la realidad en esquemas abstractos. Y nos muestra, en cambio, que todo conocimiento científico de la realidad debe hacer emerger del estudio de sus propias condiciones reales, las posibilidades de similitud con otras realidades o sus diferencias.

Esta concepción marxista de la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo y su oposición a trazar caminos progresivos y obligados de historia, ciertamente es ya una continuación de las ideas expresadas por Marx en la redacción de *El capital*, sobre las sociedades agrarias antiguas y, en particular, de

Marxismo y mundo agrario

los razonamientos desarrollados en los *Grundrisse* sobre las diversas sociedades que se desarrollaron sobre la base de la comunidad originaria, como la formación económica social eslava, germánica, asiática, etcétera. En conjunto vemos, pues, en Marx, una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas –y en ocasiones con rasgos racistas– con que representantes de la Segunda Internacional caracterizaron el desarrollo histórico²⁷, y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto *Materialismo dialéctico, materialismo histórico* y por todos los manuales de “divulgación” marxista. Según éstos, la historia conoce cinco modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo²⁸. Diametralmente opuestos a estos esquematismos reaccionarios, el pensamiento revolucionario de Marx avanzó, en cambio, en la comprensión de que la historia social había continuado a partir de un punto común inicial, la comunidad pri-

²⁷ “Los países modernos ya no podrán arreglárselas sin regiones que proporcionen ciertas materias primas y productos tropicales indispensables para la industria y las necesidades de la humanidad [...]. Por lo tanto, hasta la sociedad socialista del futuro deberá elaborar su política colonial, reglamentando las relaciones de los países que han alcanzado en la escala de la evolución económica un grado superior al de las razas atrasadas [...] ¿Podemos abandonar la mitad del globo al arbitrio de pueblos que aún no han superado el período de la infancia? [...]. La hipótesis de Karl Marx de que ciertos países podrán, al menos parcialmente, obviar el período capitalista en su evolución económica no se ha realizado. Los pueblos primitivos sólo accederán a la civilización pasando por ese calvario. Por lo tanto, nuestro deber consiste en no obstaculizar el desarrollo del capitalismo [...]. Nosotros, socialistas libres de todo prejuicio de razas y colores, guardamos en nuestro corazón una esperanza ilimitada en el futuro de las razas llamadas inferiores” Kol, Van, Congreso Socialista de Amsterdam del 14 al 20 de agosto de 1904, citado en Schara, S. y Carrère, Hélène, 1965, *El marxismo y Asia*.

²⁸ Stalin, J. “Materialismo dialéctico, materialismo histórico” en *Obras completas* (México). La sucesión progresiva de estos cuatro primeros modos de producción aun para el caso de Europa en el que Engels y Kautsky se basaron para generalizarlos, es relativa. En el estudio que Karl Kautsky hizo con los últimos datos históricos después de la muerte de Marx y de Engels –Kautsky, Karl, 1963 (1898) *La cuestión agraria* (México: Editorial Era)–, sobre el campo alemán entre el siglo XV y XVIII, no puede ocultar la existencia, en medio de relaciones feudales, de formas comunitarias de trabajo (la *marka*), que no desapareció totalmente, como se creía después de las invasiones germánicas al Imperio Romano, sino que permanecieron en algunos casos hasta fines del siglo XVIII, configurando en estos casos una relación de subordinación de la comunidad a los llamados señores feudales, muy parecida a la estudiada por Marx en la India y a la cual, como luego veremos, se opuso a denominar como relación feudal de producción. Una relación similar, Marx la vio en la historia económica de los pueblos eslavos (Bulgaria, Rumania, Hungría, Eslovaquia, parte de Yugoslavia, etc.) y también en los pueblos de las alturas alpinas de Suiza, etcétera. Resulta entonces que no es exagerado afirmar que el mismo feudalismo lejos de ser un modo de producción ampliamente difundido, en realidad constituyó una particularidad de la propia historia europea antes del capitalismo.

Álvaro García Linera

mordial, por múltiples vías de desarrollo, distintas de un pueblo a otro o de un continente a otro. Así, en su concepción, ya en los *Grundrisse* de 1857, Marx señala cuatro caminos distintos de transformación y desarrollo de la antigua comunidad original: la comunidad eslava, la comunidad germánica, la comunidad asiática o peruana que luego dio lugar al modo de producción asiático, y la comunidad antigua de donde surgió la sociedad esclavista europea²⁹. Esta clasificación es inicial, ya que está dada en función del conocimiento restringido que para entonces tenía Marx sobre las sociedades no capitalistas³⁰; y es parcial porque, por ejemplo, está ausente el tipo de sociedad que siguió a la comunidad primordial y antecedió al feudalismo en Japón³¹; o el carácter de las similitudes y diferencias entre la comunidad asiática y la comunidad prevaleciente en las regiones andinas durante el imperio incaico. Aunque en los *Grundrisse* ambas están bajo el denominativo de “Primera forma de propiedad de la tierra”, y algo similar aparece en el primer tomo de *El capital*³²; en el tercer tomo redactado años después, la comunidad asiática es calificada como “forma artificial”³³ por estar constituida, en parte, por disposiciones desde el poder central, cosa que no encontró Marx en la India, aunque sí un poco en la comunidad rural rusa. Por estas diferencias y otras que seguramente Krader encontró en las notas de Marx sobre Kovalevsky en relación a América Latina (no publicadas hasta ahora) es que él, al hacer un balance de la concepción sobre el desarrollo histórico, ve que para Marx la comunidad precolombina en América constituye una vía distinta del desarrollo del modo de producción asiático, diferente del de la India, China, Argelia, Rusia, Medio Oriente y otros países.

²⁹ Marx, Karl *Grundrisse*, *op. cit.*

³⁰ Como establece Eric Hobsbawm (Hobsbawm, E. y Marx, K. 2002 *Formaciones económicas precapitalistas* [México: Siglo XXI] Introducción, pág. 20), en la época de Marx la antropología moderna estaba en su infancia y Morgan aún no había publicado su obra fundamental *La sociedad primitiva*, que enriqueció mucho el pensamiento de Marx. Con todo, en los años cincuenta del siglo XX, entre las lecturas de Marx sobre el tema, aparte de los economistas clásicos y de *Filosofía de la historia* de Hegel, está también Prescott, quien escribió sobre la historia de la conquista del Perú y de México; así como E. Wakefield, H. Merivale, W. Howitt y otros autores sobre la historia de la colonización. Estas lecturas y sus comentarios están en el “Cuaderno XIV” en el Instituto de Amsterdam y aún no han sido publicados. Sobre esto ver Dussel, E. 1985 *La producción teórica de Marx (Un comentario a los Grundrisse)* (México: Siglo XXI).

³¹ Sobre el señalamiento de esta ausencia y de otros puntos sobre la concepción multilineal de Marx ver Melotti, Umberto 2002 *Marx y el Tercer Mundo* (Buenos Aires: Amorrortu).

³² Marx, Karl. *El capital* (México: Siglo XXI) Tomo I, pág. 107.

³³ Marx, Karl. *El capital* (México: Siglo XXI) Tomo III, pág. 1114.

Marxismo y mundo agrario

Lo importante de todo esto, es la metodología usada por Marx al estudiar la historia de los pueblos bajo formas de producción no capitalistas comunitarias, que lejos de encajar –como hacen los pseudo-marxistas locales– la realidad en esquemas preestablecidos, lo que hace es desentrañar de esa realidad, su conocimiento y su caracterización. Y es de esa riqueza desde donde Marx va desentrañando la multilinealidad y diversidad de desarrollos históricos diferentes de Europa, América, Asia y África, y ha de encontrar en ello las tendencias comunistas de esas sociedades antiguas, que junto con las tendencias comunistas dentro del capitalismo, y precisamente por ellas, abren la posibilidad y la necesidad de la Revolución Comunista en el mundo.

El marxismo y la comunidad andina

La importancia de este pensamiento creativo de Marx para nosotros es fundamental. Y no únicamente para reconocer nuestra realidad y nuestro pasado, sino en primer lugar, para entender las fuerzas comunitarias que junto a las que ha creado el capitalismo para negarlo, empujan a nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo. En este intento de conocimiento no sólo empírico de datos de la realidad precolonial, colonial y republicana, sino también en el entendimiento global de las estructuras sociales de estas épocas, nada se le tiene que agradecer a los supuestos “marxistas” oficiales que han poblado nuestras tierras todos estos años. Lo poco hallado y entendido hasta ahora, en cuanto a datos empíricos sobre la comunidad agrícola en los Andes, más se debe al trabajo de antropólogos e investigadores liberales extranjeros que pese a su dudosa exposición política, han aportado elementos para la comprensión de la realidad.

El supuesto marxismo, que en realidad no fue más que una caricatura de tercera de él, que desde los años treinta comenzó a aparecer por estas tierras, lo hizo sobre bases deformadas. En las dos vertientes en las que apareció, trotskista y estalinista, y a pesar de su supuesto antagonismo, en realidad compartieron (y comparten) las mismas deformaciones, tergiversaciones y desconocimiento del marxismo revolucionario. Ambas corrientes, asentadas en la misma concepción tecnicista y estática del socialismo, que de marxista no tiene ni el nombre, en el terreno de la concepción de la Historia igual compartieron (y comparten) el mismo esquematismo lineal y gradualista canonizado por Stalin y popularizado por los famosos manuales de economía y filosofía. Así por ejemplo, atrapados en

Álvaro García Linera

el dilema de entender una realidad como la incaica, no encontrada en las recetas de los manuales, pero constreñidos a encajarla a como dé lugar dentro de uno de los cinco moldecitos que esos manuales “marxistas” les indicaban, J. Antonio Arze, el máximo representante del estalinismo local de los años cuarenta, optó por la definición de “semi-socialismo”³⁴, sin tomar en cuenta que el socialismo sólo puede darse bajo los términos del control de los trabajadores directos sobre sus condiciones de producción, de vida social y del producto de su trabajo, cosa que en el Imperio Inca no sucedía ya, por la presencia de un estado burocratizado, por tanto de una clase social diferenciada del trabajador directo, que asumió para sí, tanto del control de parte del excedente producido, como de la relación económica política entre las diversas comunidades, etcétera.

Por su parte, el trotskista Liborio Justo, en el mismo límite de sus cinco opciones a elegir, optó por una combinatoria confusa de dos de ellas: calificó al incario como “esclavismo basado en la propiedad común de la tierra por la clase dominante” (?)³⁵; a su vez, Guillermo Lorca, del que se puede decir que hasta ahora no ha logrado conocer el marxismo³⁶ y mucho menos entenderlo, prefiere rechazar el término de “socialista” para las sociedades precolombinas, y se limita a usar “precapitalistas”, lo que demuestra su ignorancia y total confusión al respecto, porque mete en un mismo saco a diversas formas de sociedad como la formación económica eslava, germánica, el modo de producción asiático, etc., con lo que el entendimiento del incario queda peor que antes de haber comenzado.

En general, todos estos calificativos lo que señalan es la incapacidad de este marxismo deformado de entender una realidad concreta. Marx, que jamás intentó sacralizar los cinco modos de producción señalados en su introducción

³⁴ Arze, J. Antonio 1978 (1941) “¿Fue socialista o comunista el Imperio de los Incas” en *Los modos de producción en el Imperio de los Incas* (Lima: Amaru Ediciones). Otro autor, Arturo Urquidi, igualmente aferrado al mecanicismo linealista, en su libro *Las comunidades indígenas en Bolivia*, coloca a la comunidad incaica dentro de la comunidad primitiva en proceso de transición hacia el esclavismo o el feudalismo. Por su parte, Jorge Echazu en *Los problemas agrario-campesinos en Bolivia* 1983 (La Paz), habla del incaico como de una variante “andina” de un supuesto modo de producción tributario. Si bien es necesario reconocer en este último autor cierta apertura intelectual, lo del modo de producción tributario (que en realidad ya fue usado por otros autores para estudiar África), es una categoría inconsciente y no marxista en tanto define las relaciones económicas a partir de la esfera de la distribución y circulación del excedente, siendo que en realidad el fundamento de toda relación económica debe ser estudiada en términos del proceso inmediato y global de producción.

³⁵ Justo, Liborio *Bolivia, la Revolución derrotada*.

³⁶ Lorca, Guillermo *Elementos del marxismo*, pág. 42 y siguientes. Así, por ejemplo, en su clasificación del desarrollo histórico de la sociedad se limita a copiar, textualmente, los esquemas de Stalin.

Marxismo y mundo agrario

de 1859, en otros textos como los *Grundrisse* y luego en *El capital*, los *Cuadernos Kovalevsky*, los *Cuadernos etnológicos*, etc., señaló la existencia de otras posibles formas de producción distintas; tal es el caso de la comunidad incaica que para Marx, ni era esclavismo, ni feudalismo, ni es la comunidad primitiva, ni mucho menos un “semi-socialismo”, sino que fue señalada como una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial que da paso a otra formación económico social basada en un nuevo tipo de comunidad en donde se conjugan una elevada división del trabajo, una forma de control comunal de la tierra, asociación para el trabajo junto al trabajo individual, unión de la manufactura y el trabajo agrícola, la existencia de un estado como personificación de la unidad de las comunidades, pero en cuyo seno han de manifestarse y desarrollarse diferencias sociales y relaciones de dominación, etcétera. Se trata entonces, de un modo de producción, estudiado por Marx en los *Grundrisse*, bajo el denominación inicial de forma comunitaria incaica, y luego en su forma desarrollada, generalizada como modo de producción asiático, que también podría haberse llamado inca, afro-asiático, etcétera³⁷. Pero en todo caso se trata, para Marx, de un modo de producción diferente a las tonterías con que los pseudo-marxistas intentaron clasificarlo.

Respecto a la caracterización de la colonia y la república, la suerte de estos autores y otros herederos del esquematismo reaccionario de la II Internacional y de Stalin, no es distinta. El pirista J. A. Arze caracterizó a la colonia como sociedad feudal³⁸, de igual forma lo hizo T. Marof. Al estudiar los primeros años de la república—que, como bien sabemos, no cambió el fundamento de la estructura agrícola heredada de la colonia y que tan sólo en términos de la distribución del excedente, éste pasó del control de la corona y sus representantes, al de los criollos—Roberto Alvarado, “sociólogo” del PCB, caracterizó a esta estructura económica agrícola, en términos feudales³⁹, al igual que J. A. Ovando Sáenz⁴⁰. La tesis programática del PCB redactada en 1986, ratifica esta visión “feudal” de las relaciones de producción en el campo hasta 1952. Por su parte, G. Lora, también incapaz de superar esta religiosa repetición de las “leyes” históricas de

³⁷ Krader, L. “Evolución, Revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en *Historia del Marxismo* (España: Bruguera) Tomo II.

³⁸ Arze, J. Antonio, *ibidem*.

³⁹ Alvarado, J. R. 1979, *Apuntes para una visión dialéctica de Bolivia*, publicación póstuma.

⁴⁰ Ovando Sáenz, G. 1984, *El problema nacional y colonial de Bolivia* (La Paz).

Álvaro García Linera

manual, pero obligado a diferenciarse parcialmente de los primeros, soluciona el problema sencillamente no estudiándolo y por tanto, no entendiendo el régimen de la tierra (y en general de la economía entera) en la colonia y en la república; así, sólo habla de “país capitalista atrasado” donde se “combinan” diversos modos de producción y predomina el capitalista⁴¹, en otras partes hablará de la “feudal-burguesía” aceptando explícitamente la caracterización feudal de la economía agraria al menos hasta 1952.

Lamentablemente, la superación de este burdo esquema (esclavismo-feudalismo-capitalismo) en el que se quiere arrinconar a la historia, tampoco ha sido superado por otros autores muchísimo más creativos pero influenciados indirectamente por el esquematismo staliniano. Ramiro Condarco, al hablar de la vida económica previa a la gran sublevación aimara de 1898, se queda en medio de la caracterización feudal del campo. Hanz Dietrich, a pesar de su amplio conocimiento de Marx, queda preso de los prejuicios de los autores locales sobre los que basa su estudio sobre Bolivia y también se queda en la misma afirmación que el anterior⁴². Danilo Paz, que aporta en la comprensión de la diversidad de relaciones de producción prevalentes en el campo hasta 1952, rescata la existencia de relaciones productivas comunales al interior de las comunidades en la hacienda, pero al estudiar la relación entre estas dos, hacienda y comunidad, ve relaciones feudales entre ellas por la existencia de renta en trabajo⁴³ que, como

⁴¹ Lora, G. *Tesis de Pulacayo. Historia de los partidos políticos de Bolivia*.

⁴² Dietrich, Hanz. *Relaciones de Producción en América Latina* (México: Ed. Cultura Popular). En la misma caracterización feudal, también encontramos autores diversos como Urquidi, Arturo. 1969 *Bolivia y su Reforma Agraria*; Antezana, Luis 1979 *Proceso y sentencia a la Reforma Agraria en Bolivia* (Ed. Puerta del Sol); Canelas, Amado *Mito y realidad de la Reforma Agraria*; Echazú, Jorge *Los problemas agrario-campesinos de Bolivia*; Mantilla, Julio 1986 *Grupos postergados de Bolivia* (UNICEF), pág. 295, etcétera. Sin lugar a dudas esta discusión abarca también autores de todo el continente, desde Mariátegui, Haya de la Torre, Baudín, hasta autores más recientes; sobre los aportes de los últimos años ver: AA. VV. 1973 *Modos de producción en América Latina* (México: PyP), N° 40; AA. VV. 1979 *Modos de producción en América Latina* (Ed. Cultura Popular); AA. VV. *América Latina ¿Feudalismo o Capitalismo?* (Ed. Quinto Sol); AA. VV. 1969 *El modo de producción asiático* (Ed. Era), etcétera.

⁴³ Paz Ballivian, Danilo. 1983 *Estructura agraria en Bolivia* (La Paz: Ed. Popular). En su comentario a un capítulo de los *Grundrisse* de Marx en *Temas Sociales* N° 11, D. Paz habla del desarrollo histórico que habría partido de un punto común, la comunidad primitiva, y habría atravesado distintos caminos hasta culminar en el feudalismo; como es claro, esta concepción evolucionista nada tiene de marxista. Como Marx ha demostrado en sus estudios sobre Oriente y en particular, en sus notas sobre Kovalevsky y Maine, la comunidad oriental no “evoluciona” ni tendría a “evolucionar” hacia el feudalismo; e incluso, ni la colonización árabe y luego inglesa trajeron consigo la “feudalización de la comunidad”.

Marxismo y mundo agrario

veremos después, según Marx no es una condición determinante para la caracterización de la producción feudal. Quizá uno de los autores marxistas que con mayor claridad vio el problema de la comunidad agraria para caracterizar el modo de caer en el falso dilema de feudalismo o semifeudalismo ha sido Zavaleta⁴⁴, que señala que el acto productivo primario, esto es, el acto fundante de la economía durante la colonia, parte de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias distintas a otras organizaciones económicas tradicionales (feudales, esclavistas, etcétera). Ahora, esas relaciones comunitarias deben ser entendidas y estudiadas por sí mismas a partir de la caracterización general dada por Marx en los *Grundrisse*, *El capital*, los *Etnológicos*, etc., y sobre las cuales se han erigido formas de distribución del excedente posiblemente similares a las feudales, pero sin alterar la estructura productiva esencial, y en tanto eso, esas relaciones distributivas pierden el carácter de feudal para asumir una naturaleza distinta.

Las notas de Marx a Kovalevsky, son ante esto, un riquísimo aporte que echa por tierra las repeticiones mecánicas, los acomodados inconsistentes con los que los supuestos marxistas han querido “entender” las relaciones agrarias en el país. Y decimos que las notas de Marx son un valiosísimo aporte porque nos muestran en vivo la metodología de Marx al estudiar una sociedad no capitalista comunitaria, en términos generales, caracterizada por Marx en los *Grundrisse*, como muy parecidos a los de la comunidad en el incario y, por otro, porque Marx estudia aquí las repercusiones y el papel de las invasiones y colonizaciones que esas formas comunitarias asiáticas sufrieron en especial con los ingleses y que, bajo condiciones y resultados distintos, pero semejantes en su globalidad, también se dieron acá, en este continente, con la dominación española.

Así, una de las mayores enseñanzas que este texto da, es la forma marxista de abordar la interpretación del desarrollo histórico de los pueblos comunitarios

⁴⁴ Zavaleta, René “Lo nacional popular en Bolivia” en *Temible Willka* (Ed. Siglo XXI). Un rechazo explícito a la explicación feudal de la colonia y los primeros años de la república ya se encuentra en *El poder dual en América Latina* (Ed. Siglo XXI), pág. 79. Entre los pocos autores que rechazan la caracterización feudal de las haciendas en la época de la república, está Silvia Rivera, que en su libro *Oprimidos pero no vencidos*, de 1986, prefiere hablar de un modo de producción servil-colonial, caracterización muy parecida a la de Ciro Flamarión en su estudio sobre los modos de producción en América durante la colonia. Por su parte, J. Albo y J. M. Barnadas en *La cara campesina de nuestra historia*, si bien nos señalan la conservación y subordinación formal de las relaciones comunitarias por la hacienda, en general caracterizan las relaciones agrarias como “feudal-latifundistas”.

Álvaro García Linera

bajo procesos de colonización y dominio, no sólo por naciones extranjeras, sino esencialmente por formas de producción distintas. En particular, Marx rechaza que el único camino posible de salida, cuando un pueblo con una forma de producción distinta somete a otro, sea el de la imposición de la forma de producir de los dominantes sobre los dominados como en Irlanda⁴⁵. En sus notas muestra, como ya lo hizo antes (en los *Grundrisse*), que los sometedores bien pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, sometiéndolo a tributos y ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del excedente como hicieron los romanos, los turcos y los ingleses en sus colonias⁴⁶ y, como creemos nosotros, sucedió acá, en las comunidades altiplánicas al menos, en algunos casos, hasta el remate de las tierras comunales en los años ochenta del siglo XIX, y, en general, hasta la revolución de 1952.

En sus notas a Kovalesky, Marx aporta nuevas observaciones que nos ayudan a descalificar la aplicación directa de la teoría del feudalismo, al menos en la región altiplánica con existencia de comunidades durante la colonia y parte de la república. Así, Marx señala que la sola existencia de los beneficios en la entrega de tierras a personalidades o jefes militares de las fuerzas invasoras (Ikta en el caso de la India), para que éstos asuman el control de la producción y el cobro de impuestos a los originarios destinados al nuevo poder estatal, no prueba la existencia de feudalismo ya que esta forma también existió en Roma. Respecto al argumento de que la renta en trabajo sería una condición suficiente para hablar de feudalismo, Marx, en sus extractos, toma nota de las diversas formas de pago de tributo o impuestos de los trabajadores indios a los colonizadores, que varía del pago en dinero, en especie e incluso en trabajo en tierras estatales y servicios en el caso de Argelia; y seguidamente descarta que al conjunto de esta forma de control de la tierra y el trabajo agrícola implantado en la India y Argelia pueda llamársele feudalismo. De hecho, ya en *El capital*, Marx señaló la existencia de ciertas formas de servidumbre e incluso de esclavitud restringida en las formaciones económicas asiáticas. Engels señala también que la renta en trabajo no es una característica fundante del feudalismo cuando escribe a Marx: “me complace ver que en cuanto a la historia de la servidumbre de la gleba ‘estamos de

⁴⁵ Marx, Karl *Grundrisse*, Tomo I, Introducción.

⁴⁶ Mismo texto. Además, Marx señala aquí también la posibilidad del surgimiento de una formación económica social nueva como fruto de la acción recíproca entre la de los dominados y la de los dominantes, como en Germania.

Marxismo y mundo agrario

acuerdo', como se dice en la jerga de los negocios. Sin duda alguna, la servidumbre de la gleba y la servidumbre en general no son una forma específicamente medieval y feudal; la tenemos en todas o casi todas las partes donde los conquistadores obligan a los antiguos habitantes a que cultiven para ellos la tierra: en Tesalia, para poner un ejemplo (...) ⁴⁷". Por estas razones el repartimiento en la época colonial en el continente, en particular el mayorazgo, que hizo de las tierras cultivables propiedades indivisibles e inenajenables en manos de los españoles, y la propia encomienda, que impuso el trabajo forzado de la masa indígena en tierras ya ahora ajenas y en servicios personales, no son pues pruebas irrefutables de feudalismo en Charcas y luego en la república, sino que tienen que ser estudiados, como lo hizo Marx en la India colonial, como formas de apropiación y organización, al menos en regiones con asentamientos comunitarios, de una forma productiva esencial asentada en la relación comunitaria. En otras regiones como en los valles, ya durante la república, ciertamente esto no tiene validez, pero ahí estamos ante formas de transición en la renta de la tierra como la aparcería, los colonos y la pequeña propiedad individual que descarta de entrada su caracterización como feudalismo.

Pero quizá lo más significativo que es mostrado por Marx a lo largo de todas sus notas, y que expresa claramente la situación vivida acá es que, en otros modos de producción distintos a la forma asiática, como el feudalismo, la dependencia —esto es la sujeción a un señor feudal, la pérdida de libertad— es impuesta sobre las personas en forma individual. En cambio en el llamado asiático o semi-asiático, la no libertad o la relación de dependencia ya sea con el poder estatal o con el poder colonial personificado en autoridades o en el terrateniente, es comunal ⁴⁸. En el caso de la mita y el repartimiento, el pago de tributos, la prestación de servicios o la renta en trabajo, es una relación entablada entre el poder colonial y la comunidad, donde ésta última se adecua y da respuesta a estas exigencias, ciertamente a través de la individualidad de sus miembros, pero en tanto éstos pertenecen a la comunidad. Es cierto que también han de existir en la colonia formas de dependencia individual en el trabajo agrícola, como el yanaconazgo aplicable a los "indios vagantes", que en realidad eran trabajadores

⁴⁷ Carta de Engels a Marx, 22 de diciembre de 1882, en Marx y Engels, *Correspondencia* (Ed. Cultura Popular).

⁴⁸ Marx, Karl. *El capital*, Tomo III, pág. 1006; y *Cuadernos Etnológicos* (Extractos), pág. 43-44. Sobre el tema también ver Krader, L. "The asiatic mode of production", pág. 149.

Álvaro García Linera

que huían de sus comunidades para escapar de las cargas coloniales que sobre ellos pesaban, pero es una relación secundaria y pequeña en comparación a la primera; en otros casos, había un pago monetario pero además, a diferencia de lo señalado por Marx en *El capital*, este tipo de trabajador no es un “productor independiente” como lo fue en el caso de los siervos frente a los señores feudales en Europa⁴⁹ que no sólo trabajaban para su señor, sino también para sí mismos, lo que los “impulsará (a los siervos) a aplicar más intensamente” su fuerza de trabajo abriendo así “la posibilidad de un cierto desarrollo económico”, que, como sabemos, no se dio acá en las haciendas con el empleo del yanaconazgo en la explotación de la fuerza de trabajo indígena.

Aparte de estas observaciones, en sus notas Marx da otras ideas en su oposición para caracterizar como “feudal” la economía agraria en la India y Argelia colonizadas, que también pueden ser de mucha utilidad para la colonia. En general, muestran la intención de Marx, por encontrar en el funcionamiento real de las relaciones económicas comunales, en sus formas de transformación, resistencia y disolución, la llave de la economía agraria en formaciones económicas comunitarias sometidas a dominio colonial. Marx descarta el uso de la teoría feudal en las economías sustentadas en formas transformadas y aún por disolución de la comunidad agraria por efecto de la colonización. No da un nombre específico al resultado inicial (hasta la completa disgregación de la comunidad) del enfrentamiento entre comunidad-colonización, pero, por los resultados más o menos comunes que de ello surgen, como la existencia de un tipo específico de terratenientes, de burocracia estatal sometedora, imposición de cierta servidumbre y lenta disolución de los lazos comunales, estas sociedades se asemejan a lo que Marx caracterizó como “semiasiático”⁵⁰, como es el caso de Rusia en los últimos siglos de su existencia.

En todo caso un nuevo estudio a la luz de la totalidad de las observaciones marxistas de la realidad colonial y republicana se hace necesario, ya sea para asentar la validez de la categoría “semiasiático” o bien para proponer una nueva (colonial, por ejemplo), sin tener miedo a ello; tal como lo hizo Marx a medida que fue comprendiendo la amplitud de la realidad histórica de los pueblos y las supo aprehender desde un punto de vista científico, por tanto, de clase revolucionario.

⁴⁹ Marx, Karl. *El capital*, Tomo III, pág. 1006 y siguientes.

⁵⁰ Marx, Karl 1977 *El Señor Vogt* (México: Ed. Juan Pablo); (1980) *Historia Diplomática Secreta del siglo XVIII* (La Paz: PyP); *Marx y Engels contra Rusia* 1965 (Bs. As.: Líbera).

Marxismo y mundo agrario

Y es que, en estas diferencias, en la clarificación del carácter feudal o semia-siático, comunal o capitalista de las relaciones agrarias en nuestros países, no existe sólo un problema de nombre o de palabra, sino esencialmente un problema de lucha revolucionaria. Ahí se define el entendimiento, el impulso, el fortalecimiento y las tareas de las fuerzas sociales revolucionarias que se desarrollan dentro de la sociedad agraria; y el ataque y enfrentamiento hacia aquellas fuerzas que constituyen una oposición hacia la revolucionarización de la sociedad. La caracterización como “feudal” de las relaciones comunitarias esenciales de la producción campesina, en el caso de Bolivia y de otros países del mundo en donde prevalecieron formas transformadas de comunitarismo, incluso en medio de relaciones capitalistas, siempre ha llevado a desconocer el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunarias que sólo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al “pujante capitalismo”; convirtiéndose así, estos teóricos del feudalismo, en pregoneros al servicio del capitalismo, que no sólo niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, sino que también le restan al proletariado la fuerza esencial: el campesino comunitario, sin el cual la revolución en países agrarios como el nuestro es imposible⁵¹. En particular lleva también a desconocer el significado real de la

⁵¹ Ya al referirse a la Revolución Socialista en Francia durante el auge revolucionario europeo de 1848-1850, Marx señaló que el derrocamiento del régimen burgués no podía realizarse “mientras la marcha de la Revolución no sublevase contra ese orden, contra la dominación del capital, a la masa de la nación: campesinos y pequeños burgueses” (*Lucha de clases en Francia*, 1849). Se trata en definitiva de que sólo con la lucha anticapitalista de las masas trabajadoras del campo “la Revolución Proletaria obtendrá ese coro sin el cual su solo resulta un canto de cisne en todos los países campesinos” (“18 Brumario...” en *Obras Escogidas en un tomo*, 1852). La comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina, tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que por tanto, “las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra”, señaló la necesidad de la Revolución Socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad (Mariátegui, (1927) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana; Tesis sobre la cuestión indígena*, etcétera). La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión no sólo porque no conoció varios de los manuscritos de Marx que apuntalan más firmemente esta posición (*Carta a Vera Zasúlich, Cuadernos etnológicos*, etc.), sino también porque fueron formuladas en contra de la corriente reaccionaria y pro-burguesa que se impuso plenamente en la III Internacional después de la muerte de Lenin. La III Internacional, en el programa aprobado en su VI Congreso de 1828, señalaba que en los países “coloniales, semi-coloniales y dependientes” la tarea principal que tenían que llevar a cabo en el campo era una revolución agraria que barriera las formas feudales y precapitalistas de explotación y diera paso a las transformaciones burguesas de la sociedad, dejando de lado el impulso de las tendencias comunistas en la lucha proletaria y comunal-agraria en contra del capital. Renegando del marxismo y de las propias indi-

Álvaro García Linera

reforma agraria, el carácter reaccionario de la parcelización de la tierra y la presencia de las actuales tendencias socialistas revolucionarias en el campo dadas por la pervivencia transformada de la comunidad.

En contra de esta posición “feudalista”, Marx se preocupó por entender la naturaleza real de las sociedades con relaciones comunitarias extendidas, porque esa particularidad comunitaria aún sobreviviente en gran escala en medio de la colonización y el capitalismo industrial constituyó para él la clave y la posibilidad de la revolución socialista en esos países⁵², sin que tengan que pasar obligatoriamente por la completa proletarización de la sociedad que, en muchos casos, si bien acercó a la sociedad de una nueva forma, hacia la posibilidad del comunismo, también la alejó; como en Europa, donde la plena subordinación de la sociedad, incluido el campo, al capital, ha creado sus propios mecanismos que también estrangulan ininterrumpidamente las luchas socialistas de las masas proletarias. La vigencia de relaciones comunitarias en formas transformadas a las originales, o en vías de disolución, en escala nacional, son entonces para Marx una nueva fuerza revolucionaria que no sólo da al proletariado industrial la posibilidad de contar con una fuerza revolucionaria en su lucha contra el capital, sino que también ella misma, la comunidad, le da ya de entrada una fuerza objetiva que, sumada a las que nacen antagónicamente dentro del capitalismo, nos señalan, la proximidad y la posibilidad de la revolución comunista en nuestros países.

Pero a la vez que Marx tomó nota de esta característica revolucionaria de la comunidad campesina, nos señaló también la existencia de fuerzas antagónicas internas y externas que empujan a la disolución de los lazos comunitarios reales: fuerzas externas como las relaciones capitalistas que en el ininterrumpido proceso de incorporación del campo a sus leyes buscan estrangular la comunidad o en otros casos, subordinar formalmente el trabajo comunitario al capital, transformando las antiguas relaciones asociativas en una caricatura de ellas. Fuerzas

caciones que Lenin había señalado sobre la posibilidad de la Revolución Socialista con el apoyo del proletariado mundial, la “nueva” Internacional señalaba que “la dictadura del proletariado es aquí imposible, como regla general, solamente a través de las etapas preparatorias, como resultado de todo un período de transformación de la Revolución democrática burguesa” (“VI Congreso de la I. C.”, en *PyP*, N° 66). De hecho, se puede decir que es a partir de estos años y de estas resoluciones que todos los Partidos Comunistas del mundo, con excepciones temporales, han emprendido el camino de convertirse en nuevas fuerzas productivas teóricas, culturales y materiales del capitalismo mundial.

⁵² Marx, Karl. “Borrador a Vera Zasúlich”, en *PyP*, N° 90.

Marxismo y mundo agrario

internas como la tendencia al control individual de ciertas tierras, la desigualdad en el control del ganado, la posesión de “indios de servicio”, para el cultivo de las tierras de las autoridades comunarias antes y en la colonia⁵³, el trabajo individual de parcelas o, finalmente, la propiedad privada, que empujan a la comunidad a su disolución. Consciente de esto, Marx no se puso a glorificar la comunidad en su estado actual, ni mucho menos se puso a inventar medidas caritativas para pedir al estado burgués que “resguarde” la comunidad. Vio, en cambio, que la comunidad ancestral sólo podía desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivistas en tanto fuera capaz de promover levantamientos generales en contra del régimen capitalista, esto es, en tanto las masas comunitarias llevaran a cabo una guerra revolucionaria como parte fundante de la Revolución Socialista de trabajadores de la ciudad y el campo que pusiera fin tanto a las fuerzas individualistas al interior de la comunidad, como al régimen capitalista que la acosa por todas partes. Entonces, la comunidad no sólo habrá de conservarse, sino que habrá de recuperar sus condiciones primarias de asociación y control de los productores sobre la producción; y lo mejor de todo, lo hará en condiciones nuevas y superiores por la existencia de nuevas fuerzas y riquezas productivas y por la presencia mundial del proletariado, que posibilita la incorporación de esas riquezas y su control social, común, comunitario por los trabajadores directos; por tanto, superación de las antiguas condiciones que por siglos empujaron a la comunidad hacia su lenta disolución.

Estas condiciones revolucionarias previstas por Marx hace ya cien años, son las que en la actualidad comienzan a despuntar con gigantesca fuerza en la lucha y en los preparativos revolucionarios de comunarios y proletarios del país y el continente.

La Paz, julio de 1989
Qhananchiri

⁵³ Ver, por ejemplo, Sempat Assadourian, Carlos (1987) “Intercambios en los territorios étnicos entre 1530-1567”, en *La participación indígena en los mercados surandinos* (CERES). Sobre la relación entre vencedores y vencidos entre las mismas Confederaciones de *Ayllus* y las nuevas jerarquías establecidas en la época precolombina, ver Platt, Tristán (1988) “Pensamiento político aymara”, en *Raíces de América: El mundo aymara* (Madrid: Alianza).

Álvaro García Linera

América*

Las lecturas y escritos de Marx sobre el continente latinoamericano son numerosos, tal como lo muestra el volumen publicado por Siglo XXI. En el Instituto Soacila de Amsterdam es posible también encontrarse con numerosos extractos y notas de lectura sobre América de la época que estamos tratando acá (1850-1858), aunque también es cierto que no tienen el volumen ni la profundidad que tuvieron los artículos y textos sobre la India, Rusia o España, por ejemplo. En el OIHSa se pueden ver varios manuscritos de resúmenes comentados de lecturas de historia de América realizados por Marx precisamente en estos años⁵⁴; y es indudable que su publicación nos ayudaría muchísimo a entender las razones internas de las ideas y aseveraciones que hallamos en sus escritos conocidos; sin embargo, por ahora es con estos últimos con los que tenemos que conformarnos para escudriñar la imagen de Marx sobre la realidad latinoamericana.

En estos escritos conocidos los temas tratados son diversos: van desde las repercusiones del descubrimiento de América sobre el desarrollo industrial y comercial mundial, el comercio británico en el continente, las exportaciones de plata a Asia, la importancia comercial a futuro de los puertos de Centroamérica, hasta temas como la trata de esclavos por Inglaterra y España a Estados Unidos, Perú y Cuba, noticias sobre el bloqueo inglés al Río de la Plata y otras regiones, las intrigas diplomáticas rusas, el envío de tropas españolas, etcétera. Lo notorio de todos estos artículos, que son muy numerosos, es su carácter mayoritariamente descriptivo o informativo de los acontecimientos. No existe un artículo sobre la particularidad de la estructura económica social, ni una valoración de las fuerzas internas y contradicciones que desgarran las sociedades latinoamericanas, sociedades fundamentalmente agrarias y partícipes de particulares movimientos de formación nacional, etcétera. De entre los artículos conocidos, los que más se acercan a esta temática en esta época, procediendo como serie de aproximaciones tangenciales, son los referidos a la vida de Bolívar y a las luchas de México contra la intervención norteamericana primero y francesa posteriormente.

* En *De demonios escondidos y momentos de revolución*, 1991 (La Paz: Ofensiva Roja).

⁵⁴ El cuaderno B-50 que contiene lecturas de: Prescott 1850 *History of Conquest of México*; Merivale, H. (1841-1842) *Lectures on colonisation and colonies*; Wakefield, F. (1849) *Colonial surveying with a view to the disposal of waste land*; Hodgskin, Thomas 1833 *An enquiry into the merits of the American colonisation society*.

Marxismo y mundo agrario

Marx en el trabajo sobre Bolívar⁵⁵ realiza una semblanza sobre su participación en las guerras de independencia en el continente. Una de las cosas que indudablemente llama la atención de este artículo es la profunda animadversión de Marx hacia Bolívar desde 1811: pareciera que la intención de Marx es derrumbar el mito de su grandeza y heroicidad. Episodio a episodio, Marx destaca las constantes muestras de cobardía de Bolívar que abandona a sus tropas, que huye del combate ante sus enemigos, sus indecisiones que prolongan la guerra, etcétera. Combinando en algunos casos con tergiversaciones, como no tomar en cuenta la abrumadora superioridad de las tropas enemigas en un momento, como en el caso de la derrota de La Puerta o Arguítá; con parcialidades en el conocimiento histórico, como los sucesos de Puerto Cabello o su retirada de Casa de la Misericordia de 1817, etc.⁵⁶, y verdades en otros casos, como el abandono de sus tropas en 1814 o el alargamiento de la guerra por la pérdida de tiempo en las apoteósicas entradas con que Bolívar gustaba hacerse recibir, Marx va formando una imagen de Bolívar como de un “Napoleón de la derrota”⁵⁷.

En un artículo, C. Uribe ha ubicado más de cincuenta errores históricos en el trabajo de Marx⁵⁸ por lo que, ciertamente, su artículo no es la mejor referencia para conocer con precisión la historia de Bolívar. La pregunta necesaria entonces es, salvando los errores de las fuentes de Marx, el por qué de los otros errores o mejor, cuál es la imagen del continente que se destila de la descripción hecha por Marx de Bolívar y de la cual los “errores históricos” heredados o introducidos, son tan sólo el reflejo de un contenido de fondo que hay que develar.

En lo que respecta a Bolívar como personaje, el texto es claro en cuanto a mostrarnos el por qué del enfrentamiento de Marx contra él; porque ve en él una encarnación del bonapartismo con sus rasgos despóticos⁵⁹ y sus ambiciones militares que con tanto ardor habían sido criticadas por Marx en la Francia de la Segunda República durante la década del cincuenta⁶⁰.

⁵⁵ Marx, Karl, “Bolívar y Ponte”, en *PyPN*° 30, escrito en 1858 y publicado en *The New American Cyclopaedia*.

⁵⁶ Ver las notas de Pedro Scarón a la edición de *PyPN*° 30, en especial de la pág. 30 a la 75.

⁵⁷ Marx, “Bolívar y Ponte”, op. cit., pág. 85.

⁵⁸ Uribe Celis, C. *Bolívar y Marx, dos enfoques polémicos* (Colombia: Ediciones Tercer Mundo).

⁵⁹ Marx, “Bolívar y Ponte”, op. cit.

⁶⁰ Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, también NYDT 13/III/54. Sobre la “pasión del polemista” que predomina en la crítica de Marx a Napoleón III y la poca atención que tuvo para contra las transformaciones económicas que se operaron bajo esta forma de gobierno, ver Rubel, M. *Karl Marx devant le Bonapartisme*, citado en Aricó 1982 *Marx y América Latina* (México: Alianza Editorial).

Álvaro García Linera

La búsqueda del poder absoluto de Bolívar en sus intervenciones en Colombia (1821), Perú (1824) y Venezuela (1827); sus ambiciones militares y su propuesta de formar una república federal en todo el continente, claro está, con él como “libertador”⁶¹, fueron vista por Marx como manifestaciones de un esfuerzo por la total autonomización del poder ejecutivo estatal respecto de la sociedad y por tanto, no podía menos que ver en ello el camino del autoritarismo y del predominio burocrático estatal coronado por el terror militar. Bolívar representaba todo esto⁶².

Es curioso notar que en esta crítica a Bolívar, Marx no reparara en valorar el esfuerzo bolivariano por construir una estructura estatal casi continental, y se fijara sólo en criticar las tendencias despóticas de Bolívar. Pero, como ya hemos visto antes y lo vamos a ver ahora, lo uno y lo otro están ligados al planteamiento marxista de la vitalidad de la sociedad como fundamento de la construcción de la unidad nacional-estatal verdadera.

En la redacción del artículo en cuestión, existe pues una clara asociación entre el papel representado por Bolívar y el de Bonaparte en el Segundo Imperio Francés. La crítica al primero está atravesada por la crítica al segundo y la redacción del artículo sobre Bolívar debe ser también visto (aunque para nada únicamente), como fundado en los problemas concretos planteados al curso de la revolución europea por el dominio napoleónico, y como un arma de intervención crítica frente a esta realidad bonapartista francesa⁶³.

Pero así como en Francia la crítica al bonapartismo está ligada a otras posiciones de Marx sobre la sociedad francesa y dejan entrever nuevas apreciaciones sobre ella, la crítica a Bolívar está igualmente asociada a un conjunto de valoraciones y supuestos sobre la sociedad latinoamericana que, como en el primer caso, ayudan a entender el significado de Bolívar para Marx. A diferencia de Francia, este develamiento de los supuestos que subyacen es más difícil de

⁶¹ Marx, “Bolívar y Ponte”, op. cit.

⁶² En una carta a Engels, Marx defiende contra Danda, su editor, su presentación de Bolívar como el “canalla más cobarde, brutal y miserable”. Carta de Marx a Engels, 14/11/1858.

⁶³ Que la postura crítica de Marx contra Bolívar haya de ser coincidente, en las formas, con las asumidas por los liberales republicanos y los ideales expansionistas europeos que veían en Bolívar un autoritario, un cripto-monárquico y un obstáculo a la expansión europea, no debe hacernos olvidar que la posición de Marx está fundada en una concepción de la vitalidad de las sociedades y del rechazo a la autonomización estatal, que rebasa los estrechos marcos de valoración de la intelectualidad burguesa y que, de hecho, realiza la propia crítica radical de los fundamentos de esta última.

Marxismo y mundo agrario

aclarar por la propia particularidad de los textos de Marx de esta época. La tarea de la comprensión de los supuestos que anteceden o que se desprenden de las opiniones de Marx sobre Bolívar, y en general sobre América Latina en estos años, es por ello más una tarea de escudriñamiento en lo subyacente pero no escrito, en los silencios o rodeos a un tema que los presupone, en el rastreo de las raíces de tal o cual concepto que a la luz de las viejas implicaciones alumbraba sobre las nuevas, etcétera. Es pues una tarea compleja el intentar comprender la concepción de Marx sobre la sociedad latinoamericana en estos años. Aricó ha hecho notables esfuerzos en este camino, nosotros lo hemos de seguir críticamente en partes de su trayectoria como marco para intentar reconstruir el pensamiento de Marx en este terreno.

Aricó levanta dos tesis centrales para explicar la posición de Marx sobre América Latina, tanto en términos de su poca atención, como de su significado: en primer lugar, afirma que hay en Marx una recuperación de categorías hegelianas que, si no le ayudan necesariamente a entender la realidad latinoamericana, sí le permiten ubicarla en una concepción más global del desarrollo histórico⁶⁴; en segundo lugar y estrechamente ligado a lo primero, que Marx no llega a comprender la dinámica real de la lucha de clases.

De entrada Aricó nos coloca en un terreno pre-definido: que Marx ignoró nuestra realidad. La recuperación de una forma hegelizante de captar la realidad latinoamericana, ya sea como resultado de un conocimiento parcial o como arranque para él, dio lugar a un nuevo desconocimiento de la realidad latinoamericana en cuestión. En uno y en otro caso, y en su resultado, estamos en el terreno de la “equivocación”; en este caso de Marx, sus apreciaciones sobre Bolívar fueron por tanto erróneas, no logró captar la realidad, etcétera. Aricó nos coloca pues, ya de inicio, en el terreno de la “equivocación” a ser explicada. ¿Es realmente cierto esto? Creemos que no. El terreno en el que Aricó nos coloca no es ni el de la realidad ni el de las herramientas de Marx para comprender esta realidad, sino más bien el de la realidad que Aricó cree que es y de las herramientas que Aricó cree son las de Marx. Esto no quita que muchos de los aspectos en ambos casos tomados en cuenta por Aricó sean correctos, pero muchos otros se sustentan en la posición particular de Aricó que impregna su trabajo (y que

⁶⁴ Aricó, op. cit. Ver también Franco, Carlos 1986 “Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano”, en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: UNAM/Siglo XXI).

Álvaro García Linera

necesariamente tiene que ser diferenciada de la realidad concreta y de la concepción de Marx de esta realidad y de sus herramientas, etcétera). Establecer estas diferencias no significa en ningún momento ocultar los errores en Marx o el dejar de ver sus puntos ciegos, etc., pero de lo que se trata es de ver todo esto en medio del pensamiento crítico de Marx, que en su agudeza, aún hoy y a pesar de sus errores y parcialidades sigue alumbrando la comprensión de la realidad latinoamericana tremendamente conflictiva entre Estado y sociedad. Vayamos pues a los puntos que sustentan cada una de las tesis de Aricó, para hallar en ellas su solidez y reconstruir en esta labor una primera radiografía del pensamiento de Marx y de la realidad que enfrentó.

Para la primera de las tesis, Aricó intenta reconstruir los argumentos que llevan a Marx a apoyarse en categorías hegelianas como medio de la explicación de la realidad. Según él, Marx veía que un pueblo podía devenir nación a condición de que “exista una estructura económica-social que lo posibilite y una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso”; condiciones ambas que no las encuentra en América Latina, vista más bien como “un inmenso territorio vacío” cuyos pobladores autóctonos eran considerados como “tribus sumergidas aún en el estado natural del salvajismo y la incultura”, y cuya estructura social se basaba en la presencia “ordenadora y despótica de un poder rector”.

Vayamos punto por punto. En lo que respecta a la primera evaluación sobre los conceptos que según Aricó son necesarios para Marx para que un conglomerado social devenga nación, como lo hemos visto a los largo de todo nuestro estudio, son parciales. La existencia de “una estructura económica-social que lo posibilite” es un elemento necesario para Marx a condición de que abandonemos la ambigüedad con que la establece Aricó al referirse al “posibilite”. ¿Cuál es esta estructura que posibilita la construcción nacional en Marx? En el caso de Europa, ciertamente una estructura social en impulso creciente a su forma capitalista contemporánea. Pero no sólo ella, y aquí viene la capacidad de Marx que supo captar la realidad completa por encima de esquemas previos; él vio la posibilidad de constitución nacional aun a partir de estructuras económicas precapitalistas: el caso de Turquía, China o los pueblos eslavos del Imperio Otomano, en los que predominaba un régimen económico caracterizado en algunos casos por Marx como asiático; pero que poseían una gran vitalidad social para emprender en unos casos la reconstrucción de la autonomía nacional, o para su surgimiento en otros. Es cierto que en ambos intervienen consideraciones sobre las fuerzas sociales impulsoras o la existencia de una historia previa de auto-

Marxismo y mundo agrario

nomía nacional, etc., pero lo que importa acá es que Marx no se ciñe a una sola forma de la estructura social, la base para la constitución de la autonomía nacional. Seguidamente Aricó señala que para Marx la estructura social de los pueblos autóctonos estaba ubicada en el “estado natural del salvajismo y la incultura”. Pero esto más que una concepción de Marx en realidad es de Aricó, que le permite a la larga descartar la posibilidad de un esfuerzo colectivo de constitución nacional desde el sector social mayoritario. No olvidemos que Marx, casi al mismo tiempo que la redacción del artículo sobre Bolívar, ha redactado los *Grundrisse* donde se señala con claridad la similitud de formas de la comunidad hindú, es decir, fruto de un desarrollo social complejo que presenta ya un proceso de formación estatal descrito por Marx⁶⁵. Suponiendo, en el peor de los casos, que en la colonia Marx no haya visto ningún “desarrollo” de esta forma de comunidad, ni su disolución plena que necesariamente llevaría hacia formas fundadas en un mayor desarrollo de la individualidad, tenemos que Marx al menos presupone la existencia en gran parte del territorio latinoamericano de formas sociales similares a las de la India, esto es, a lugares donde Marx reconoció y apoyó la lucha por la autonomía nacional contra el colonialismo inglés surgidos como iniciativas sociales globales. Suponiendo que Marx no está tomando en cuenta estas formas sociales sentadas en la disolución de la comunidad, con un mayor desarrollo de la individualidad, de relaciones mercantiles y de autonomización del poder estatal, que con mayor razón hacen posible pensar en la existencia de fuerzas capaces de emprender la constitución nacional tal como los vio en la India, China o Turquía. La razón hay que buscarla en otra parte.

Aricó señala que otro aspecto integrante de la concepción de Marx en el terreno de la formación nacional, es la existencia de una fuerza social capaz de hegemonizar el proceso de devenir nación de un pueblo. Esto es cierto en parte. La existencia de una fuerza social comercial o artesanal en los pueblos eslavos, o burguesa en la India, son ciertamente condiciones que favorecen y colocan a ambos pueblos, a los ojos de Marx, en la constitución de naciones modernas en el sentido burgués. Pero en el caso de la China, por ejemplo, una fuerza social tan particularizada en sus fines democrático burgueses no existe; es el pueblo quien hace la guerra por encima de las parálisis de los mandarines y el gobierno central, y es en el proceso de guerra donde el pueblo mismo conquista su cohesión e

⁶⁵ Marx, K. “Formas que preceden a la producción capitalista”, en *Grundrisse*, *op. cit.*

Álvaro García Linera

identidad como nación; en el caso del Imperio Otomano es el gobierno quien, ante la agresión, condensa las energías de la masa para la defensa. En el caso de España, la nación, su defensa y su reconstrucción, al menos en un primer momento, están personificadas por el pueblo en general desplegando su vitalidad, y la elite progresista es sólo parte de él y sólo se diferencia como impulsora de la reconstrucción revolucionaria como nación burguesa. En todos estos casos, la fuerza decisiva de la construcción social como nación burguesa la desempeña la vitalidad de la masa, el pueblo en movimiento asentado, en numerosos casos, en relaciones precapitalistas. Existencia de fuerza social general empeñada en la formación nacional autónoma de la sociedad, como impulso interno de afirmación y de existencia. Esto es lo decisivo; en la característica de la masa en movimiento y como fuerza, su vitalidad, su espíritu nacional, etc., radican los otros componentes que Aricó no toma en cuenta, pero que para Marx son los decisivos en la formación nacional de los pueblos. Ahora, en tanto la presencia de este componente es decisivo para la formación nacional para Marx, es necesario ver cómo lo aborda o qué es lo que ve de él en América. No existe texto conocido de Marx que aborde este asunto, pero no es difícil suponer que él no lo halló al momento de fijarse en América. Y no por la posición “hegeliana”, sino porque en realidad esta energía de la masa no se dio como un movimiento generalizado (al menos en Sudamérica); estaba en gran parte ausente en los años considerados por la reflexión de Marx. Las grandes sublevaciones indígenas en las que se puede observar un esfuerzo totalizador, habían sucedido en el siglo XVIII y se puede decir que eran casi desconocidas para los historiadores; y no se puede afirmar que en los años de las guerras de independencia la presencia de las masas indígenas, aunque exceptuando casos particulares, haya sido unificada y haya tenido el alcance de una sublevación general; se hallaba fragmentada en unos casos a favor de los realistas, en otros de los independentistas y en la mayoría de los casos escéptica, contemplativa de una lucha que era vista como un enfrentamiento entre parientes por similares objetivos. Los ejércitos y las guerras asumían el papel decisivo por encima de las sociedades; y allá dónde ella asumía la iniciativa era parcial en relación al continente, y además, lo más probable es que haya sido desconocida para Marx, precisamente por su carácter aislado, como para poder haberse sumergido en ella.

Volviendo a los otros argumentos anotados por Aricó, como las diferencias étnicas o lingüísticas, la cultura de una cultura oral contrapuestas y el recuerdo de la unidad nacional prevista, él las ve ausentes en el terreno de las elites que

Marxismo y mundo agrario

condujeron el tránsito a la formación estatal autónoma. Pero esto nos da una razón más para sospechar de esta obra y esto tampoco es decisivo para afirmar o descartar la posibilidad de existencia de fuerza social para la formación nacional estatal en Marx. Su inexistencia en el ámbito en el que lo describe Aricó, no es suficiente argumento para pensar que Marx, a partir de ello, hubiera descartado (cosa que no hubiera sido errónea) la vitalidad real de las construcciones estatales de América. Aricó admite que estas “ausencias” en las elites impulsoras de la autonomía estatal en muchos casos estaban presentes como “historias paralelas y contradictorias del proceso de formación de los estados”; creemos entender, presentes al seno de las masas indígenas y por eso su carácter contradictorio y paralelo al de las elites criollas. ¿Por qué éstas no lograron prevalecer sobre las primeras? ¿Por qué no lograron estructurar grandes movimientos de lucha independentista? ¿O por qué Marx no los vio? ¿Por qué las elites criollas no se apoyaron en un gran movimiento de masas o por qué las masas indígenas no lograron representarse en los estados criollos o en otras elites expresivas de la potencia del movimiento? Éstas son preguntas cuyas respuestas ayudarían a comprender más el terreno de la comprensión de Marx sobre los impulsos ambiguos de la formación nacional en América, pues se centran en lo que siempre para él fue decisivo en este proceso: la constitución nacional estatal como acto social general.

No es el carácter de la estructura económica ni la ausencia del carácter nacional de las elites, sino esta ausencia de las energías vitales sociales en la construcción estatal nacional en América Latina es lo que lleva a Marx a ver en las formaciones “nacionales”, mejor, en los proyectos de ella, “meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional”, surgidas de una guerra que no fue “portadora de un vasto movimiento social de recomposición del viejo poder estatal capaz de contener la violencia plebeya”. En definitiva, la realidad latinoamericana se presenta a Marx, y en esto estamos plenamente de acuerdo con Aricó, como “una inexplicable multiplicación de estados extremadamente débiles manejados por restrictas oligarquías carentes de espíritu nacional o por los caudillos, por lo general militares...”⁶⁶. La realidad latinoamericana ante la ausencia de una vitalidad social, como organización nacional y como reforma, no puede ser más que una artificial construcción estatal autoritaria y Bolívar,

⁶⁶ Aricó, José *Marx en América Latina, op. cit.*, pp. 106-107.

Álvaro García Linera

una manifestación personificada de esta irracionalidad. Rechazo pues de Marx, a ver al estado como productor de la sociedad civil y la nación.

¿Fue correcta esta apreciación de Marx? Según Aricó no, pues eso le llevó, y así completa la argumentación de su primera tesis, a apoyarse en formas hegelizantes de apreciar la historia, que le impidieron la comprensión del movimiento real latinoamericano. Según Aricó, el rechazar este papel activo del estado, en el caso de América Latina, llevó a Marx a ver las construcciones locales existentes como “irracionalidad autoritaria” y a delegar al futuro la construcción de verdaderos estados y naciones, pues sus condiciones de producción no podían definirse en el presente⁶⁷. Así resulta, según Aricó, que la posición marxista de rechazo a la concepción hegeliana de asignar al Estado la capacidad productiva de sociedad y nación, llevó a Marx a hacer resurgir viejas posiciones hegelianas como la de los pueblos sin historia. Extraño marxismo éste que con su crítica radical de la concepción del estado hegeliano, acabe abrazando al final la concepción de la historia hegeliana. ¿No será más bien que la imagen del carácter arbitrario de las construcciones estatales y el dejar para el futuro el surgimiento de condiciones para la construcción nacional real, nada tiene que ver con el concepto hegeliano de “pueblos sin historia” y sea más bien la comprensión real del papel de la sociedad civil en la formación nacional estatal? En otras palabras, la concepción de Marx sobre los estados latinoamericanos como formaciones más aparentes, formales, sustentadas más por el arbitrio autoritario centralizado que por la condensación de iniciativa social general y por tanto, el carácter inacabado o mejor a realizarse, de la construcción nacional estatal como tarea del futuro, no es un desliz hegelizante de un momento (que no quita la incorporación de razonamientos de Hegel), sino un conjunto de valoraciones orgánicas al cuerpo teórico del marxismo que dan cuenta de la realidad nacional. ¿Y es que acaso la formación de los estados nacionales latinoamericanos no fue en realidad el resultado de la acción de unos “ejércitos sin patria” y de unas elites comerciales-burocráticas semi-monárquicas que más que crear, se limitaron a sostener la formación de estados como simple extensión formal de sus poderes y necesidades locales?

En su segunda tesis, surgida a partir de la primera, Aricó afirma que Marx no llegó a entender la realidad latinoamericana porque no vio (¡imagínense, no vio!) la necesidad de un fuerte poder centralizado que promoviera el progreso

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 100.

Marxismo y mundo agrario

económico de una nación geográficamente extendida pues las masas y su participación “eran vistas” con más capacidad destructiva que constructiva⁶⁸. El recurso al autoritarismo era “la única posibilidad” de organización de “una nación moderna”. “Hegel tenía razón y no Marx en cuanto al Estado como productor de la sociedad civil y la nación”, concluye Aricó, tomando partido por una forma de ver la realidad contraria a Marx. Pero ¿realmente Hegel tuvo razón? ¿Realmente el Estado podía producir la forma de la sociedad y la construcción de la nación? Dejando de lado lo que hubiera podido pasar si el proyecto bolivariano triunfaba en su momento, este terreno lo dejamos a la especulación; podemos ver sus posibilidades viendo lo que más se asemeja a él en el terreno de la construcción nacional a partir del estado, como Brasil, Colombia hasta el desmembramiento de Panamá, incluso la Argentina. En todos estos países y con más razón en los que se dieron grandes organizaciones sociales precolombinas como en Ecuador, Perú, Bolivia, México, etc., el proyecto de la construcción nacional y la reforma social ha sido un proyecto pendiente, resuelto recién en el siglo XX (y en algunos casos todavía no). El estado en más de cien años no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico, mucho menos de revolucionarla; los momentos cumbre de la organización social como nación y de reforma en cualquiera de estos países están ligados por el contrario a grandes movimientos de insurgencia de masas, de autoorganización de la sociedad frente al estado; fuera de ellas, y muy a pesar de los intentos desde arriba, la construcción de la nación y la reforma social no ha sido más que una ficción señorial, oligárquica y terrateniente. Y esto no puede ser justificado por la pequeñez del territorio ni por las fuerzas “progresistas” criollas que, unas más pronto que otras, llegaron a ocupar la administración estatal aun antes de finalizar el siglo XIX y sin embargo no fueron capaces de emprender la tarea de construcción social ni en sus pequeños parajes. ¿Faltó fuerzas a estas elites pasado ya el primer momento de fraccionamiento de la territorialidad deseada? Esto se podría afirmar si realmente no estaban comprometidos con la organización social del viejo régimen colonial. Pero en realidad, eran sus hijos legítimos, ¿qué intención profunda iban a tener en su reforma radical si eran los nuevos usufructuarios de los viejos privilegios? Ninguna, o en el mejor de los casos, pocas, tanto más dispuestos abandonarlas cuanto más grandes fueran los sacrificios y riesgos a emprender.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 133, 136, 137 y 138.

Álvaro García Linera

Éstas eran las condiciones reales de las elites criollas y el límite de la “nación” erigida por ellas. Su superación sólo podía venir de los que se oponían al régimen social vigente y a partir de ello de quienes depositaban sus intereses en ese movimiento de revolucionarización social, pues mientras no se asegure la posibilidad real de un mejor estatus social a los primeros, jamás se arriesgarán a perder el viejo. No hay pues revolucionarización social posible y la consiguiente construcción nacional desde el viejo estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación. Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado, como lo señala Marx en el caso de la monarquía absoluta en Europa⁶⁹, o de las mismas elites criollas de México, pero siempre como condensadoras de los impulsos de la sociedad. Lo que sí no pueden es reemplazarlos, y cuando lo intentan lo que resulta es una tragedia militarizada o una farsa organizada de unos cuantos representantes de la vieja sociedad. El Hegel de Aricó no tuvo pues razón, por cuanto el estado no pudo construir ni la nación, ni la sociedad, ni mucho menos la reforma de esta última. Para que esto sucediera en Latinoamérica tuvo que esperarse (y en algunos casos se sigue esperando) años y décadas desde la “independencia”, a que la sociedad emergiera de su letargo y su fuerza fuera contundente. Marx pues tuvo razón porque vio esto, porque descartó la construcción nacional estatal real y más aun la revolucionarización de la sociedad como obra estatal por encima de la sociedad. Marx tuvo razón porque el Estado-nación en tanto no se efectúe su construcción como acto social, como despliegue de energías de la sociedad civil en su conjunto, era y es una construcción autoritaria, irracional, formal. Marx tuvo razón porque la formación nacional y el estado reales sólo se dieron posteriormente a los intentos despóticos del estado y sus representantes particulares como Bolívar. La historia dio pues más razón a Marx en su pesimismo que a Aricó en su optimismo.

Que Marx haya agarrado con profunda lucidez este aspecto del movimiento de la materia social no oculta ni debe hacernos olvidar un aspecto señalado por Aricó que se refiere a la incomprensión de Marx de la dinámica real de la lucha de clases. Pero claro está, no en el significado que él le da, en términos del estado y de las elites criollas progresistas en sus intenciones y enfrentamientos, que no

⁶⁹ Marx, NYDT 9/IX/54. esta idea la volvemos a encontrar en 1858, “los gobiernos aparecen como condición del proceso histórico de disolución y como creadores de las condiciones para la existencia del capital”.

Marxismo y mundo agrario

superan de hecho en sus actos lo que Marx previó de ellas. La incomprensión de Marx va más en el terreno de las características de la sociedad civil que la reclama en la tarea de la construcción estatal y nacional. Éste es el “punto ciego de Marx”, si es que hubiera que encontrarle uno. No hizo, como en el caso de Turquía o la India, un análisis comprensivo de las características y fuerzas internas de la sociedad, de sus componentes y sus contradicciones, de su relación de las elites independentistas criollas con el estado. Marx no estudió a las masas indígenas, sus características y su movimiento; y aquí radica ciertamente la debilidad de las apreciaciones de Marx sobre América Latina, su “incomprensión”, etcétera.

La ausencia de grandes movimientos emancipatorios indígenas, al menos en Sudamérica, ciertamente condicionaron esta ausencia en Marx. La existencia de un poderoso movimiento social general en los años de independencia o inmediatamente después, como en la India, Turquía o China, ciertamente hubiera sacado luz con más fuerza la vitalidad, la potencialidad de la sociedad, la complejidad de sus contradicciones y hubiera empujado a Marx a fijar su atención en ese contenido, como en otros casos⁷⁰.

Marx, en los últimos años de su vida, volverá nuevamente a fijar su atención en el continente, pero ahora con nuevas preocupaciones, como las formas de propiedad antiguas, los efectos de la colonización, etcétera, dirigidas en gran parte precisamente a superar los vacíos en su comprensión de la historia y la sociedad latinoamericana.

⁷⁰ No es pues raro que en momentos de manifestación de esta vitalidad, como en el caso de la defensa de México contra la política anexionista de Estados Unidos en 1861 (Marx, “The Civil War in the United States”, en *Die Presse*, 25/XI/61) y contra la intervención anglo-francesa que invadió territorio mexicano en 1861 a 1867 (Marx “La intervención en México”, en *Die Presse*, 12/XI/61 y en *NYDT*, 23/XI/61; “El revoltijo mexicano”, en *NYDT*, 15/II/62; carta de Marx a Engels del 6/III/62), Marx tomara inmediatamente partido por ella y la viera como verdadero movimiento nacional y de reforma social. Es cierto que los argumentos usados en esta defensa en uno de los casos se basaran en la oposición a la expansión de territorios esclavistas y en otros a la defensa del “derecho de gentes” y el respeto de a “independencia exterior” de los gobiernos, etcétera. Pero no puede dejarse de lado que sobre estos argumentos esgrimidos subyacen los ya desarrollados en el caso de Asia sobre los resultados del dominio inglés en las colonias y, en especial, el de las capacidades de la sociedad agredida para salir en defensa de su autonomía como parte de un movimiento de reforma global.