

NARRATIVA COLONIAL Y NARRATIVA COMUNAL¹

A lo indígena le sucede con la sociedad oficial lo mismo que a la muerte con los aferrados a la vida: ambos son colocados como negación de cualquier existencia posible. Así como la vida es la permanente huida de la muerte, en nuestros países lo “social” es la perpetua prevención de lo “indio” en el ordenamiento público; el progreso es el exterminio del indio o su doma ciudadanizante; y aun aquí, convertido en semiproletariado nómada, cualquier atisbo de indianidad es objeto de renovadas pesquisas y aplazamientos sociales: la modernidad es el extático holocausto de la racionalidad indígena, aunque lo que la sustituya sea un vulgar remedo de las inalcanzables angustias del occidental industrial; la nacionalidad es la erradicación de las identidades colectivas irreductibles a la abstracción del Estado, en tanto que la diferencia es la folclorización paternalista de las distinciones civilizadoras.

Tan internalizada está esta horrorización del llamado mundo indígena, que hasta sus personificadores, cuando pueden, salen desfavoridos de allí en una búsqueda redimidora de la norma-

¹ Texto extraído de Álvaro García Linera, “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política”, en *Memoria de la XI Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), 1998.

tividad que los esclaviza. Lo indio es pues, para la racionalidad estatal, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la muerte del sentido histórico de lo válido.

Y, sin embargo, todo brota y vuelve ineludiblemente a él: la riqueza, el poder, el colonialismo, la república son distintos nombres dados a la confiscación de las facultades creadoras que emanan de los músculos y las mentes indias. En esta irresistibilidad productora radica la tragedia de su extorsión histórica, sistemáticamente renovada a título de catequización, de patria, de campesinización, de ciudadanía o multiétnización; en este sentido, se puede hablar del colonialismo como la enajenación fundamental del devenir de la sociedad contemporánea, en la medida en que anuncia la conversión de las potencias vitales del indio en fuerzas separadas, y luego ajenas, que se vuelven contra él para domesticarlo y someterlo. Curiosamente, los mal llamados proyectos “revolucionarios” del último siglo, lejos de oponerse a esta obra devastadora, han resultado ser sus secuaces, con una efectividad sorprendente.

EL NACIONALISMO DE ESTADO

Si bien es cierto que las *elites* coloniales, preservadas con la república, jamás abandonaron, y cuando pudieron lo llevaron a cabo, el íntimo deseo del exterminio físico de la población indígena, la prédica nacionalista ha sido la que mayores estragos ha provocado en la continuidad material y espiritual de las entidades colectivas indígenas.

Arropado en una extraordinaria predisposición popular antioligárquica, el Estado nacionalista cristalizó el proceso de delegación centralizada de soberanías públicas en manos de un equipo de funcionarios profesionales, que a la larga resultó el más exitoso de los últimos siglos. Para que funcionara esta sumisión, que cautiva ya no los cuerpos sino las almas de la gente, se precisaba algo mucho más poderoso que la fuerza compulsiva capaz de saciar el hambre de tierra, provocada por el monopolio hacendal, y algo mucho más persuasivo que el control de recursos

monetarios susceptibles de corromper las fidelidades populares a favor de un Estado pródigo; se requería, por sobre todo, la uniformización del sentido popular de totalidad social imaginada, imprescindible para la reproducción material y simbólica, que es la que habilita la posibilidad de una abdicación generalizada de las prerrogativas públicas en manos de una asociación de especialistas permanentes. Y qué mejor para esta *taylorización* del espíritu social que la igualación compulsiva a través de la propiedad privada, la ley, la escolarización universal, el servicio militar y las restantes tecnologías de ciudadanía estatalizada, que precisamente comenzaron a funcionar una vez dispersado el humo de la insurrección de abril.

Con la construcción del individuo abstracto o sindicalizado como modos de existencia ciudadana estatalmente reconocidos, el Estado, más que emblematizar la nación, aparecerá como la nacionalización misma de la población, capturada por los límites territoriales de su influjo. Todo lo que se opone a este achataamiento homogeneizador, será catalogado paralelamente como apátrida, comunista, subversor, salvaje.

El régimen tributario del Estado colonial quedará así desdoblado en registro cultural y moral, que debe ser ofrendado diariamente en el altar de una burocracia escolar, militar, legislativa e informativa que patrulla la conciencia del flamante ciudadano. De México a Argentina, de Brasil a Colombia, de Cuba a Bolivia, el llamado Estado Nacional ha representado la producción en serie de este anónimo espécimen social llamado ciudadano civilizado, poseedor de ambiciones similares y penurias comunes. Su auténtica personalidad es el Estado, peor aún, el nombre del Estado que lo distingue en los mapas o el volumen de escurridizos beneficios que la membresía estatal permite ostentar ante las repúblicas vecinas más desdichadas.

En todos los casos, la nación-del-Estado, afanosamente perseguida por las elites mercantiles en el último siglo, ha consolidado el intento más sistemático y feroz de extirpación de las identidades sociales indígenas. Junto al disciplinamiento político-cultural, llamado a “incorporar” en la “nación” y en la “cultura” a sujetos

supuestamente “carentes” de ellas, el mercado, el dinero y el asalariamiento duradero han sido propuestos como métodos para arrancar al indio de un supuesto primitivismo petrificado en la comunidad agraria. La nación, propugnada por audaces profesionales urbanos, no ha sido entonces otra cosa que la coartada de la forzada descomunitarización de las poblaciones urbanas y suburbanas, y su encapsulamiento pasivo en una comunidad abstracta, distinguida por la falsa igualación de derechos públicos de personas económica, cultural e históricamente diferenciadas profundamente.

Este proyecto de decapitación de realidades sociales con distinto contenido étnico-cultural, productivo-organizativo, en la mayoría de los países ha culminado, o no falta mucho para lograrlo; mientras renuevan ímpetus para esta moderna cruzada, los “nacionalistas revolucionarios”, de viejo y nuevo cuño, exhiben a los reductos indígenas como peculiaridades antropológicas a donde ir a verter las inclinaciones filantrópicas o turísticas de los componentes más sensibles de la “sociedad nacional”.

Sin embargo, hay países donde este arrasamiento social inconcluso en su resolución es deliberadamente reproducido en ése, su estado de suspensión. Mas esto no se debe sólo a lo que algunas corrientes de pensamiento han calificado como inexpugnable resistencia de las agrupaciones llamadas “indígenas”, y a un reprochable miserabilísimo estratégico de las élites gobernantes; ciertamente esta desestructuración a medias de la identidad material “indígena” tiene que ver con la densidad preservada de las formas comunales, con la falacia del proyecto homogeneizador del Estado, pero también, y ésta es una de las paradojas de la resistencia simplemente local al expolio colonial, porque es en la simultaneidad jerarquizada de distintas formas productivas y organizativas que el régimen del capital comercial, industrial y financiero puede supeditar formalmente a un conjunto abundante de tecnologías, de fidelidades culturales, de capacidades productivas no capitalistas, al proceso de monetarización forzada y a la posterior valorización del capital social considerado en su conjunto, sin que para ello medie la necesidad de grandes

inversiones. Paradójicamente, se trata de un circuito de monetización y capitalización, también implementado activamente por los propios estratos subalternos urbano-rurales, que reproducen entre sí, unos contra otros, los mecanismos de extorsión que soportan de las elites gobernantes, incrementando aún más su vulnerabilidad respecto a ellas.

El cuentapropismo, la migración intermitente a empleos precarios, la creciente mercantilización de los recursos familiar-comunales, que se deprimen sin extinguirse, son las tortuosas rutas a través de las cuales se despliega este modo de expropiación indirecta del trabajo indígena. La conversión de estas antiguas formas de acumulación del capital en programa explícito de “modernización” es lo que, en términos del consumo de la capacidad de trabajo, se ha venido a llamar neoliberalismo. Los multiculturalismos y multietnicismos con los que hoy barnizan su retórica las criaturas del nacionalismo de Estado, lejos de superar la serialización nacionalista, vienen a resarcir sus frustraciones, ya que la “tolerancia cultural” que se invoca es simplemente la legitimación discursiva del neototalitarismo del capital, que se nutre del retorcimiento suspendido de racionalidades comunales fragmentadas, parcialmente reconstituidas, y para las que las diferenciaciones culturales y políticas deliberadamente fomentadas por el Estado vienen a cohesionar los ritmos escalonados e intermitentemente congelados de la subsunción productiva al capital.

EL SOCIALISMO DE ESTADO

Si el “nacionalismo revolucionario” se presentó como la conciencia burocrática del Estado, el izquierdismo con ínfulas de marxista lo hizo como teologización de la razón estatal.

Con notables excepciones, abruptamente censuradas, la *vulgata* marxista se presentó en el continente como grosera apología gubernamental. La crítica radical e implacable de lo existente, inmanente a un marxismo serio, fue sustituida desde los años treinta por sacralizaciones de un “partido” y un Estado paranoico, que se creían portadores de un designio ineluctable del curso histórico.

Mientras el primero creía preservar, en la avidez confabuladora de sus miembros, la conciencia emancipada de la sociedad, y sus consignas profetizaban el advenimiento del nuevo mundo, el segundo encarnaba la eficacia actuante de la revelación. El todopoderoso Estado, cuya omnipresencia en todos los rincones de la sociedad sería la consumación de la revolución salvadora, tenía en esos partidos a sus clérigos, encargados de anunciar y conducir la nueva sociedad. La fe secularizada en el programa dividió el mundo en fieles y pecadores, estos últimos susceptibles de conversión a través del culto parroquial de la proclamada militancia.

Esta política ejercida como credo monástico no podía menos que converger en la divinización de las jerarquías ventrílocuas que se atribuían la palabra y el mandato de la gente, en este caso, del proletariado y del pueblo. ¿Que hay que dar pan a los hambrientos? ¿Que hay que dar agua a los sedientos? ¿Que hay que curar a los enfermos? ¿Que hay que dar trabajo a los desocupados? ¿Que hay que dar tierra a los desposeídos? ¿Que hay que liberar a los oprimidos? Por supuesto, responden. Y quién más propicio para tan noble tarea que el supuesto “Estado socialista”, que sabe lo que la chusma de hambrientos inconscientes necesita.

Pero si hay que *dar* de comer, de beber, de trabajar, primero los apóstoles de esta empresa han de tener los panes que se han de repartir y el vino que se ha de dividir. El Estado nacional popular, “obrero” o como quiera llamársele, pero Estado al fin, precisamente ha de ser la ocupación centralizada de las riquezas en manos de una autotitulada vanguardia benevolente, que ha de dar a todos en nombre de todos. Así, si antes era tras la nación que se agazapaba el pequeño capital local, ahora es el fantasma de una revolución tras de la que se halla emboscada otra angustia particular del burócrata convicto, que quiere encumbrar su interés privado como interés colectivo.

¿Y es que acaso la estatalización de la producción, de la riqueza, de la vida, que tanto añora el pensamiento izquierdizante trastoca lo que nacionalistas, republicanos y realistas han implantado siglo tras siglo? Para nada. Simplemente elevan a grado superior lo que sus antecesores han inaugurado. El clásico mercado laboral

del capitalismo de libre competencia, en el Capitalismo de Estado Absoluto, impostoramente llamado “socialismo” (por ejemplo, la ex Unión Soviética) es metamorfoseado en sobreacumulación de obreros en oficios irrelevantes, que compiten entre sí frente a los directores de empresa nombrados burocráticamente por el “partido”; la equivalencia de la fuerza de trabajo a un *quantum* de trabajo abstracto cosificado de la sociedad de mercado tiene en el Estado Propietario a su difusor, que se yergue como equivalente general simbólico de la abstracción de los distintos trabajos concretos. La tiranía patronal en el proceso de trabajo de la “libre empresa”, en el capitalismo de Estado, es sustituida por el despotismo funcionario, que replica las exigencias empresariales en el trabajador directo; la competencia entre las empresas tiene en este supuesto “socialismo” la forma de competencia de ramas de producción en la asignación de recursos materiales y humanos, mientras que la propiedad estatal, en vez de hacer desaparecer los mandos jerárquicos y el uso de las tecnologías como medios de explotación y descalificación de las autonomías obreras en la producción, las intensifica y unifica como patrimonio de los organismos burocráticos de la planificación.

La estatalización de la sociedad, en la que un tipo de izquierda se ha regodeado durante el último siglo, en los hechos ha reemplazado la valorización del valor en cuanto intención personal de empresarios-propietarios por el mismo proyecto, pero ahora encauzada como estrategia centralizada de jerarcas públicos. El mentado “socialismo” al que convocaban, en realidad solamente encubría un capitalismo de Estado y un correlato político que, precisamente, idolatraba al Estado y a cualquier práctica que lo venerara. La política, desde entonces y hasta ahora, ha quedado deformada como querrela evangélica, en la que puñados de funcionarios se disputan el derecho a los cargos públicos.

Tenemos así que, mientras para los funcionarios en ejercicio hacer política es rotar en ministerios, ocupar oficinas gubernamentales y hacerse elegir en las diputaciones; para los protofuncionarios, que se llaman de izquierda mientras están en la sala de espera, la política es la ocupación de direcciones sindicales,

centros de estudiantes y, si se puede, alguna concejalía o al menos una organización no gubernamental (ONG) para desde ahí “lanzar línea”.

La diferencia entre ellos es sólo de grado; todos por igual exhiben inescrupulosamente una obsesión por la suplantación de la plebe, por la representación perennizada, por la reificación de la jerarquía. Aquí la política es el usufructo de la sumisión voluntaria de las personas hacia las jerarquías institucionalizadas que acaparan el mandar, el decir público, el gobernar. No es casualidad que esta mal llamada izquierda que rinde culto al Estado haya propugnado obstinadamente la abstracción mercantil de los individuos como modo de volverlos prisioneros de la representación general en el Estado o desertificación del mundo indígena en cuanto portador de distintos modos de unificación social.

Para que la cohesión de las personas se dé por medio de la igualdad abstracta del ciudadano, el capital, con la mercantilización mayoritaria de las actividades productivas e inventivas de la gente, y el Estado, con el disciplinamiento cívico, deben derogar la sustancia de otros modos de identidad grupal reproductiva, fundadas en las facultades más sensibles, míticas y comunitarias de las personas; sólo en ese momento, la capitulación de las voluntades individuales en el abismo de una voluntad general autonomizada adquirirá una realidad tecnológica autofundada. Precisamente, la obtención de dicho objetivo ha sido el programa agrario, y desde hace poco “étnico-cultural”, del izquierdismo, ya sea en sus vertientes más radicales o reformistas. La campesinización, obrerización y colectivización ofertadas, no sólo reflejaron esa enfermiza propensión a convertir en ley natural lo que en otras partes del mundo fue una excepcional contingencia histórica, sino que, por sobre todo, testificaron una aversión inocultable hacia unas extrañas racionalidades comunales que los desconocen a ellos como regidores absolutos de los poderes públicos.

Con la excepción de José Carlos Mariátegui en Perú, que vio a la comunidad como fuerza cooperativa, pero no como tecnología de interunificación política a gran escala; de Jorge Ovando Sáenz, que imaginó en la autonomía indígena una forma más expedita

de la ciudadanización estatalizable, mas no germen de unificación social al margen del Estado y el capital; y de René Zavaleta, que dio cuenta de la constitución de una intersubjetividad nacional indígena por fuera de la subsunción real, aunque de porvenir desdichado frente a la expansión del régimen del valor-mercantil; el tenue pensamiento socialista se presentó como la avanzada más compacta de la uniformización indígena, si bien ya no sobre la base del molde mestizo-votante del nacionalismo, sí del asalariamiento cuartelero que complementaba al primero.

La mirada condescendiente, que de rato en rato el izquierdismo regalaba a los movimientos indígenas, nunca estuvo exenta del afán clientelista copiado de los nacionalistas, además de estar marcada por un gracioso paternalismo, similar al de los ejércitos bolivarianos en camino a las ciudades liberadas: si ellos tuvieron a la indiada como *quépiris*² de sus alimentos y decoración paisajista a la vereda de los caminos, el vanguardismo los requería para hacerse alzar en hombros en su entrada triunfal al palacio quemado.

El gamonalismo de la izquierda no es pues un adjetivo, sino un contenido implícito en ese afán irrefrenable por atribuirse la tutoría de indios y obreros, de quienes siempre ha dudado que tengan conciencia revolucionaria, así como sus antecesores españoles también dudaron que los indios tuvieran alma. A pesar del tiempo, este prejuicio colonial no se ha extinguido, ni en la resaca izquierdista después del derrumbe del Muro de Berlín. Toda la charlatanería sobre los “pueblos originarios”, con la que quieren remozar las decadentes letanías estatalizantes, se rinde ante la exigencia imperativa de un padrino “boliviano” sobre las nacioncitas de segunda clase a quienes se les regalarán dosificadamente autonomías controladas que no pondrán en entredicho la “unidad nacional”. La cultura y los nichos “indígenas” son reconocidos en cuanto ese reconocimiento permite la manipulación de símbolos susceptibles de encapsular votos electorales. En definitiva, las variantes aún más indigenistas del socialismo

² Porteadores de carga que toman su denominación del bulto que llevaban a la espalda (*N. del E.*).

de Estado pueden ser vistas como racionalización de las estructuras políticas y mentales engendradas por la colonización o, si se prefiere, como renovada neutralización de los reclamos indígenas manifestados en las décadas recientes.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA

De Katari a los Willcas del siglo XIX; de la república del Qullasuyu a los rebeldes de Ayopaya de 1949; del apedreamiento a Barrientos en Omasuyus al bloqueo de caminos de 1979; de los comités de autodefensa en el Chapare a la última avalancha comunal aimara de septiembre hay un fondo común, que comprime épocas y lugares para destacar el significado concreto cambiante, pero también persistente e irreductible, de lo que se ha acordado llamar “lo indígena”.

Que la mayoría de estos movimientos sociales, que pusieron en jaque los cimientos del *orden colonial y republicano del Estado*, no hayan recurrido a la narración escrita para validar la radicalidad de sus objetivos nos enfrenta al hecho de que las auténticas insurgencias comunales y plebeyas no requieren indispensablemente del texto escrito para surgir y plantear de manera cristalina sus propuestas subversoras del orden social vigente, más aún cuando se trata de la explicitación de un programa de renovación social que, en vez de venir de la mano de una minoría virtuosa, lo hace de poblaciones ágrafas, que han diseñado otros medios más elocuentes de comunicación, como la palabra, la rebelión de facto, el tejido, el ritual, el sacrificio, la escenificación simbólica y el lenguaje de los hechos. Esto, sin embargo, no elude que la palabra escrita pueda ser parte de los medios de difusión de los proyectos sociales como, por ejemplo, cuando Julián Apaza convoca a las comunidades de Tiquina a sumarse a la rebelión a través de la lectura de una carta, o que la reflexión conservada en papel pueda coadyuvar a reavivar los fuegos de la memoria práctica, como sucedió con los textos indianistas de los años setenta, que alentaron a una oleada dirigente a entender, a precisar el sig-

nificado profundo de la disidencia indígena Aimara-Quechua revitalizada desde esos años.

Así como la carencia de narración escrita no es obstáculo para referirnos a la existencia de un programa de acción histórica alternativa al predominante, la sola interpelación al Estado a través de una acción social tampoco es suficiente para hablar de la emergencia de una propuesta de superación del ordenamiento vigente. Por ejemplo, la marcha de los indígenas del oriente en 1992, que impugnó la normatividad estatal con la sacrificada caminata, lo que le reclamó al Estado no fue su presencia, sino su ausencia, en una porción de la población y el territorio que forma parte del espacio de irradiación del poder estatal. Lo que ellos vinieron a plantear fue el litigio de una economía de derechos y concesiones para su incorporación a una identidad nacional que los había olvidado. Su trascendencia radica en que ellos asumían el protagonismo de su inconclusión gradual en el Estado; su limitación venía, en cambio, de la voluntaria abdicación de su autonomía en el altar de la jurisdicción estatal y de la imaginada superioridad imparable de la economía mercantil.

En cambio, el movimiento indígena aimara-quechua, en la ambigüedad que caracteriza a toda acción autónoma de los subalternos, junto con la demanda de ser incluidos en la ciudadanía oficial y en los derechos reconocibles por el Estado, interminablemente ha venido desplegando un conjunto de disposiciones propositivas que no le piden nada a nadie; que postulan lo que *se es* como lo que *se debe ser*, al margen y por encima de lo que la sociedad oficial dominante pretende que se sea. De ahí que no sea raro que la indulgente concesión de “territorios étnicos” no se acerque ni por asomo a los lugares donde habitan los portadores de esta pulsación autodeterminativa.

El indianismo-katarismo —en sus distintas variantes políticas, culturales, académicas, festivas, armadas, electorales y sindicales, aunque a veces a un nivel de élites ilustradas, pero vinculadas directamente a los cauces de las pasiones comunales— de un modo u otro ha reflejado la tensión de estas tendencias inclusionistas y rupturistas anidadas en la cotidianidad de la multitud indígena.

Sin embargo, parecería que con el tiempo estas fuerzas tendieran a polarizarse, no en cuanto a la composición poblacional que se desliza por una u otra opción, sino en términos de las modalidades organizativas para poder llevarlas a cabo.

Y es que mientras antes el peticionismo y la demanda inclusiva en el ámbito ciudadano venían encabezados por elites indígenas fuertemente vinculadas a organizaciones comunales y sindicales, que formaban parte de la identidad que se deseaba integrar en la configuración estatal, en gesto de auténtica democratización de los poderes públicos, ahora resulta que la posibilidad de cualquier tipo de integración indígena viene bajo el sello de la obediencia silenciosa, de la atomización individualizada refrendada y el abandono cultural verificado previamente. Claro, ahora hay municipios seccionales que supuestamente descentralizan la “política” al área rural, pero para ser practicada por intermediación de la forma clientelista de partidos legales, que han devenido la única ruta reconocida de ciudadanización o ejercicio de derechos públicos locales y nacionales, en oposición a la forma comunidad y la forma asamblea; hay comités de vigilancia cantonales, pero sólo para cristalizar la necesidad de fiscalización social en un impotente veedor del dispendio de una cofradía de *mistis*³ que hacen *pasanaku*⁴ con las concejalías; las diputaciones uninominales, a su vez, escamotean la demanda de la participación directa de las comunidades en la formación y el control de un poder político que machaconamente afirma que reposa en la voluntad de todos.

Así, recientemente, se ha consolidado la incorporación a una ciudadanía oficial, a través de nuevas tecnologías que mutilan la politicidad comunal, con lo que alguna vez las corrientes más pactistas del indianismo-katarismo pretendieron entrar al espacio público. Simultáneamente, se ha incorporado a una buena parte de estas élites nativas, que no han dudado un solo instante en sumarse “democráticamente” a los mecanismos inquisitoria-

³ Mestizos (N. del E.).

⁴ Préstamo temporal de dinero a partir de lazos y afinidades familiares o sociales (N. del E.).

les del Estado, encargados de las modernas domesticaciones culturales. En su mayoría, el encendido discurso etnicista de otros años hoy se postra sumisamente en los despachos ministeriales y las ofertas electorales.

Con todo, esta intempestiva conversión de indianistas en indigenistas de escritorio, de kataristas en oficinistas, de *kuracas*⁵ comunales en caciques coloniales, en vez de solucionar el problema fundamental de la construcción de una ciudadanía igualada, lo ha ahondado más, pues los mediadores de este pedido, quienes serían capaces de traducir a los códigos políticos del Estado las exigencias colectivas indígenas, ya no están ahí, han sido corrompidos y arrastrados al estrecho carro de los excluyentes.

¿Cómo mantener entonces en pie esta reivindicación, cuando sus ideólogos andan justificando decretos y represiones neocoloniales o han sido silenciados por la coima ministerial? No es pues una excepción volátil el hecho de que, en medio de la tolerancia pasiva a las coacciones estatales, los puntuales brotes de impugnación de las arbitrariedades gubernamentales sean llamativamente beligerantes, rupturistas, abiertamente transgresores de la regularidad hasta aquí soportada. Ya sean las comunidades quechua-hablantes del Norte, Potosí y Sucre mediante bloqueos, o los aimaras del altiplano, a través de la ocupación de carreteras y de la ciudad de La Paz, hay en esas acciones un gesto común de sutil, pero tendencialmente creciente, irreconciliabilidad con el Estado, con el mundo urbano que los desprecia y con el poder *q'ara*. Se trata de una irreconciliabilidad potencialmente trágica en el futuro, de seguir las cosas tal como están. De hecho, si algún sentido tiene ahora hablar de un movimiento indígena desde Chiapas, Guatemala, Ayacucho y la zona andina de Bolivia, es precisamente por la impronta social revelada en los momentos de muchedúmbrico exceso indígena-comunal frente a los poderes dominantes.

⁵ Máximas autoridades comunitarias de las regiones quechua hablantes (N. del E.).

COMUNIDAD Y REBELIÓN

Referirnos a un movimiento indígena, a sus propuestas, exige pues ir más allá de los sórdidos acomodamientos urbanos de ciertos estratos dirigentes. Incluso, requiere ir más allá de la pálida traducción escrita con la que los cronistas modernos intentan retratar el sentido propositivo de lo indígena: aquí incluyo tanto a los historiadores de origen nativo, como a las publicaciones indianistas.

Es necesario comprender las vehemencias programáticas de la asociación comunal, diariamente reinventada, y el lenguaje terrible de la acción común. Ciertamente, esta ruta que proponemos es una opción que podemos llamar “metodológica”, que busca hablar de la exuberancia de las propuestas enunciadas por el “movimiento indígena”, no en las argucias discursivas de lo dicho y lo escrito, sino en el carácter inquebrantable de lo hecho directamente, sin más mediación que el compromiso de la voluntad actuante. Postulamos entonces a la comunidad y a sus rebeliones como fundamento esclarecedor de lo llamado “indígena”.

Porque, ¿qué es lo que hoy nos permite referirnos a lo “indígena”, como provisional categoría social de inocultable consecuencia política y expositiva, si no es la comunidad “realmente existente”? Es la vigencia de la comunidad, en resistencia y retirada simultánea, lo que define a lo “indígena” en sus potencias y en sus debilidades; incluso, el hecho de que lo indígena no sea solamente un asunto rural, sino que también abarque los diferentes anillos concéntricos de las zonas urbanas y sus oficios, encuentra su explicación en la fuerza expansiva de la comunidad agraria, en la capacidad de reconstruirse parcialmente en otros campos sociales. Igualmente, hay un “problema indígena” para el Estado, allá donde existen trazos de comunidad; sin la comunidad, lo indígena deviene un asunto de marginalidad suburbana o reclamo campesino.

¿Y qué es entonces esa comunidad capaz de engendrar un movimiento social del ímpetu que todos conocemos? Independientemente de las precisiones sociológicas y la abundancia de va-

riaciones locales, es una forma de socialización entre las personas y de la naturaleza; es tanto una forma social de producir la riqueza como de conceptualizarla, una manera de representar los bienes materiales como de consumirlos, una tecnología productiva como una religiosidad, una forma de lo individual confrontado a lo común, un modo de mercantilizar lo producido, pero también de supeditarlo a la satisfacción de usos personales consuntivos, una ética y una forma de politizar la vida, un modo de explicar el mundo; en definitiva, una manera básica de humanización, de reproducción social distinta y, en aspectos relevantes, antitética para el modo de socialización emanado por el régimen del capital; pero a la vez, y esto no hay que eludirlo, de socialización fragmentada, subyugada por poderes externos e internos, que la ubican como palpable realidad subordinada. La comunidad personifica una contradictoria racionalidad, diferente a la del valor mercantil, pero subsumida formalmente por ella desde hace siglos, lo que significa que, en su autonomía primigenia respecto al capital y centrada en el orden técnico procesal del trabajo inmediato, se halla sistemáticamente deformada, retorcida y readecuada por los requerimientos acumulativos, primero del capital comercial y luego del industrial.

La historia de la comunidad, de sus condiciones de cambios, no hay duda, es el cuerpo unificado de esta descarada guerra entre dos lógicas civilizadoras y la persistencia de los propios comunarios de sostener el curso de esa conflagración. De aquí que sea imposible entender el cauce de mayor protagonismo de las luchas “indígenas” al margen de las campañas de exacción económica y política lanzadas por el Estado contra las comunidades dispersas.

La comunidad, por tanto, lleva el sello de la subalternidad a la que ha sido arrinconada y de la que no ha podido sustraerse hasta ahora. De igual manera, los distintos tipos de unificación intracomunal, ya sean en la forma de resistencia a las imposiciones estatales o de demanda por sus exclusiones, cargan el efecto de esta supeditación colonial que, paradójicamente, es renovada por la resistencia y la demanda. El movimiento de caciques apoderados de las primeras décadas del siglo XX, o de las nuevas leyes

agrarias desde 1984, muestran que hay interpelaciones al Estado que son al mismo tiempo su convalidación como tal, esto es, con derecho a decidir sobre el destino de todos, pero atendiendo los reclamos que sus gobernados le piden tomar en cuenta. En este caso, la conminatoria es una radicalización extrema de la obediencia aceptada. Ya sea como temores avivados, autodesprecios practicados, faccionalismos y localismos, las supeditaciones consentidas e interiorizadas condicionan los actos de resistencia comunal contra los gobernantes y, hasta cierto punto, no es extraño que personalidades destacadas en estas luchas prefieran, de un momento a otro, descargar contra los suyos los padecimientos hasta aquí soportados, convirtiéndose en cómplices conscientes de los abusos estatales. La fuerza de la subalternación es tan contundente, que incluso está interiorizada en las estructuras reproductivas e imaginativas de las entidades familiares de las comunidades, por lo que la superación de esta subalternidad es tanto una cuestión de transgresión moral como de revolucionarización productiva.

Esto es precisamente la rebelión. Es en ella que se cumple la sentencia catastrofista de Guamán Poma y de Hegel respecto al “mundo al revés”. En la rebelión comunal, todo el pasado se concentra activamente en el presente; pero a diferencia de las épocas de quietud, donde el pasado subalterno se proyecta como presente subalternado, ahora es la acumulación del pasado insumiso el que se concentra en el presente para derrocar la mansedumbre pasada. Es pues un momento de ruptura fulminante contra todos los anteriores principios de comportamiento sumiso, incluidos los que han perdurado en el interior de la unidad familiar. El porvenir aparece al fin como insólita invención de una voluntad común que huye descaradamente de todas las rutas prescritas, reconociéndose en esta audacia como soberana constructora de sí misma. Este contenido reconstructivo e inventivo de comunidad, a cargo de los hombres y mujeres de las comunidades participantes de la rebelión, es lo que queremos ahora reivindicar como “texto” en el cual ir a descubrir el programa social verificable de los movimientos indígenas.

Sólo cuando la comunidad sale en rebelión, es capaz de derogar de facto la fragmentación en la que hasta hoy ha sido condenada a languidecer, y rehabilita los parámetros comunales de la vida cotidiana como punto de partida expansivo de un nuevo orden social autónomo. Esto significa que es en estos momentos que el mundo comunal-indígena se desea a sí mismo como origen y finalidad de todo poder, de toda identidad y todo porvenir que le compete; sus actos son la enunciación tácita de un orden social que no reconoce ningún tipo de autoridad ajena o exterior que la propia *autodeterminación en marcha*. Que esta manera protagónica de construir el porvenir común reivindique a la vez una figura social-natural distinta de la reproducción social (autodeterminación nacional-indígena), o transite por la refundación de la existencia en coalición pactada con la plebe urbana (lo nacional-popular), nos exige indagar sobre las distintas formas de la constitución nacional de las sociedades. Respecto a estas opciones, el moderno Estado nacional es apenas una particularidad suplantadora y tiránica de estas energías.

Con la rebelión, así como con la forma comunal de producir, la comunidad deja de ser catalogada como una reliquia de épocas remotas, y se relanza como basamento racional de una forma superior de producir autónomamente la vida en común, la política de la comunidad deja de ser un aditivo “étnico” con el cual edulcorar localmente el predominio de la democracia liberal, y se muestra como posibilidad de rebasamiento de todo régimen de Estado.

Claro, la comunidad insubordinada, más que el ejercicio de una democracia directa, que podría complementar la democracia representativa, como arguye cierto izquierdismo frustrado, lo que efectivamente postula es la supresión de todo modo de delegación de poderes en manos de especialistas institucionalizados. El aporte de la comunidad a las prácticas políticas no es tanto la democracia directa, ni tampoco se contrapone irremediabilmente a la democracia representativa; aunque es cierto que la primera es consustancial a las prácticas comunales, la segunda le permite en ocasiones coordinar criterios a una escala territorial y pobla-

cional más amplia. La auténtica contribución de la comunidad en rebelión es la verificable reapropiación, por parte de la gente comunalmente organizada, de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legítima anteriormente delegada en manos de funcionarios y especialistas.

Cuando la comunidad se rebela, está disolviendo el tiempo de retar al Estado en la práctica de los acontecimientos de la rebelión. En primer lugar, recupera para sí el uso legítimo de la violencia pública, hasta aquí monopolizada por los cuerpos represivos del Estado. Ahora, en cambio, la fuerza emerge como una plebiscitaria voluntad colectiva practicada por todos los que lo decidan, con las mismas comunidades, las que insurgen como órganos simultáneamente deliberativos y ejecutivos, pues hacen uso de la fuerza armada, si es que la necesitan, simplemente como una de las actividades ético-pedagógicas del cumplimiento de sus decisiones acordadas. El efecto de coerción, bajo esta nueva forma social de aplicarlo, ya no es una imposición arbitraria aplicada a otros; simplemente es una protección de los acuerdos adoptados emprendida por la multitud comunal como un todo actuante.

Sin duda, la legalidad queda trastocada de cuajo. El juez, el tribunal, los códigos y todas las tecnologías institucionales, que posibilitan el acaparamiento del sentido social de justicia por un *staff* de cuadros corporativos al servicio del Estado, son derrocados como portadores de legalidad reconocible. En sustitución, la ley es la decisión colectiva del tumulto y las normas morales que guían su aplicabilidad fluyen como recomendaciones propagadas por las personas más prestigiosas, que carecen de autoridad institucional alguna.

En este desafío ritualizado a los poderes disciplinarios, la voluntad comunal insurrecta, encumbrada a través de antiguas señas que acarician la memoria imaginada de antiguos derechos, es ejercida como soberano fundamento de todo poder. Estamos por tanto ante una nueva forma de sensación y producción del poder social, en la que la gente aparece como consciente sujeto creador de su destino, por muy trágico que éste pueda ser; en tanto que el viejo poder, enajenado como Estado, retorna a la fuente de

donde se autonomizó: las personas sencillas, de carne y hueso, los creadores del mundo y de la riqueza, que se reasumen como los verdaderamente poderosos. La desenajenación del poder político y económico, moral y espiritual, es por ello la gran enseñanza legada por las contemporáneas revueltas indígenas continentales de estos últimos años.

El movimiento indígena, si alguna característica notable tiene, si alguna enseñanza y reto hay en los acontecimientos de Chiapas, del altiplano aimara, del Chapare, es esta reinención de la política como reabsorción por las mismísimas comunidades de todos los poderes públicos. Practicar así la política constituye un golpe mortal al Estado del Capital y a todos sus cachorros, que bajo distintas ideologías, se profesionalizan para acceder a su administración. Paralelamente, es una invitación a una razón política que no delega a nadie la voluntad de hacer y decidir el destino propio; y, por el contrario, exige la autodeterminación común en todos los terrenos de la vida cotidiana, la insumisión a todos los poderes disciplinarios, sean cuales sean éstos; la creación autónoma de los requerimientos insatisfechos; la intercomunicación de estas alevosías entre todos los que las practican.

La pertinencia actual de estas reflexiones prácticas propuestas por las rebeliones indígenas radica en que, a despecho de los bufones del liberalismo, pone en el tapete la discusión de la superación crítica, tanto de la descomunal estafa histórica equivocadamente llamada “socialismo real”, como de la ilusión académica llamada “fin de la historia”. A la vez, a la luz de las rebeliones comunal-indígenas es posible reencontrarse con otras formas de comunidades insurgentes de obreros y de la plebe urbana, que desde hace más de cien años pugnan por abrirse camino, y sin cuya presencia lo comunal indígena no puede prosperar.