

Indigenismo, Populismo y Marxismo

Héctor Díaz - Polanco*

Cuando se trata de entender la cuestión agraria en América Latina, es casi seguro que surja inmediatamente el denominado "problema campesino" y, además, como un fenómeno específico para ciertos países del continente, también el "problema indígena". Desde luego, esos problemas pueden ser abordados —y de hecho así ha sido— desde diversos puntos de vista. Sin embargo, aunque con frecuencia estos enfoques parecen responder a las inclinaciones "intelectuales" o a las personales concepciones teóricas de los analistas, no sería difícil descubrir, bajo esa heterogeneidad aparente, ciertas unidades conformadas alrededor de algunos planteamientos fundamentales. Esto se debe a que no estamos, a decir verdad, ante juicios individua-

les, sino ante *puntos de vista de clases* (1).

De esta manera, y hablando muy esquemáticamente, pueden resaltar, por lo menos, tres posiciones frente a los grupos socioeconómicos campesino e indígena, que en general, reflejan tres puntos de vista de clases claramente diferenciados:

1) La perspectiva que enfatiza el carácter atrasado de esos sistemas,

¹ Presentaré en este ensayo un análisis de los diversos enfoques, sin pretender decir la última palabra sobre un tema que no está, ni mucho menos, cercano a ser agotado. El autor tampoco pretende asumir una posición "imparcial". Además, debido al mismo carácter del asunto, frecuentemente se hará referencia, en tono polémico, a las opiniones de otras personas que han tratado el tema. El autor ha confiado en que el debate ya alcanzó un punto de desarrollo y madurez que hace posible tales referencias sin herir sensibilidades.

* Maestro de antropología social. Candidato a doctor en sociología (El Colegio de México). Profesor de la ENAH.

por referencia al patrón capitalista-occidental, y que, por tanto, propone una integración de los mismos a la sociedad global. 2) La posición que, contraria a la anterior, patentiza el carácter positivo de estos sistemas sociales y económicos, especialmente del complejo cultural a que están asociados, al mismo tiempo que pone de relieve los efectos desfavorables del sistema capitalista. A partir de esta visión, se rechaza la integración a él y se reivindica el derecho que tienen estos grupos de conservar su identidad por una vía "autónoma"; es decir, se procura la reproducción de estos sistemas a los que el capitalismo no propone, según este punto de vista, una solución, sino la destrucción y la degeneración. 3) La posición que sostiene que los sistemas socioeconómicos mencionados, por el bajo desarrollo de las fuerzas productivas en que descansan y los limitados esquemas sociales en que se desenvuelven, no ofrecen un cuadro adecuado para resolver sus problemas; mucho menos, pueden ser un patrón adecuado dentro del cual se organice la sociedad en su totalidad. Sin embargo, el sistema capitalista tampoco ofrece soluciones dentro de sus leyes y patrones de funcionamiento. Por lo tanto, la solución de los problemas de los campesinos y grupos indígenas, solo puede pasar por una solución global para toda la sociedad; es decir, solo se puede liberar a los campesinos e indígenas, de la explotación, la discriminación, la pobreza, etc., destruyendo la fuerza que, en fin de cuentas, es la responsable de tal

situación: el capital. Las singularidades culturales y, en general, la identidad étnica, solamente podrán ser protegidos y desarrollados dentro de esta nueva organización de la sociedad.

Desde luego, se trata de la síntesis, extremadamente simplificada, de planteamientos básicos de tres posiciones que adoptan, en rigor, una mayor complejidad y sofisticación. A lo largo de este texto, tendremos la oportunidad de hacer patentes, con más detalles, sus complicaciones y matices. Por el momento, importa recalcar que esas tres posiciones centrales se han manifestado constantemente en pugna, en el transcurso de las últimas décadas. No es difícil, por lo demás, asociar la primera posición con la manera de ver las cosas de las clases dominantes en América Latina. En cambio, la tercera es la que han sostenido, más o menos sistemáticamente, los marxistas, basados en lo que se ha denominado el punto de vista proletario.

¿A qué punto de vista corresponde, entonces, la segunda posición? Corresponde al llamado enfoque *pequeño burgués*, el cual, basado en una idealización de los sistemas socioeconómicos no capitalistas —pero asociados orgánicamente con el capitalismo— asume la "defensa" de los "intereses" campesinos e indígenas. Esta doctrina, considerada en sus rasgos generales, se conoce en la literatura marxista como *populismo*. Ahora es necesario precisar el contenido de tales conceptos, pues es frecuente que sean utilizados, por uno u otro bando, como sim-

ples recursos polémicos, cuando se trata, en realidad, de nociones con un claro sentido teórico. (2)

La noción de "populismo"

Son conocidos los combates teóricos de Lenin contra los populistas rusos, al esforzarse por definir una estrategia política revolucionaria. Dentro de ese proceso, procedió a delinear los rasgos fundamentales del "sistema de ideas" populistas. En mérito a la precisión, creemos conveniente que el pensador nos exprese, con sus propias palabras, esta definición conceptual. Dice Lenin:

"Por populismo entendemos un sistema de ideas que comprende los tres rasgos siguientes: 1) *La concepción del capitalismo en Rusia como una decadencia, una regresión. De aquí la tendencia y el deseo de «detener», «paralizar», «interrumpir la demolición» de los pilares seculares por el capitalismo y otros lamentos reaccionarios por el estilo;* 2) *La concepción de la originalidad del régimen económico ruso, en general, y de la del campesino con su comunidad, arte, etc., en particular.*

² Lenin había advertido este uso inadecuado de tales conceptos: "He tenido ya la oportunidad de hacer notar antes, en un artículo sobre el romanticismo económico, que nuestros adversarios revelan una miopía sorprendente al interpretar los términos *reaccionario, pequeño burgués*, como recursos polémicos, mientras que estas expresiones tienen un sentido filosófico-histórico absolutamente definido". V. I. Lenin, "¿A qué herencia renunciamos?", en *Obras escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), pág. 95.

Los populistas no estiman necesario aplicar a las relaciones económicas rusas los conceptos que sobre las diversas clases sociales y sus conflictos ha elaborado la ciencia contemporánea. Consideran al campesino comunal como algo superior y mejor en comparación con el capitalismo; es la idealización de los «pilares». Niegan y disimulan las contradicciones que existen entre los campesinos, propias de toda economía mercantil y capitalista; niegan el nexo de estas contradicciones con su forma más desarrollada en la industria y en la agricultura capitalista; 3) *El desconocimiento de las relaciones existentes entre la "intelectualidad" y las instituciones político-jurídicas del país con los intereses materiales de determinadas clases sociales. La negación de esta relación y la falta de una interpretación materialista de estos factores sociales, obligan a ver en ellos una fuerza capaz de «arrastrar la historia por otra vía» (...), «desviarse del camino», (...), etc.*" (3)

Es claro que Lenin intenta aquí delinear la silueta teórica de un "sistema de ideas", a fin de facilitar el análisis de las diversas posiciones, sin que ello implique el desconocimiento de que pueden existir ciertas "diferencias" entre las elaboraciones que hacen los mismos populistas. Pero, en lo fundamental, esas elaboraciones, aparentemente heterogéneas, o incluso polémicas entre sí, conciden estrechamente (4).

³ Lenin, *Loc. cit.*, págs. 92-93.

⁴ Entre éstos (los populistas), claro está, existen deferencias a veces no pequeñas. Nadie las pasa por alto. Pero —explica Lenin— los rasgos mencionados de esa concepción

Además es importante aclarar, desde el principio, que si bien es cierto que el pensamiento marxista ha combatido al populismo sistemáticamente, no es menos cierto que, en determinadas fases, considera esta concepción dentro de "las corrientes progresistas del pensamiento social". En efecto, el populismo asume una actitud crítica ante el capitalismo y señala problemas que, por supuesto, el pensamiento burgués es incapaz de plantearse. Ese es el caso del pensamiento antropológico "crítico", o del nuevo indigenismo, que asumen posturas contestatarias y de combate frente al sistema capitalista integracionista, mientras el indigenismo tradicional u oficial (v.gr., el indigenismo mexicano) racionaliza el proceso de asimilación capitalista y elabora concepciones claramente apologéticas. Pero la impugnación que hace el populismo se basa en una "crítica romántica y pequeño-burguesa del capitalismo", lo que determina que la solución que propone sea "totalmente inservible". Si bien esta crítica podía mantenerse en pie, mientras el desarrollo del capitalismo era muy débil, no corresponde ya al actual desarrollo de este sistema ni "al actual estado de

del mundo son comunes a los diferentes representantes del populismo (...) Negar estas diferencias entre los populistas en el estrecho sentido de la palabra y los populistas en general sería, claro está, incorrecto; pero sería más incorrecto aún desconocer que las concepciones económico-sociales *fundamentales*, de todos y cada uno de los populistas, coinciden en los puntos principales señalados". *Ibidem*, pág. 93.

nuestros conocimientos acerca de la historia y la realidad económicas". Así:

"Habiendo sido en su tiempo un fenómeno progresivo, por haber sido el primero en plantear el problema del capitalismo, el populismo es ahora una teoría *reaccionaria* y *nociva* que desorienta al pensamiento social, que contribuye al estancamiento..." (5)

Ahora bien, la polémica entre marxistas y populistas ha causado las más graves confusiones y, sobre todo, malentendidos. Es frecuente que los teóricos burgueses coloquen en una sola casilla a marxistas y populistas (debido a la coincidencia de su actitud crítica frente al capitalismo), bajo el rubro de "marxistas". Pero, en realidad, esto es lo que menos importa. Es muy sintomático, en cambio, que los populistas, con igual frecuencia, identifiquen a los teóricos marxistas con los teóricos burgueses, basándose en que ambas concepciones son "integracionistas" (6). En fin, en ocasiones, también desde una posición marxista se identifica erróneamente a teóricos burgueses con populistas, borrando de un plumazo el núcleo progresista que puede contener este último enfoque.

⁵ *Ibid.*, pág. 95.

⁶ Esta confusión ha favorecido que algunos teóricos burgueses maniobren para presentarse como "marxistas", destacando supuestos puntos de coincidencia con esta última concepción. Ejemplos de esto se pueden encontrar en la obra de G. Aguirre Beltrán.

Aparte el desconcierto, todo ello ha fomentado el dogmatismo.

Sería preciso, entonces, delimitar claramente los campos y establecer los puntos fundamentales de desacuerdo entre las tres posiciones. El presente ensayo se propone hacer una contribución provisional, en este sentido, tomando parte en un debate que seguramente se ampliará y profundizará en el curso de los próximos años. El interés de esta discusión adquiere actualidad, debido a la circunstancia de que, en los últimos tiempos, las corrientes populistas se han reactualizado en México, tomando una predominancia y un desarrollo inopinados que aparentemente encuentran sus raíces en la agudización de la crisis provocada por la expansión devastadora del capitalismo en el campo. Intentaremos, pues, analizar las principales posiciones que se manejan actualmente en el análisis de la problemática indígena (7).

Indigenismo: el proyecto capitalista de integración

Por ser ampliamente conocida, no haremos una exposición muy detallada de los fundamentos de la teoría

⁷ Por razones de espacio, dejaremos aquí de lado el examen de los enfoques específicos sobre los campesinos (campesinos parcelarios). Sin embargo, cabe advertir que, en sus rasgos generales, las posiciones que disputan en el campo del análisis indígena, no varían sustancialmente cuando la problemática es la campesina.

indigenista (8). No obstante, para fines comparativos y analíticos, es necesario destacar los aspectos básicos que conforman su silueta teórica.

El largo y paciente montaje de la teoría indigenista en América Latina (particularmente en México) ha provocado que su ropaje, más vistosos que complejo, oculte sus verdaderas raíces teóricas. Así, el indigenismo se presenta con frecuencia como una elaboración *original*, adecuada a las condiciones específicas del "problema indígena" de nuestros países (9). Sin embargo, no es difícil descubrir que la "acción indigenista" responde a la práctica general del sistema capitalista que, en todas partes, se expresa en un proceso constante de asimilación y destrucción de las demás formas de producción con las que se pone en contacto.

En el siglo XIX, la teoría antropológica por excelencia de la época (el evolucionismo) había elaborado esquemas que permitían organizar los diversos sistemas sociales en cuadros jerarquizados, que iban desde las sociedades más simples, hasta las más complejas. Así, la antropología hacía

⁸ Además, razones de espacio lo impiden. Un análisis más pormenorizado se encuentra en Víctor Bravo, Héctor Díaz-Polanco y Marco A. Michel, *Teoría de la integración social: un examen crítico*, CIIS, México, 1977 (multicopiado).

⁹ Aunque es verdad que, a menudo, esa pretendida originalidad ha engañado más a los críticos del indigenismo que a los propios teóricos indigenistas.

posible la designación de sociedades "superiores" e "inferiores", en términos de ciertos criterios que permitían especificar el grado de "progreso" alcanzado. Desde luego, tal sistema de ideas fue utilizado por los países capitalistas europeo-occidentales para justificar la expansión colonial (10). Particularmente en México, durante el pasado siglo, implementó una política de clara factura evolucionista, cuyo objetivo declarado era asimilar a los grupos indígenas, integrándolos a la "sociedad nacional". Expresamente, ese proceso de asimilación implicaba el abandono, por parte de los indígenas, de todos sus rasgos culturales, los cuales se visualizaban negativamente como responsables del grado de "atraso" en que se encontraban.

El Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en Pátzcuaro (México) en 1940, expresará un cambio de actitud. Este cambio, teóricamente hablando, significará un rechazo de la vieja teoría decimonónica de los países colonialistas europeos, y la adopción de la teoría relativista-cultural de factura norteamericana. De esa manera, la concepción evolucionista será acusada de *etnocentrista* y se postulará en adelante —como lo recuerda Aguirre Beltrán, sin duda el más elaborado de los teóricos indigenistas— una "integración de los indios a la sociedad nacional, realizada respetando

los valores de sus culturas y su dignidad de hombre" (11). Puede decirse que el sistema de ideas indigenistas se conformará orgánicamente a partir de este Congreso de Pátzcuaro. Sin embargo, como veremos, el indigenismo tendrá que sufrir ciertas modificaciones sustanciales en la medida en que se enfrente a los imperativos de su propia práctica.

De todos modos, el indigenismo ha insistido en mantener la definición de sus objetivos, en términos que pueden resumirse así: *El indigenismo se propone la integración no colonial del indio a la sociedad nacional; pero, a diferencia de la política asimilacionista a secas que se promovió durante el pasado siglo, el indigenismo busca realizar la integración respetando los valores culturales: es decir, se postula la integración del indígena "con todo y su bagaje cultural"*.

Antes que nada, habría que advertir que los indigenistas, al proponer la "integración", no suponen que los indios están separados de la sociedad nacional. Su visión del asunto es más elaborada. Comienzan por una vinculación entre sociedades indígenas y sociedad nacional; pero la conciben como una relación "colonial" indeseable. Así, pese a que "indios y ladinos viven en simbiosis socioeconómica", ésta no se basa en relaciones de clases, sino en relaciones de "casta", que de-

¹⁰ Cf., Héctor Díaz-Polanco, "Morgan y el evolucionismo", en *Nueva Antropología*, año II, Núm. 7, México, 1977.

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", en *Obra polémica*, SepInah, México, 1975, pág. 27.

rivan de una antigua situación colonial. Lo que desea el indigenismo es provocar una integración del indio en condiciones distintas, que barran estas "relaciones coloniales" y hagan desaparecer los obstáculos que implican las "situaciones de castas" para la plena incorporación del indígena a la sociedad nacional en calidad de plenos "ciudadanos", con los mismos "derechos" que los demás miembros de la nacionalidad.

Ahora bien, ¿por qué se oponen los populistas a este planteamiento? ¿La integración propuesta por el indigenismo acaso no rompería con las brutales relaciones de explotación a que están sometidos los indígenas? Además, ¿no se lograría precisamente esto último, al tiempo que se garantizará una sociedad "pluricultural" o "multiétnica", objetivo que ha sido una de las banderas más defendidas por los populistas? Nos parece que, al asumir una actitud de rechazo, la intuición populista ha funcionado en la dirección correcta, aunque la opción que proponen resulta, en cambio, discutible.

En efecto, la proposición indigenista anterior, pese a que se ha mantenido intacta como *proyecto* desde su elaboración acabada a partir del Congreso de Pátzcuaro, y se ha repetido incesantemente hasta hoy, muy pronto tuvo que ser modificada, aun en el plano de su expresión teórica. Una proposición semejante derivaba de la influencia del *relativismo cultural*, el cual, al mismo tiempo que rechazaba el etnocentrismo absolutista del evo-

lucionismo clásico (12), bajo la consideración de que la *diferencia* observada entre diversas sociedades no podía ser interpretada tomando por punto de partida las nociones de "superior" o "inferior", proponía una consideración relativa de los diversos sistemas culturales. De esa manera, la sociedad occidental-capitalista dejaba de ser el patrón con el cual se medía a las demás formaciones socioculturales. Y en tanto no se adoptaba ningún patrón o paradigma social por excelencia y, por lo tanto, se concebía a todos los sistemas como contextos adecuados dentro de los que se podía desarrollar plenamente la vida social en sus propios términos, de ahí se deducía lógicamente el planteamiento del *respeto* a las diferentes formas culturales (13).

¹² Hay que recordar que, a partir de 1955, el pensamiento evolucionista renace bajo la forma "multilineal" (neoevolucionismo). Ver Angel Palem, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, SepSetentas, México, 1972, y "El evolucionismo en Mesoamérica", en *Nueva Antropología*, año II, Núm. 7, México, 1977. Cf. también J. H. Steward, "Un enfoque neoevolucionista", en A. y E. Etzioni (Comp.), *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

¹³ Desde luego, hay razones para pensar que una teoría semejante debía desarrollarse en un país como Estados Unidos, no involucrado en ese momento en el proceso de expansión colonial que promovían las potencias europeas, particularmente en Asia y Africa. Tal teoría, en consecuencia, puede

Pero muy pronto los relativistas se darían cuenta de la contradicción que existía entre ese postulado de respeto absoluto a todas las "culturas" y la necesidad del sistema capitalista de implementar proyectos de integración; es decir, de acumulación. Si se elevaba el respeto hasta sus últimas consecuencias, hasta su consecuencia lógica, se imposibilitaba, al mismo tiempo, para promover planes de integración o cambios dirigidos a asimilar esos sistemas socioculturales indígenas. El relativismo trataría, entonces, de encontrar la solución a este conflicto, a través de la noción de "aculturación".

Los indigenistas tendrían que hacer lo propio. Por ejemplo, Aguirre Beltrán advierte que, en el Congreso de Pátzcuaro se tuvieron "muy en cuenta los postulados del *relativismo cultural* que exige respeto a las culturas bajo asedio"; pero inmediatamente agrega que, para prever "que la acción no se esterilizara como consecuencia de tal formulación", fue necesario establecer el "principio adicional" de la "justicia social" (14). Aunque no podemos detenemos en este tema, vale la pena advertir que lo que comienza como una simple *molestia*, a la larga se convertirá en una contradicción y, finalmente, en un rompimiento con el

relativismo cultural (15). Y no podía ser de otra manera, si se toma en consideración que el indigenismo tenía que implementar una *práctica* integradora. Lo que importa hacer resaltar aquí, entonces, es que el indigenismo —antievolucionista en su origen— tendrá que volver sobre sus pasos para

¹⁵ Por ejemplo, Aguirre Beltrán, después de poner de relieve "las posturas asimilistas" del evolucionismo, dice: "El relativismo cultural, por el contrario, pone en tela de juicio las ideas de progreso y evolución, dogmáticamente consideradas; sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque, las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a problemas existenciales, y para ellas se exige respeto y comprensión (. . .) Sin embargo, la tesis plural esteriliza la acción indigenista, ya que le resta los cimientos mismos en los que funda su intervención, como movimiento que se propone modificar una *situación indeseable*. En efecto, si las culturas indias no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino productos acabados de líneas evolutivas diferentes no hay para qué procurar su modernización puesto que son culturas modernas aunque distintas de la moderna occidental". De aquí se pasará a la crítica directa, reprochando a los relativistas su pretensión de conservar a los grupos indígenas, como "objetos de museo", y acusando a la tesis del relativismo cultural de ser "una variante moderna y sutil de la teoría del buen salvaje". G. Aguirre Beltrán, "Etnocidio en México: una denuncia irresponsable", en *Obra polémica*, Op. cit., págs. 226-227. Subrayados nuestros.

ser interpretada como la expresión ideológica de la lucha entre potencias capitalistas. Cf. Roger Bastide, *Antropología aplicada*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972, pág. 19, quien sugiere esta interpretación.

¹⁴ G. Aguirre Beltrán, *Loc. cit.*, pág. 27.

reintroducir, aunque más subrepticamente, al etnocentrismo que había rechazado con tanto escándalo. De nuevo, la sociedad occidental-capitalista se convierte en el patrón, y los grupos indígenas deben integrarse a ella, si es que quieren acceder a la "justicia social" que solo la nación (léase el sistema capitalista) les puede ofrecer y garantizar. Más adelante, veremos que el indigenismo es evolucionista unilineal, en otro sentido.

Así las cosas, y en su afán por solucionar la contradicción, el indigenismo se colocará en una situación curiosa: sostendrá que no es ni culturalista ni asimilista; "pero es ambas cosas a la par". Las culturas indígenas no pueden ser respetadas en bloque: algunos aspectos deberán ser cambiados, y otros (como la lengua) podrán ser respetados. En rigor, por lo tanto, el "respeto" se reduce a mantener ciertos rasgos superestructurales, siempre que éstos no contraigan los "aspectos estratégicos" de la cultura nacional. La cual ha permitido a los indigenistas afirmar machaconamente que la integración del indio no implica fatalmente la extinción de sus singularidades. Este planteamiento debería ser sometido a un examen teórico y empírico; pero la limitación del espacio de que disponemos, nos impide hacerlo en este artículo.

De todos modos, parece claro que el indigenismo no ha encontrado los procedimientos para provocar un tipo de integración de las sociedades indígenas al sistema capitalista que no ocasiona una sistemática y constante diso-

lución de sus "singularidades". Sin duda, ese fracaso no se debe a una "deficiencia" del indigenismo, sino a las características del sistema capitalista integrador. El capitalismo, en efecto, ha mostrado, históricamente, que no tolera una sociedad cabalmente pluricultural.

Es innecesario, por lo demás, recurrir a las argumentaciones abstractas. Cuando se ha dicho que el indigenismo mexicano ha fracasado en su política de asimilación, el propio Aguirre Beltrán ha saltado a la palestra para demostrar que, al contrario, la acción indigenista, en su opinión, ha sido exitosa al lograr, por ejemplo, la "cristianización" y "mexicanización" del indio, con lo que, de paso, muestra cómo la integración implica no una conservación de las singularidades, sino al contrario, una destrucción de las mismas. Cuando, por otra parte, trata de probar "que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia —no la aniquilación cultural— de esos valores, en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional", lo que se desprende de sus argumentaciones es sencillamente que la "nacionalidad" ha intentado revestirse con valores *tomados* de la cultura indígena; pero *no* que los grupos indígenas *conserven* intactos tales valores, como elementos centrales de su sistema social (16).

¹⁶ G. Aguirre Beltrán, "Encuentro sobre indigenismo en México", *Loc. cit.*, pág. 67 y sigs.

En suma, y pese a sus ambigüedades, el indigenismo resulta una versión, más elaborada, de la vieja y tradicional política asimilacionista que ha implementado el sistema capitalista. Así, el postulado de la integración, bajo el respeto de las "singularidades" indígenas, se reduce a sus verdaderos términos: disolución, a secas, de los grupos indígenas.

Populismo: el proyecto romántico

¿Qué actitud asume el populismo frente al planteamiento indigenista? Sintetizando, los populistas: a) Advierten que la integración indigenista significa disolución de las comunidades indígenas y su absorción por el sistema capitalista y, por consiguiente, rechazan esa solución precisamente al poner de relieve los aspectos negativos del sistema capitalista-industrial. b) En cambio, la concepción populista destaca los aspectos positivos de las comunidades indígenas, alabando su "armonía", su "solidaridad", "su integración", etc. c) La solución, por lo tanto, no consiste en que las comunidades se integren al sistema capitalista-industrial, sino en que los grupos indígenas conservan su "identidad", su sistema de organización interna, sus costumbres, etc. En suma, esta solución se basa en los dos primeros rasgos que Lenin había señalado como típicos de una concepción populista; el tercero derivará lógicamente de los dos primeros, como se verá más adelante.

En efecto, son extremadamente

frecuentes en la literatura producida por los "nuevos indigenistas" o "antropólogos críticos", los pasajes dedicados a juzgar al capitalismo como un sistema que no puede, de ninguna manera, proponerse como paradigma, pues sólo introduce en las comunidades, lacras y defectos de los cuales carecen estas últimas. Además, son escasos, por no decir nulos, los aspectos del capitalismo que puedan servir de argumento para considerarlo "superior" a los sistemas indígenas. Un buen ejemplo de una concepción semejante, lo encontramos en una reciente publicación, y lo reproducimos enseguida:

"La sociedad industrial (sic) no es superior en todo, sino, a lo sumo, en parte, a las sociedades preindustriales. Que esté más avanzada en el plano técnico-económico no significa que lo está también en el plano social y moral. Ya en 1925, Sapir calificó a la cultura occidental de inauténtica o espuria, por su falta de equilibrio y armonía, de adecuación consigo misma, lo que la llevó a reducir al individuo a mero engranaje de un gran mecanismo, y eso significa frustración, alienación. También Malinowski sostendría, pocos años después, que la sociedad occidental está peor integrada que muchas sociedades "primitivas". La integración o armonía no está en relación directa con el grado de adelanto tecnológico o "intelectual". Lo cierto es que el hombre occidental perdió ya, en gran medida, el sentido de la relación con la sociedad a que pertenece, y totalmente el sentido de su relación con el medio físico. Lo primero, abre las puertas a la represión totalitaria. Lo segundo, al ecocidio, que está ensom-

breciendo el futuro de la humanidad. . .” (17).

Dejando de lado las ambigüedades y las sintomáticas imprecisiones de este texto, llama la atención que el autor desea señalar las carencias del sistema capitalista (“la sociedad occidental”) que, en cambio, no se encontrarán en las sociedades indígenas. Y es que, en esta concepción, la visión del capitalismo, como un sistema regresivo, tiene siempre como contrapartida la idealización o la visión romántica de las sociedades indígenas.

Antes de examinar este segundo aspecto del sistema de ideas de los populistas, es interesante comprobar que éstos, ante la necesidad de relativizar la historia; es decir, ante la necesidad de encontrar argumentos para ignorar el carácter *progresivo* de los sistemas socioeconómicos (v. gr. del capitalismo respecto a otros sistemas anteriores), se ven obligados a retornar nada menos que al *relativismo cultural*, aunque no sin reproches. Ciertamente, después de utilizar una argumentación relativista, los populistas que analizan el problema indígena pueden decir con amargura que el culturalismo norteamericano “no alcanzó, no obstante, la neutralidad que se proponía”. Así, el culturalismo relativista será acusado de que “traiciona a sus propios postulados” (18). No se puede acusar al relativismo de tal cosa. Desde el princi-

pio, esta teoría planteaba un supuesto respeto a las culturas indígenas, sólo con la secreta esperanza de que se integrarían por sí mismas a la sociedad occidental-capitalista; cuando esto no ocurrió, los relativistas pasaron a la acción integradora, inscribiendo en su bandera la consigna de la “aculturación”. La burguesía, a la que no se puede acusar de desconocer sus propios intereses, muy pronto se dio cuenta de que no podía mantener a ese relativismo en su expresión prístina. La burguesía, en otras palabras, comprendió que no podía llevar a cabo un proyecto histórico de sociedad multiétnica o pluricultural, sin que ello se convirtiera a la larga en un obstáculo sistemático para el proceso de acumulación; los populistas, sin embargo, todavía tienen la esperanza de hacer ese milagro en el interior de una formación social capitalista. Por otra parte, si alguien “traiciona” al relativismo, es el populista que, con frecuencia, llega a plantear incluso la “superioridad” de la sociedad indígena: un etnocentrismo invertido y mistificador que cataloga a la sociedad capitalista real, sobre el patrón de una “comunidad” indígena que, en su mayor parte, es fruto de la ciencia-ficción.

Un buen ejemplo de la *idealización* de las comunidades indígenas lo encontramos en un trabajo de Salomón Nahmad (19), en el cual llama la atención hacia los “problemas de relaciones sociales” que se generan en “una

¹⁷ Adolfo Colombres, “Hacia la autogestión indígena”, en *7 ensayos sobre indigenismo*, Serie: Cuadernos de Trabajo, Instituto Nacional Indigenista, México, 1977, pág. 30.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 32.

¹⁹ “Gobierno indígena y sociedad nacional”, en *7 ensayos sobre indigenismo*, Op. cit., pág. 10.

comunidad ya integrada con todos los valores de la cultura occidental”, en comparación con lo que pasa en una “comunidad cerrada, aislada”. En una comunidad de este último tipo (“cerrada”) se mantiene el mismo *status* entre los indígenas. No se dan clases sociales, como en la comunidad mestiza. En la comunidad indígena, hay una redistribución permanente de la riqueza. En general, en la medida en que una comunidad se acerca más a este modelo, en esa medida encontramos una mayor uniformidad en la forma de consumir los recursos que produce ésta...”

Imágenes como estas abundan en la literatura antropológica. No se cae en la cuenta de que tal visión de la comunidad indígena corresponde más a la particular forma de ver las cosas del funcionalismo, que a las características *reales* (vistas dinámicamente) que hoy conforman la naturaleza de esas comunidades. Los funcionalistas, campeones de una visión armónica, en donde la contradicción social brilla por su ausencia, suscribirían con agrado esa imagen de las sociedades indígenas. En pocas palabras, los populistas no se dan cuenta de que desean defender y conservar un sistema que el capitalismo ya se encargó de marcar profundamente. Sociedades como las que nos proponen estos antropólogos, sólo se pueden concebir como “tipos ideales” weberianos; la realidad marcha por otro camino.

Lenin había advertido sobre esta tendencia a la idealización romántica:

“Seducido por el deseo de detener y suspender la demolición de los pilares seculares por el capitalismo, el populista cae en una sorprendente torpeza histórica; olvida que *detrás* de este capitalismo nada hay fuera de una explotación idéntica, unida a infinitas formas de sojuzgamiento y de dependencia personal que agravan la situación del trabajador; nada hay fuera de la rutina y el estancamiento en la producción social y, por consiguiente, en todas las esferas de la vida social. Luchando desde su punto de vista romántico y pequeño-burgués contra el capitalismo, el populista arroja por la borda todo realismo histórico, al confrontar siempre la *realidad* del capitalismo con la *ficción* del orden precapitalista. . .” (20).

Y este es el *quid* del asunto. Es necesario comprender que, en su mayor parte —exceptuando, por supuesto, aquellos pocos grupos que se mantienen verdaderamente aislados en ciertos bolsones del globo— el orden “precapitalista”, tal como lo conciben los populistas, es ya una *ficción*. Las llamadas sociedades indígenas no pueden ser concebidas, a condición de que se observen sus características con rigor y se maneje una unidad analítica adecuada, como sociedades “primitivas” o “precapitalistas”; por lo menos, en el sentido de “anteriores” o “ajenas” al capitalismo, pues lo que ellas son, hoy en día, tiene que ver con este sis-

²⁰ Lenin, “¿A qué herencia renunciamos?”, *Loc. cit.*, pág. 96. Subrayados de Lenin.

tema —al que están articuladas— más de lo que sospechan los populistas. Tales sociedades no han devenido en toda su “pureza” al mundo contemporáneo, sino que, hablando estrictamente, han sido *recreadas* por el sistema capitalista; es decir, la actual naturaleza de tales sociedades no puede entenderse al margen de la reestructuración y refuncionalización que ha provocado en ellas el sistema capitalista. (21)

En este sentido, apuntan las reflexiones de Medina, al advertir que, a menudo,

“Se consideran las características distintivas de los indios como remanentes, supervivencias de una situación socio-económica y cultural ahora desaparecida. La etnología reduce así su objeto a la reconstrucción de la historia india, a partir de los rasgos actuales y del escrutinio de las fuentes coloniales (. . .) Sin embargo, los indios actuales son tanto un producto y un aspecto del proceso histórico nacional como lo son el resto de sus habitantes; el carácter homogéneo que se desprende de la calificación bajo un término, <indio>,”

²¹ Esto no quiere decir, sin embargo, que las comunidades indígenas no mantienen ciertas particularidades, y sería un error no considerarlas. Anular las diferencias o particularidades, sería tan incorrecto como suponer una originalidad irreductible. Para entender esta dialéctica de la unidad y la especificidad, parece entonces útil no confundir las singularidades o particularidades con la “originalidad”; noción esta última que rompe la comprensión de la unidad del proceso histórico, al mismo tiempo que inclina a buscar salidas específicas o “autónomas”.

esconde una diversidad económica, social y étnica, cuyas raíces se remontan a la antigüedad; pero cuyo significado actual corresponde a las condiciones que definen las contradicciones de la formación social mexicana” (22).

Solamente sobre una curiosa idealización de las sociedades indígenas; solamente cerrando los ojos ante el hecho de que tales sociedades contienen ya en su seno claras expresiones de contradicción, y que se está produciendo en ellas un sostenido proceso de diferenciación interna —impactadas como han sido por el sistema capitalista— el populismo se puede plantear una salida indígena, o una

²² Andrés Medina, “Los indios”, en 7 *ensayos sobre indigenismo*, Op. cit., pág. 23. En términos similares, se ha expresado Lourdes Arizpe: “Aclaremos para empezar: los indígenas son campesinos mexicanos que, por azares históricos, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas. No diremos prehispánicas, porque la antropología acaba de demostrar que gran parte de sus pautas culturales han sido desarrolladas con posterioridad a la Conquista. Se cree, erróneamente, que, desde ese punto en la historia, las culturas indígenas quedaron congeladas, aplastadas, verdaderas ruinas que se han ido deteriorando al igual que los monumentos arqueológicos cuando carecen de atención. Ninguna cultura se estanca: sigue recreando elementos antiguos, incorpora los nuevos y los integra ambos en un desarrollo continuo en espiral”. “Primer congreso nacional de indígenas”, en *Nueva Antropología*, año I, Núm. 3, México, 1976, pág. 3.

“vía” indígena. Sólo desconociendo la articulación de tales sociedades en una formación social concreta, además, se puede concebir la posibilidad de realización de tal “vía” en condiciones de dominación capitalista.

Debido a este particular enfoque marxista, los populistas acusan con frecuencia a aquél, de desconocer el factor “cultural”, las características “étnicas” particulares de los grupos indígenas, y de reducirlo todo a los factores económicos y a las relaciones de clases. Sin embargo, vale la pena advertirlo aquí: tal acusación descansa en un malentendido. No se puede confundir la posición marxista con el reduccionismo *economicista*. El marxismo reconoce esos factores “culturales”; pero se niega a *hipostasiar* este nivel de la realidad. Más aún, el marxismo ha planteado desde su nacimiento que, como un procedimiento *metodológico* fundamental, el análisis de cualquier aspecto de la realidad social debe tomar como punto de partida analítico la estructura económica. *Esa posición metodológica no implica la negación de los demás niveles de la realidad*, sino la consideración de tales fenómenos superestructurales sólo pueden comprenderse, cobrar su real sentido, comenzando por el análisis de las condiciones económicas concretas en las que descansan. Varias décadas atrás, Mariátegui había notado el carácter estratégico y privilegiado de la cuestión económica en el proceso analítico, al estudiar el problema indígena peruano:

“Todas las tesis sobre el problema indígena que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces solo verbales—, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía” (23).

Así, el hecho de que se observen *particularidades* culturales en estos grupos, no autoriza para considerarlos, en las actuales circunstancias, como portadores de una *originalidad* que les permitiría acceder a una “vía” propia, a realizar sus propios “esquemas” de desarrollo, al margen de las leyes generales de desarrollo de la formación social en la que ya están insertos. Esto es, por supuesto, un grave punto de desacuerdo entre populistas y marxistas, puesto que los primeros no sólo conciben esa vía como una posibilidad realizable, sino también deseable.

Basta recordar, a manera de ilustración, la alusión de la llamada “Declaración de Barbados I”, al “derecho que tienen las poblaciones indígenas

²³ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1976, pág. 35.

de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y socio-políticos que predominan en un determinado momento. La transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino. Además, en la afirmación de su especificidad socio-cultural, las poblaciones indígenas, a pesar de su pequeña magnitud numérica, están presentando claramente vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional."

Aunque verbalmente los populistas manifiestan constantemente su respeto a la "autonomía" de las soluciones indígenas, con frecuencia, de hecho, muestran una gran desconfianza de esas experiencias propias, por lo que se sienten constantemente tentados a concebir todo género de "salidas" indígenas. Lenin, como ya se dijo, había advertido esta inclinación populista: en tanto cierran los ojos ante las tendencias *reales* de las diferentes clases sociales, en términos de sus condiciones específicas y *concretas*, tienen la propensión a emprender "(olvidando las circunstancias que lo rodean) todo posible género de *projectomanía* social, comenzando por cualquier organización del trabajo agrario y terminando por la comunización de la producción ..." (24).

Un ejemplo de esa "projectomanía, nos lo da el mencionado artículo de A. Colombres, expresado en un proyecto que denomina "autogestión", y que tiene como presupuestos, desde la "consolidación del poder comunal", pasando por medidas "para evitar la corrosión del individualismo y el surgimiento de una estratificación social capaz de poner en peligro el espíritu comunitario", hasta la constitución de un "superorganismo (sic) interamericano" (25). El autor concibe a la "autogestión" indígena, como lo "único que permitirá a las etnias subsistir como tales, dentro de un sistema capitalista dependiente"; será una "trinchera" en la que se defenderán los indígenas, "mientras no se complete el proceso de liberación de la sociedad global" (26). Con ese proyecto de solución del problema indígena en mente, nuestro autor pasa a examinar las formas de articulación étnica que describe Cardoso de Oliveira, topando con la relación "que une a blancos e indígenas en una relación igualitaria, simétrica, dialógica". Desafortunadamente, Cardoso de Oliveira considera esta relación como irrealizable, utópica. Colombres no está de acuerdo: cree posible esa "relación igualitaria." El argumento que esgrime para sostener tan optimista opinión es sorprendente: distante de Cardoso de Oliveira —al considerar utópica la rela-

²⁵ Cf. 7 ensayos sobre indigenismo, Op. cit., pág. 45.

²⁶ *Ibidem*, pág. 43.

²⁴ Lenin, *Loc. cit.*, pág. 102.

ción étnica mencionada— “ya que es nada menos la forma de articulación étnica que persigue la teoría de la autogestión” (27). De esa manera, el proyecto o la “teoría” de la “autogestión” elaborada por el antropólogo, adquiere la fuerza de *una verdad histórica*: la sola concepción de un proyecto de organización indígena, hace posible, independientemente de las condiciones históricas concretas, una “relación igualitaria, simétrica y dialógica.”

Ejemplos similares de proyectos populistas orientados a dar solución al “problema campesino” son también abundantes. Un caso reciente lo encontramos en la proposición de Esteva, en el sentido de que la “Alianza Popular para la Producción” sea “campesinizada.” Este autor considera que “Reconocer la identidad y perspectivas de los campesinos y de sus organizaciones, significa entender y aceptar a éstas como punto de partida para un desarrollo superior.” Bajo esa visión, Esteva propone concretamente “una nueva organización de los productores”, que consiste en “asociar” en unidades productivas a “empresarios capitalistas, pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros, colonos y campesinos sin tierra.” Por supuesto, en medio de esta asociación de lobos y ovejas, estará el Estado, a fin de “regular las relaciones entre ellos” (28).

²⁷ *Ibíd.*, pág. 47.

²⁸ Gustavo Esteva, “Una opción campesina para el desarrollo nacional”, en *Comer-*

Ciertamente, en este proyecto está presente la convicción populista, señalada por Lenin, de que las clases dominantes y las instituciones político-jurídicas (en este caso, el Estado) pueden “desviarse del camino.” Sólo esa creencia puede hacer pensar a Esteva que su “proyecto” solucionaría los problemas del campesino, garantizándole “ganancias e ingresos suficientes.”

Al olvidar que el aparato estatal capitalista tiene por función básica defender los intereses del bloque dominante y garantizar la reproducción de las relaciones de explotación, a menudo los populistas incurren en una “*estadolatría*” que los conduce a esperar del Estado más de lo que la sensatez aconseja. Bajo esta perspectiva, por ejemplo, parece situarse la larga lista de “deberes” frente a las comunidades indígenas que la mencionada “Declaración de Barbados I” asigna al Estado, lista que va desde “garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas”, hasta la cuestión burocrática de especificar la autoridad que se encargará de las relaciones con los grupos étnicos.

El populismo ataca de nuevo

Pero, en tanto los marxistas no consideran lo principal sumarse al coro desconsolado que gasta sus energías en reprochar al sistema capitalista la diso-

cio exterior, vol. 27, Núm. 5, México, 1977, págs. 578-579.

lución de las comunidades indígenas que pone en práctica, el inexorable proceso de proletarización que realiza, día tras día, los populistas lanzan la acusación de que aquéllos coinciden con los indigenistas al no oponerse a la asimilación. A veces se llega más lejos, al plantear que los marxistas, en realidad, desean ardientemente que los indígenas sean proletarizados cuanto antes, puesto que ese es su destino inevitable, bajo el torpe tópico —repetido mil veces— de que quieren “agudizar las contradicciones” (29).

Es imprescindible aclarar inmediatamente que no existe ninguna coincidencia entre marxistas e indigenistas, ni en este ni en ningún otro punto. Si los marxistas no se deshacen en lamentaciones, es porque observan el proceso de disolución y proletarización como un *proceso real*, que responde a la lógica de leyes históricas específicas y determinadas, desenvolvimiento histórico que no puede detenerse sobre la base de suspiros lacrimosos ni procurando una utópica separación de la sociedad global, por parte de los grupos que sufren la disolución, sino precisamente luchando contra la fuerza que provoca ese movimiento desintegrador: el capitalismo.

Así, pues, el marxismo reconoce que el capitalismo no puede ofrecer a los grupos indígenas sino la explotación, la opresión y la miseria; pero la

²⁹ Más adelante, tendremos ocasión de referirnos a la supuesta tesis marxista de la proletarización inevitable.

comprensión de lo que ofrece el oscuro presente, no le hace volver la cara hacia el idílico pasado, sino hacia el futuro histórico. Si de dar solución al problema indígena se trata, el marxismo sostiene que ésta pasa por la solución para *toda* la sociedad, el populismo parece sostener, en cambio, que la solución de toda la sociedad pasa por la solución (populista) del problema indígena (o campesino, según el caso). La lucha, desde el punto de vista marxista, debe concentrarse entonces en el proyecto de construir una sociedad global nueva, única esfera en la que podrán garantizarse e impulsarse las singularidades culturales y étnicas que son tan caras a los populistas. En el ínterin, es indudable que el capitalismo no sólo realizará, sino que *ya está realizando*, un profundo movimiento de proletarización (30).

Pero hagamos un paréntesis, para decir unas palabras sobre la cuestión de la “evaluación” del capitalismo, pues la actitud marxista está relacionada con la concepción histórica de este sistema. Algunos populistas consideran que no existen criterios válidos para asignar ningún género de “superioridad” al capitalismo, respecto a la comunidad indígena; otros, en una ver-

³⁰ Lo que no significa, sin embargo, que antes de que se produzca la reorganización total de la sociedad, el capitalismo deba haber proletarizado por completo a la población indígena y barrido absolutamente sus rasgos culturales. En realidad, esta última es una tesis indigenista y no marxista, como veremos.

sión más radical, van más lejos: el capitalismo no sólo no significa un avance respecto a sistemas socioeconómicos anteriores, sino que, bien vistas las cosas, representa un retroceso o una regresión. Ambas versiones coinciden, no obstante, en no concederle al capitalismo el carácter de un sistema que representa un "progreso" histórico en comparación con sistemas precedentes.

Se ha convertido en un lugar común de ciertos antropólogos, considerar la noción de "progreso" como totalmente carente de sentido. A veces se olvida, sin embargo, que la negación de la posibilidad de establecer criterios objetivos de progreso, conduce directamente al más subjetivo de los relativismos posibles; y este es el mejor terreno para borrar de un plumazo la perspectiva histórica. No parece ser obra de la casualidad, el hecho de que esta tendencia a borrar la noción de progreso del pensamiento social arranque de los albores del presente siglo y se afirme con el desarrollo del pensamiento social burgués, desde Durkheim, pasando por el funcionalismo, hasta los culturalistas norteamericanos. Durante el siglo pasado, la burguesía adoptó la noción de "progreso" (junto a la de "orden") mientras se proponía desarrollar su propio proyecto histórico. A fines del siglo XIX, precisamente cuando este proyecto alcanza un alto grado de madurez, la burguesía abandona la noción de progreso y retiene la consigna del "orden" hasta nuestros días. Se trata ahora de reproducir un sistema socioeco-

nómico que no es ya un proyecto, sino una realidad palpable: lo que importa ahora es mantener el *orden*. El combate feroz contra la noción de progreso, durante el presente siglo, se hará más imperativo aún, si se tiene en cuenta que otro proyecto histórico de organización de la sociedad comienza a llevarse a efecto al estallar la revolución rusa.

La relativización comenzará, en el campo de la teoría antropológica, en el nivel de la "cultura", de los rasgos superestructurales. Comprobada la enorme diversidad cultural de los pueblos de la Tierra, la argumentación se deslizará hacia el sistema social en su conjunto. En adelante, no existen sistemas socioeconómicos que representen grados diversos de progreso o desarrollo histórico, sino, sencillamente, sistemas "diferentes", pero igualmente viables. Los criterios objetivos para definir el progreso histórico se han esfumado. Ya lo había advertido Boas: "no existe progreso absoluto" (31).

Toda esta patraña se elabora so pretexto de combatir "los errores del evolucionismo", tarea sacrosanta a la que se dedica prácticamente todo el pensamiento antropológico durante lo que va del siglo. Así, no precisamente por inadvertencia, se identifica la noción de progreso histórico con los vicios conceptuales evolucionistas. Pero

³¹ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1965, pág. 209.

una cosa es rechazar la noción evolucionista de progreso, unilineal y abstracta, y otra, muy distinta, es olvidar el concepto histórico de progreso social. En realidad, lo que le pareció inaceptable al pensamiento burgués, fue la ocurrencia de Morgan —quien elabora el sistema decimonónico más desarrollado e inopinadamente materialista en el campo antropológico—, en el sentido de que si la ley de la sociedad era el progreso, entonces la humanidad no tendría por qué detenerse en el sistema capitalista, sino que proseguiría adelante destruyendo la propiedad privada sobre los medios de producción (32). Este chiste morganiano no le hizo ninguna gracia ni a la burguesía ni a los antropólogos bajo la influencia de ésta. Obviamente, para la burguesía, la noción de “progreso” se convertía en un barril de pólvora que había que abandonar prontamente.

El marxismo, desde luego, no ha caído en este juego, pese a que no colmulga con la manera evolucionista de entender la realidad social. Sosteniendo firmemente la rienda histórica, el marxismo ha sustentado la tesis de que los diversos modos de producción constituyen “otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad”; sin que esta concepción implique —como se interpreta a menudo erróneamente— una secuencia “cronológica” y/o unilineal, en el sentido de que todas las sociedades

deban atravesar fatalmente por determinadas etapas; por lo menos, hasta que aparece históricamente el sistema capitalista, cuya vocación *mundial* es ampliamente conocida.

Así, pues, el capitalismo representa el más alto desarrollo histórico y, al mismo tiempo, “la última forma antagónica del proceso social de producción.” El criterio *básico* que permite determinar el grado de progreso social es el que constituye el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, de conformidad con determinadas relaciones de producción; sobre esta base real “se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.”

Es cierto, como se ha dicho, que el capitalismo constituye una forma *antagónica* de producción social. “Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo” (33). La solución, por consiguiente, no puede alcanzarse volviendo los ojos idílicamente hacia etapas sociales menos desarrolladas, sino justamente aprovechando las condiciones excepcionales creadas por el máximo desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado hasta ese momento. Solo sobre esa base, se puede superar la miseria económica, la estrechez social, la pobreza intelectual y todas las alienaciones que arrancan de lo pasado o que se originan en lo presente.

³² Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Ed. Ayuso, Madrid, 1970, pág. 476. Cf. también Héctor Díaz-Polanco, “Morgan y el evolucionismo”, *loc. cit.*, pág. 22 y sigs.

³³ C. Marx, “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), págs. 340-342.

Es por todo lo dicho —porque, en suma, la sociedad burguesa proporciona las condiciones materiales para la solución — por lo que el marxismo no puede ver al capitalismo como una “regresión”, ni puede prescindir de su desarrollo real, para lograr su propósito de cerrar para siempre las páginas de la “prehistoria de la sociedad humana” y entrar en la verdadera historia, que ya no se basará en la explotación del hombre (34).

Pero retomemos el hilo de los argumentos populistas para examinar la cuestión de la proletarización de indígenas y campesinos. Partiendo de los argumentos marxistas anteriores, populistas de las más diversas tendencias, han dado en la burda idea de que el marxismo “promueve” la proletarización y, además, sostiene el punto de vista de que la liberación de los indígenas pasa por la previa proletarización de ellas (35). Por su naturaleza eviden-

temente absurda, dejaremos de lado la ocurrencia de una promoción marxista de la proletarización; el marxismo no promueve ninguna proletarización: de eso se encarga el capitalismo (36), al igual que de agudizar cada vez más las contradicciones sociales. En cambio, es importante examinar la idea de la “previa proletarización”, pues es claro que los populistas cometen un grave error de asignación de paternidad.

En efecto, la tesis de la proletarización previa e inevitable de los indígenas, ha sido sostenida —y no podía esperarse otra cosa— por el punto de vista burgués; es decir, por el indigenismo, y no por el marxismo. Más aún, puede afirmarse que el proyecto de “proletarizar” al indígena es actualmente uno de los pilares fundamentales de la teoría (y la práctica) indigenista más elaborada. Aguirre Beltrán es quien más claramente ha sintetizado esta posición al proponer que los grupos indígenas pasen de una “situación de castas”, a otra normada por las relaciones de clases. Para justificar este proyecto de desarrollo del capita-

³⁴ Con esta perspectiva en mente, Marx y Engels escribieron: “La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”. C. Marx y F. Engels, “Manifiesto del partido comunista”, en *Obras escogidas*, tomo I, Op. cit., pág. 23.

³⁵ Para ilustrar esta curiosa interpretación populista, recordemos, por su carácter directo, un texto de Colombres: “Al parecer, el occidentalismo de izquierda no concibe la liberación del indígena sin una previa proletarización, aun sabiendo que tal proletarización significa la destribalización y la muerte del grupo en cuanto tal. . .” En seguida, este autor señala específicamente al marxismo, como la “base remota o próxima” de tal concepción. “Hacia la autogestión indígena”, *loc. cit.*, pág. 39.

³⁶ Ya Roger Bartra tuvo que responder a esta idea absurda de que “la interpretación marxista propone que se promueva la organización capitalista de la agricultura con el fin de que la proletarización traiga consigo un nuevo modo de producción, el socialista”, recordando que “los marxistas no <proponen> formas de desarrollo capitalista y, por otra parte, en México nadie los ha llamado a proponer nada al respecto”. “Notas para fomentar una polémica”, en *Historia y sociedad*, Núm. 10, México, 1976, pág. 96.

lismo, el pensador indigenista argumenta que, después de proletarizarse los indígenas, éstos se encontrarán en condiciones de luchar por su "emancipación". Aguirre Beltrán lo ha expresado de esta manera:

"Como es bien sabido, en las regiones interculturales de refugio, estos programas «de desarrollo indigenista» están destinados a transformar una situación de castas característica de las relaciones coloniales— en una situación de clases, propia de los países de estructura capitalista. Ciertamente, pasar de formas arcaicas a formas modernas de explotación, no parecería un gran adelanto; pero el simple hecho de que los indios ingresen en la clase proletaria, los coloca en una posición de lucha que ofrece expectativas venturosas" (37).

Cuando se ha dicho que esta concepción es simplemente la expresión "antropológica" del proyecto histórico del capitalismo, Aguirre Beltrán ha recurrido nada menos que a Marx y a la teoría marxista para justificar su proposición:

"El paso del indio a la clase proletaria es, ciertamente, en su principio, un simple traslado de la dependencia a un nuevo y más refinado sistema de explotación. Pero también sitúa al indio en la clase revolucionaria, cuya emancipación crea una nueva sociedad, porque no puede emanci-

parse a sí misma sin emancipar a todas las demás" (38).

No disponemos aquí de espacio para examinar todos los supuestos de esta posición indigenista. Sin embargo, es necesario, por lo menos, destacar dos puntos:

a) Si el indigenismo quiere convertir a las relaciones de "castas" en relaciones de clases, es porque se niega a reconocer, detrás de la *manifestación* de las primeras, la *realidad* de las segundas. El indigenista cree observar una "dualidad" social en las llamadas "regiones de refugio", pues allí se dan barreras sociales y culturales que se expresan en discriminación cultural y racial, en perjuicio de los indígenas: las barreras y la discriminación conforman el "sistema de castas" (39). No obstante, no podría entenderse la naturaleza ni la reproducción de tales "relaciones de castas", sin la base que las sustenta: las relaciones de clases. De tal manera que la discriminación cultural y racial y los demás rasgos que conforman la supuesta "situación de castas", no son más que expresiones superestructurales específicas de una clara relación de clases que está en su base; es decir, esas expresiones brutales de la relación social no son más que excrescencias particulares de una específica relación de clases. Así, al

³⁸ "El indigenismo y la antropología comprometida", en *ibidem*, pág. 212.

³⁷ Aguirre Beltrán, "«De eso que llaman antropología mexicana», *Obra polémica*, Op. cit., pág. 105.

³⁹ G. Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, SepSetentas, México, 1973, pág. 196.

parecer, el indigenismo se propondría crear algo que ya existe. Pero no hay que engañarse. En realidad, lo que hace el indigenismo es subsumir la noción de clase en la noción de proletario; lo que se quiere realmente es crear *relaciones de clases* que sitúen en el centro de las relaciones de producción al salario: en pocas palabras, desarrollar el capitalismo en el campo. No hay que protestar por este propósito: es lo que debe procurar una teoría orgánica de la burguesía.

b) Pero una cosa muy distinta es pretender que solo se puede acceder a la construcción de una nueva sociedad (el socialismo), o que el indígena solamente pueda aspirar a la liberación, después de su proletarianización. Con ello, el indigenista propone el pleno desarrollo capitalista, como opción inmediata, pues nada más ese desarrollo cabal, nos pone supuestamente en condiciones de poder pasar algún día a un nuevo estadio social. Es decir, se propone el *inmediato* desarrollo capitalista (con la consiguiente proletarianización), a cambio de la *esperanza futura* de una sociedad mejor.

Dicho sea de paso, es curioso comprobar que el indigenismo, después de romper lanzas contra la antropología evolucionista, haciéndole coro a la antropología culturalista norteamericana, vuelve sobre sus pasos para adoptar el punto de vista del más chato evolucionismo unilineal. Únicamente el evolucionismo menos imaginativo permite suponer que las sociedades deben atravesar fatalmente por determinadas fases de desarrollo, siguiendo

siempre la misma ruta y dando exactamente los mismos pasos. Pero no hay que ser muy severos con el indigenismo por este desliz, ya que, después de todo, la antropología tradicional siempre ha adaptado su enfoque al proyecto económico y político del bloque dominante: los cambios teóricos no responden estrictamente a los "avances" de las ciencias antropológicas —mito creado por los propios antropólogos—, sino más bien a los cambios históricos que derivan en proyectos clasistas distintos.

También respecto a este punto, en consecuencia, las posiciones pueden diferenciarse claramente: los indigenistas quieren, desde luego, llevar al capitalismo hasta sus últimas consecuencias, proletarianizando a los indígenas. Los populistas se oponen a esa proletarianización y desean conservar la "identidad" de los grupos indígenas, "deteniendo" la demolición capitalista. Los marxistas comprueban la realidad del proceso de proletarianización; pero no aceptan la idea de que es necesario esperar a la total proletarianización para promover una nueva organización de la sociedad (40); luchan inmediatamente contra el capitalismo, proponiendo un nuevo sistema social; es esta

⁴⁰ El marxismo, en efecto, rechaza toda concepción histórica derivada de un enfoque unilineal. Bastaría, por ejemplo, examinar la enorme literatura marxista en torno del concepto de "modo de producción asiático". Convendría, sin embargo, no confundir la perspectiva marxista con las elaboraciones del "evolucionismo multilineal".

lucha y su resultado lo que "detendrá" la proletarización.

Ahora bien, si no es preciso aguardar a que los indígenas y campesinos explotados se conviertan en proletarios, para promover el cambio revolucionario, ¿cómo puede esperarse que los indígenas se inserten en la lucha que ese cambio exige? El marxismo ha planteado reiteradamente que los indígenas (al igual que los campesinos) intervienen en ese movimiento de los trabajadores contra el capital, sin perder sus singularidades específicas como grupos culturales, y sin pasar antes necesariamente a ser trabajadores asalariados, *adoptando el punto de vista de clase proletario*. Esta tesis no implica la previa proletarización, como subsumición real del trabajo por el capital —aunque repetimos, la proletarización es un proceso no solo sostenido, sino que adquiere ribetes cada vez más brutales en nuestros países— ni la previa exigencia de una renuncia de los indígenas a su "identidad" y al derecho de ser "protagonistas" de su propia liberación, como sostienen ambiguamente los populistas.

Antes que nada, habría que evitar el

uso de términos tan ambiguos, que han perdido su contenido para convertirse en consignas vacías o en simples recursos polémicos. Si lo que se entiende por "identidad" de estos grupos es el complejo conjunto de sus rasgos culturales, sistemas de organización, costumbres, etc., la tesis anterior no exige su anulación; al contrario, *la lucha revolucionaria de esos grupos deberá atravesar por el corredor de esa identidad, a fin de potenciar y hacer precisamente más eficaz su acción dentro del combate general de los trabajadores*. Pero si, en cambio, por "identidad" se entiende el punto de vista de *clase* de esos grupos, cuyo contenido básico se expresa en el deseo de conservar sus condiciones de producción, mantener su situación de "propietarios libres", ahondar su separación del destino general de los trabajadores, etc., entonces es evidente que la tesis proletaria supone la renuncia a tal punto de vista y sus consecuencias (41). Esto así, porque la lucha por tal "identidad" supone la defensa de la pequeña propiedad, asumir una posición conservadora y, en gran medida, reproductora de los fundamentos del sistema, o cifrar esperanzas en un idíli-

⁴¹ Lenin ha sido claro al respecto: "En cambio, por lo que respecta al campesinado, nosotros no asumimos en modo alguno la defensa de sus intereses como clase de pequeños propietarios y cultivadores de la tierra en la sociedad contemporánea." Y, también: "El proletariado se distingue de las demás clases oprimidas por la burguesía y opuestas a ella, precisamente porque no cifra sus espe-

ranzas en la detención del desarrollo burgués, en el embotamiento o en la suavización de la lucha de clases, sino, por el contrario, en su desarrollo libre y completo, en el aceleramiento del progreso burgués." Lenin, "El programa agrario de la socialdemocracia rusa", en *La alianza de la clase obrera y del campesinado*, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), págs. 70 y 82. Subrayados de Lenin.

co y regenerador retorno a lo pasado (42).

Por lo demás, la adopción de la perspectiva proletaria no tiene la implicación de una renuncia, por parte de los indígenas, a ser los "protagonistas" de su propia liberación. El reclamo populista, especie de preocupación "ontológica" por la acción protagónica, insiste en no distinguir la acción de los grupos sociales (que así se constituyen en fuerzas sociales" e históricas) de los *programas* que se desprenden de las diversas apreciaciones de clases. La adopción del punto de vista proletario

no supone, pues, que los indígenas no deberán *participar* en la lucha general de los trabajadores, que conducirá a la propia liberación de aquéllos ni, tampoco, que esa acción y participación no se desarrollen, y adquieran perfiles particulares al atravesar el corredor étnico. Asumir la perspectiva proletaria implica, en general, que mínimamente no se cifren las esperanzas en frenar el desarrollo burgués, sino en la destrucción de la sociedad burguesa; que no se plantean soluciones *dentro* del capitalismo, o simplemente poniéndose *al margen* de éste, sino sobre la base de la *destrucción* del capital y *contra* el capital (43).

⁴² A propósito de esto, es acertada la apreciación de Ernest Feder en el sentido de que "la «regeneración o resurgimiento del campesinado en el sistema capitalista» es un mito romántico." Cf. "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado", en *Comercio exterior*, vol. 28, Núm. 1, México, enero de 1978, pág. 51.

⁴³ "Solo la caída del capital puede hacer subir al campesino; solo un gobierno anticapitalista, proletario, puede acabar con su miseria económica y con su degradación social." C. Marx, "Las luchas de clases en Francia, de 1848 a 1850", en Marx-Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), pág. 200.