El anticapitalismo reaccionario en la antropología

Francisco Javier Guerrero*

I

IMPERIALISMO Y CONOCIMIENTO ANTROPOLOGICO

Los movimientos de liberación en los países del denominado Tercer Mundo, especialmente prolíficos después del fin de la segunda guerra mundial, así como los avances de procesos revolucionarios en los propios países metropolitanos, procesos en los cuales el sujeto anticapitalista se ha mostrado diversificado y múltiple (ha estado compuesto por obreros, campesinos, sectores medios, minorías étnicas, grupos discriminados por causa del sexo y la edad, etc.) y, desde luego, la crisis del sistema capitalista en el mundo (nos referimos aquí a una crisis de carácter global y no sólo a la estructura económica de este modo de producción sino a todas sus esferas) han dado lugar a toda una serie de ideologías que impugnan real o aparentemente al capitalismo lo mismo como modo de producción que como Estado, y que como cultura. Muchas de estas ideologías han generado, guiado y desarrollado prácticas sociales que, a su vez, han repercutido sobre ellas, definiendo más precisamente sus contenidos

* Antropólogo, Departamento de Estudios en Antropología Social del INAH.

o contradiciéndolos, hecho que les ha causado modificaciones importantes.

En el siglo XX, la mayor parte de los planteamientos doctrinarios de carácter anticapitalista se han basado en la teoría marxista. Esto resulta lógico si partimos de las premisas establecidas por esa misma teoría, concebida por sus autores (Carlos Marx y Federico Engels) no como una serie de proposiciones especulativas y articuladas entre ellas sino, al margen de la realidad, es decir, como una escolástica. Para Marx y Engels, su teoría era un producto social tan móvil, fluctuante y dinámico como los movimientos de los trabajadores de los cuales era expresión directa y a los que sobredeterminaba proporcionándoles un arma esencial como guía. La esclerosis del marxismo sólo puede comprenderse por la imposibilidad de configurarlo como un conjunto de desarrollos teóricos que den cuenta y expliquen el mundo real a partir, naturalmente, de sus características en una época histórica determinada. El materialismo histórico, como doctrina estática, no puede existir.

Es evidente que el análisis efectuado por Marx y Engels en el siglo XIX fue la caracterización más profunda del sistema de producción capitalista, de sus tendencias básicas y de sus perspectivas de desarrollo. Fue, a la vez, el fundamento del carácter transitorio de ese régimen social, en lo que respecta a la imposibilidad de encontrar solución a sus contradicciones sustanciales, y a la definición más concreta del carácter del nuevo sujeto revolucionario: el proletariado. Por esta razón, el marxismo o materialismo histórico *no puede ser*, dentro de los movimientos sociales del siglo XX, una bandera y una guía doctrinaria.

Pero el marxismo no se agota con la obra de Marx y Engels y aunque ciertamente se haya visto enriquecido con las aportaciones de pensadores y militantes como Gramsci, Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, etc., las conclusiones básicas de sus planteamientos no han sido lo bastante desarrolladas al haberse enfrentado con el rigor de la crítica. En definitiva, el marxismo sólo ha desarrollado con solidez en el aspecto de la teoría del desarrollo capitalista. Y en este mismo sentido, el materialismo histórico no ha logrado progresar lo bastante en los análisis de la función de los monopolios, de la competencia oligopólica, de la formación de los valores y los precios en la actualidad, del intercambio internacional, de las crisis, etc. Menos aún podemos basarnos en dicha formación teórica para explicar muchos de los fenómenos de las sociedades precapitalistas (como la expoliación tributaria, las clases, el parentesco, los mitos, etc.), los correspondientes a las sociedades postcapitalistas (la

formación de nuevos grupos de poder y de privilegio, el carácter del Estado, los rasgos de la cultura), los problemas referentes al individuo y a la formación de la conciencia, la ecología y, desde luego, los que atañen a las formaciones étnicas, nacionales, de identidad grupal, etc. El siglo XX ha sido testigo de la generación de un marxismo escasamente aplicable a la comprensión de los movimientos sociales de nuestra época (lo cual no invalida, ni mucho menos, que sea, hasta el momento, lo que más se ha avanzado en ese sentido, debido, entre otras razones, a las siguientes que nos parecen decisivas y relacionadas entre sí:

a) La teoría materialista de la historia se ha visto sometida a una grave instrumentalización al haberse transformado en una *ideología* apologética y racionalizadora de importantes centros de poder mundial: los denominados Estados socialistas.

b) El marxismo que se desarrolla en Occidente, aunque de un carácter crítico más acentuado, se desarrolla en el contexto de aparatos e instituciones que, en última instancia, son entidades que reproducen el bloque capitalista (universidades, medios de comunicación, etc.), que favorecen la formación de marxólogos pero no de intelectuales orgánicos del proletariado y de las masas trabajadoras. Los marxólogos, a su vez, aprovechan sus conocimientos para fortalecer el sistema constituido (como admiten muchos intelectuales burgueses, el marxismo les proporciona una visión mucho más lúcida y realista de la sociedad a la que sirven). Nos estamos refiriendo desde luego, a zonas del sistema capitalista en las cuales se ha desenvuelto la democracia burguesa, puesto que el marxismo y su enseñanza son motivo de represión en muchas partes del mundo.

c) El marxismo al que aludimos (el que predomina en el mundo contemporáneo) tiene un carácter marcadamente teórico y doctrinario, se concibe como un simple paradigma científico o como una ruptura epistemológica con desarrollos científicos previos: y como en cierta medida es generado desde el poder mismo, carece de agudeza crítica y de autocrítica, siendo un patrimonio de capas sociales que se sitúan en escalas intermedias (pequeña burguesía, aristocracias obreras, burócratas de los dos bloques

del mundo, etc.) y que tienen un carácter fluctuante y vacilante, por lo cual saltan con frecuencia del marxismo a otras "modas" intelectuales. Esta doctrina se elabora como un producto de laboratorio, en aulas o gabinetes, y se convierte generalmente en análisis de textos y de purezas discursivas. Su vinculación con los movimientos populares e incluso con la simple realidad cotidiana llega a reducirse al mínimo y su rigor científico se "demuestra" comparándola con las ciencias naturales (de carácter más "exacto") por lo cual se desarrollan ampliamente en su interior una serie de tendencias positivistas.

d) Los movimientos de masas han aumentado en nuestra época cuantitativa y cualitativamente, pero apenas han generado sus propias teoría o teorías por las dificultades que implica una reflexión y una sistematización de las experiencias. Las dificultades aludidas se deben en gran medida al hecho de que las direcciones de los movimientos y de los organismos de los trabajadores están ampliamente dominados por el reformismo. Muchas de ellas están formadas por afiliados a los partidos comunistas o a grupos influidos por ellos, los cuales, ajustándose a un modelo leninista primario, conciben la dirección revolucionaria como un aparato de vanguardia apropiado para elaborar tanto los planteamientos estratégicos como los planes tácticos, y que pide eventualmente la opinión de una base atrasada con un poder de decisión limitadísimo. Se comprende que esta posición tenga poco que ver con una ideología revolucionaria. Por otra parte, los vacíos que dejan las direcciones reformistas se pretenden ocupar por grupúsculos, en su mayoría ultraizquierdistas que por ese camino llegan a tener algún ascendiente sobre algunos sectores de las clases trabajadoras.

Los ascensos revolucionarios de las últimas décadas, el surgimiento de capas cada vez más comprometidas con las tareas de impugnación del sistema, la irracionalidad galopante de los órdenes sociales modernos que amenazan a la humanidad con la guerra y la destrucción ecológica, han fortalecido los movimientos populares y han dado por resultado la aparición de nuevas direcciones de carácter más revolucionario.

Muchos partidos comunistas desarrollan planteamientos críticos y estilos de trabajo más eficientes, hecho que se corresponde con la liquidación del stalinismo y con el fortalecimiento de la independencia de esos partidos frente a los vaticanos socialistas.

e) El marxismo de la intelectualidad burguesa y pequeñoburguesa se desarrolla con un carácter ecléctico donde la simple añadidura de elementos inspirados en todo tipo de teorías se presenta como "enriquecimiento teórico" y "superación del dogmatismo". En realidad, esto último es consecuencia del enfrentamiento crítico del marxismo con otras corrientes, a partir de su captación rigurosa del mundo real, lo cual permite a sus portavoces descubrir y aprovechar precisamente aciertos y denunciar y criticar errores (no de otra manera obró Marx). El marxismo eclectizado y "enriquecido" ha llegado a convertirse en un instrumento más de la dominación del capital.

Tomemos al respecto un ejemplo, el del ideólogo gobiernista mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, personaje que para surtirse "de moda" abandona el cariz elitista del pensamiento étnico de Alfonso Caso y pretende apoyarse en el marxismo para justificar su apologética de un Estado capitalista. El ideólogo aludido escribe que: "El pase 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 emanciparse a sí mismo sin emancipar a todas las demás"[1].

Con base en ese razonamiento, Aguirre Beltrán justifica la profundización de las relaciones capitalistas en México y en otros países latinoamericanos porque favorecen un proceso de proletarización entre los grupos étnicos.

Todo ello no es más que la expresión de la tesis obsoleta y adocenada de la revolución-por-etapas. Revolución

[1] **Aguirre Beltrán, Gonzalo, "El indigenismo y la antropología comprometida", en Aguirre Beltrán: *Obra Polémica*, CISINAH, SEP-INAH, México, D. F., 1976, págs. 202-206.**

democrático burguesa capitaneada por la burguesía, primero, y revolución socialista presidida por el proletariado, después, cuando las condiciones estén "maduras" (por lo general, según estos "pensadores", nunca lo están), y un partido de iluminados conduzca a las masas —puesto que éstas pueden sentirse lo bastante necias para rechazar el paraíso que se les ofrece— tesis en la que se basaron déspotas como Stalin para reprimir, entre otras cosas, las revoluciones griega y española. Aguirre Beltrán, entonces, pretende que los explotados de nuestros países tengan que padecer antes de liberarse de un infierno-purgatorio burgués, como penitencia por aspirar al socialismo. Pero el mundo actual está lleno de ejemplos de poblaciones que han pasado a regímenes sociales más progresivos que el capitalismo sin haber tenido que recibir previamente diplomas de "proletarios revolucionarios y conscientes educados por el capitalismo" (los campesinos vietnamitas y los pastores mongoles, por ejemplo).

Aguirre Beltrán, que supone que la obra de Marx es la gran defensa de los centros coordinadores y de la expansión capitalista, convierte esta obra en el ariete de un intríngulis doctrinario sazonado con especias de todas clases[2].

[2] Dos jóvenes antropólogos hacen una caracterización precisa de la protuberante vocación eclecticista del autor al escribir que: "Aguirre Beltrán. . . no se forma intelectualmente en el ascenso revolucionario cardenista, sino en el ambiente del desarrollismo burgués y de la connatural influencia antropológica norteamericana. No obstante, las condiciones particulares de nuestra historia se le imponen, por lo que se ve precisado a recoger muchos logros de la escuela mexicana de antropología, mas desvirtuándolos en su sentido original. Su posición equilibrista no es nueva; ya en 1958 aducía que el indigenismo surge de la interacción de dos fuerzas opuestas, el "occidentalismo" y el "indianismo", y por ello varía en el tiempo y en el espacio según la intensidad que, en un momento dado o en un país determinado, alcance una u otra de las fuerzas en conflicto. A veces el indigenismo se acerca 'peligrosamente' al indianismo; en ocasiones se aproxima demasiado al occidentalismo, pero nunca se identifica con una o ambas tendencias, puesto que su misma razón de ser depende del equilibrio que pueda guar-

f) Por otra parte, en la obra de Marx se contiene una apreciación del sujeto revolucionario, el proletariado, y del carácter de sus demandas históricas. Aunque éstas siguen considerando a los obreros como el contingente de vanguardia, el sujeto revolucionario (anticapitalista) se amplía enormemente lo mismo que sus demandas. Nuevos contingentes se suman a la lucha: sectores medios, pequeña burguesía pauperizada por la "modernización", campesinos, mujeres, personas que sufren opresiones culturales o desviaciones sexuales, adolescentes y jóvenes que persiguen otros modelos de vida y, desde luego, luchadores activos que defienden su nacionalidad (como los irlandeses del ERI) o su identidad étnica. Pocos estudios de raigambre marxista se han realizado referentes a estos problemas acerca de la fisonomía del nuevo sujeto revolucionario y de sus demandas.

g) Una de las razones fundamentales que originan la problemática enunciada en el párrafo anterior es el hecho de que la nueva teoría revolucionaria no se cree a partir de la configuración del epicentro constituido por los propios sujetos implicados en los estudios (mujeres, homosexuales, etc.). En principio, las teorías que se refirieran a las relaciones entre etnia y clase, o entre etnia y nación, por ejemplo, deberían ser elaboradas sobre todo por intelectuales interesados en problemas como los aludidos (por lo que las teorías sobre la opresión étnica y la forma de impedirla tendrían que ser ante todo producto de un análisis de las comunidades étnicas, favoreciendo a este respecto las condiciones que facilitasen el trabajo intelectual puesto que, por otro lado, no cualquier miembro de esas comunidades, por serlo, poseería el *saber* de lo étnico, como sostiene un etnicismo pedestre), lo cual no impide que los estudios mencionados pudieran emprenderse por personas no afectadas

dar entre los dos polos de atracción (y de guardarlo se encarga el acróbata y al parecer también experto en mecánica clásica Aguirre Beltrán, FJG)". Vázquez León, Luis, y Arboleyda, Ruth E., *En torno a la crisis de la antropología nacional y su superación.* Cuadernos de los Centros Regionales, Norte-Centro, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1979. pág. 20.

directamente por los problemas y con la capacidad suficiente para penetrar en la médula de los mismos y encontrarles las explicaciones adecuadas (en un artículo reciente, Aguirre Beltrán pone en duda que Héctor Díaz-Polanco pueda estudiar apropiadamente a las comunidades indígenas de México, por el hecho de "no ser mexicano"[3]. En principio, cualquier chauvinismo o patrioterismo nos parece reaccionario y opiniones como la señalada abren las puertas a todos los pinochetes y somozas de este mundo, pero sorprende más que lo diga un antropólogo, cultivador de una ciencia que se supone explora la realidad de la alteridad. Y por último, a pesar de la heterogeneidad de las culturas latinoamericanas y de las diferencias que puedan existir entre ellas, no cabe duda de que la unidad del subcontinente no puede basarse en proclamas líricas sino en el hecho de compartir un sustrato estructural y cultural básico. Sólo mentalidades de parroquia aislada pueden negarlo. Considerar a Díaz-Polanco, antropólogo nacido en la República Dominicana, como una especie de marciano resulta totalmente incongruente.

h) Y por último habría que destacar lagunas y desaciertos que se encuentran en los planteamientos mismos de Marx y de Engels, y que desarrollar algunos que aparecen en forma incompleta o fragmentaria: las tesis sobre el carácter de la revolución y los escenarios de la misma, sobre el sujeto revolucionario, las teorías sobre el valor y los precios, el carácter positivista de algunas afirmaciones de esta obra monumental, las concepciones sobre movimientos y partidos, etc.

Habría que aplicar, en suma, la metodología marxista al estudio de la propia obra de Marx para poder estimar sus alcances y sus limitaciones. Nos interesa en particular resaltar el carácter etnocentrista y occidentalista de muchas de las aseveraciones

[3] Ver. G. Aguirre Beltrán, "Lengua y superestructura", en *Anales de Antropología*, Vol. XVII, Tomo II, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980. Cf. la respuesta de Díaz-Polanco, "El discreto encanto del indigenismo", en *Antropología Americana*, Núm. 4, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1981.

marxianas, al que deben atribuirse sin duda las dificultades de efectuar un análisis materialista sobre los problemas étnicos y nacionales. Imbuídos de una concepción sobre la evolucion progresiva de las sociedades humanas, Marx y Engels consideraron la sociedad capitalista moderna como la cúspide del desarrollo humano que habría de dar lugar a avances aún mayores. La concepción marxista es en verdad mucho más rica que el llamado "evolucionismo multilineal", sostenido doctrinariamente por algunos antropólogos; al plantearse se reconoce la existencia de casos de involución en la sociedad humana, de estancamiento, de desarrollo desigual, de irregularidades en el cambio social, etc., pero sin embargo, al nivel del planeta, del mundo, al nivel de la evolución de la humanidad como un todo, el progreso es casi inevitable, aunque en determinadas sociedades se produzcan direcciones diferentes de desarrollo que no contradicen la tendencia general. En este ambiente, el universo precapitalista es el mundo de la oscuridad y del atraso, del engaño y de la superstición, de los "costales de papas" campesinos, del bajo desarrollo de las fuerzas productivas, de la asfixiante e inmutable vida aldeana, de los hombres que "adoran bueyes". Grandes caudillos como Lenin y Trotsky insistieron reiteradas veces en la necesidad de "desasiatizar" a Rusia, de aniquilar la opresiva atmósfera *mujik* del país que los bolcheviques habían conquistado.

La crítica marxista había encubierto hasta un pasado reciente estos problemas, mientras los corifeos del anticomunismo insistían en denunciar el carácter etnocéntrico e incluso burgués de la postura marxista clásica. Así, en un texto por lo demás tramposo, Nathaniel Weyl señala que: "Ambos (Marx y Engels) se oponían a los esfuerzos que hacían aquellas razas por las que sentían desprecio para alcanzar su independencia nacional. Estaban convencidos de que todos aquellos bárbaros e ignorantes que constituían la inmensa mayoría de la humanidad, no habían desempeñado ningún papel significativo en el curso de la historia ni habían de desempeñarlo. Los consideraban obstáculos para el avance de la humanidad, más bien objetos que sujetos. Todos *deberían* ser conquistados y explotados por los países más avanzados. Entre ellos había sujetos que *tenían* que ser erradicados, a los que *había que* eliminar de la superficie terrestre[4].

La ridícula pretensión de Weyl de equiparar a Marx y a Engels con Hitler y Goebbels no puede ser defendida por ningún analista serio, pero revela

[4] Weyl Nathanul, *Karl Marx. racista*, Ed. Lasser, Press mexicana, Febrero 1981, págs. 22-23.

que las derechas aprovechan para su crítica muchos de los aspectos etnocentristas de lo que escribieron los dos autores mencionados. Los llamados "pueblos sin historia" por Engels (como los checos y los rutenos) eran los que, según él, no habían sabido establecer un aparato estatal sólido y por lo mismo no podían aspirar a lograr la autonomía y la independencia nacionales; tendrían que ser absorbidos por naciones más poderosas. Roman Rosdolsky señala acertadamente que, "desde un principio, tal concepto (que se remonta a Hegel) era insostenible y estaba en contradicción con la *concepción materialista de la historia* que contribuyera a crear el propio Engels. . . pues en vez de derivar la esencia de las luchas entre nacionalidades y de los movimientos nacionales de las condiciones materiales de vida y de las relaciones de clase, constantemente cambiantes, de los pueblos, encontraba su *última ratio* (razón final) en el concepto de la viabilidad nacional, tenía resonancias metafísicas, no explicaba absolutamente nada y se parecía totalmente a la molieresca "fuerza entorpecedora del opio". y además, como el criterio diferenciador de la 'viabilidad nacional' sólo se podía aplicar a la historia pasada (tal o cual nación está constituida desde hace mucho tiempo en estado, ergo es 'viable') esa concepción tenía que caer repentinamente en las aguas de la escuela histórica del derecho de la que Marx se burlaba. . ."[5].

El etnocentrismo marxiano parte de una visión sobre el desarrollo humano en la que éste pasa por una serie de etapas sucesivas en el ambiente del mundo que siguen una secuencia progresiva. Por ello el capitalismo sería la fase más avanzada de la historia, y el socialismo lo será más aún, visión occidentalista que ha sido objetada por los propios voceros de los pueblos explotados y oprimidos de lo que ahora se denomina Tercer Mundo donde se han desarrollado nuevos modelos revolucionarios, sobre la base del análisis y la comprensión de sus propias realidades, por el sustrato básico de un pensamiento en formación y enriquecimiento que hace germinar una nueva antropología o una antiantropología y que se contrapone a lo que imaginaban los colonizadores.

Los Estados occidentales serán la fuerza material que proporcione los medios para avasallar a los renuentes, a los necios que no aceptan la superioridad que se le atribuye al ser de los europeos. Para estos Estados, la alteridad, la capacidad de desarrollar otros tipos de sociedad, otras formas

[5] **Roman Rosdolsky. "Friedrich Engels y el problema de los pueblos 'sin historia' ". *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 88, 1980. México, pág. 127.**

de convivencia, de apropiación de la naturaleza y de comunicación en sociedad, de trabajo, de ocio y de juego, es una capacidad subversiva, y la fuerza, desde su punto de vista, debe aplicarse para coaccionar y obligar a los rebeldes a la occidentalización, obligarles a que acepten las pautas doradas e indiscutibles de la civilización que se hace llamar indoeuropea. La expansión de Occidente —cuyo eje, la denominada acumulación originaria de capital, fue magistralmente descrita y analizada por Marx—, ha sido y es el origen de la coerción, la negación de los derechos de "los diferentes", de "los otros", su sumisión y opresión, la explotación de su fuerza de trabajo, la dominación del garrote y de la ideología. El etnocidio y/o la asimilación son los destinos de los inferiores, y la ciencia de éstos, su saber, su medicina, sus mecanismos de explotación de los recursos naturales y sociales, sus variadas formas de apropiación de la naturaleza, se niegan y se consideran inapropiados condenándose así al olvido y a la desaparición de muchas de las conquistas conseguidas gracias a los conocimientos de otros pueblos, de otros hombres.

La sociedad burguesa, el capitalismo, es la cúspide del modo de vida occidental, su ariete más logrado. La misma dinámica del sistema de producción capitalista —el proceso de acumulación o de reproducción ampliada del capital—, tiende a imponer el dominio de las fuerzas del lucro en todos los órdenes de la vida, a supeditar al capital los medios de producción y la fuerza de trabajo, a configurar una cultura *funcional* para las necesidades del proceso de reproducción, aboliendo o intentando abolir las construcciones socioculturales que interfieran con ese proceso o lo obstaculicen. La lógica productivista, la mística de la competencia y la obsesión por el lucro, el individualismo posesivo, son los aspectos fundamentales de una ideología que tiende a la acumulación y al desvelo por la riqueza, ideología intransigente en lo que respecta a pautas que la contradigan, a concepciones que no se rijan por las que a ella la guían.

Para imponer su modo de vida, el capitalismo cuenta con el acervo de recursos, instrumentos, hombres, armas y mecanismos en términos generales más fuertes y potentes de la historia. Es un régimen social que ha transformado muchas regiones del planeta, tanto en sus aspectos "naturales" como en los sociales, sometiéndolas a la lógica del capital. Multitud de mecanismos culturales, hábitos, costumbres, representaciones, ideas, etc., han sido erradicados o "refuncionalizados" en provecho de las fuerzas capitalistas. Muchas comunidades y pueblos se han visto despojados de su propia cultura, no sólo de sus medios de producción. Proyectos como los que afectan a la región del Amazonas o los que se traducen en prácticas como las que impulsa la Ley de Fo-

mento Agropecuario en México, amenazan la supervivencia de las comunidades indígenas y de los pueblos campesinos en general. La despiadada lucha imperialista contra los pueblos que reivindican su cultura nacional, como los norirlandeses, demuestra que la burguesía internacional no se inclina al reconocimiento de la autodeterminación nacional.

El patrimonio étnico de muchos grupos se deforma a través de un digerible "folklore" o de una pretendida recuperación histórica de los valores de los pueblos aborígenes (como sucede con la mayoría de los proyectos arqueológicos que se llevan a cabo en nuestro país). Pero resulta más importante comprobar que la institucionalidad mínima de diversos grupos étnicos deviene institucionalidad capitalista, aunque siga conservando muchos de sus rasgos formales. Luisa Paré tiene razón a ese respecto cuando escribe que: "En Cuetzalan, las autoridades se aprovechaban de la tradición indígena según la cual los jóvenes prestan un día de servicio a la semana para ayudar a las autoridades, sea como vigilantes, mozos, mensajeros, etc., para tener un servicio de limpieza de la ciudad gratis. En esa forma, los indígenas tenían que barrer la ciudad habitada por los mestizos todavía en 1970.

"Las fiestas religiosas de los indígenas ya no representan el papel integrador de antaño en la medida en que ha aumentado la diferenciación interna de la comunidad y se ha transformado el modo de producción, pero tampoco han desaparecido para dar lugar al ahorro, al aumento del consumo o a la acumulación que representaría la cancelación de los gastos correspondientes.

"En los últimos años, uno de los factores de preservación más importantes de estas fiestas ha sido el interés mercantil que han significado para la burguesía. Estas fiestas se han transformado, por un lado, en una mercancía que los comerciantes venden al turismo nacional e internacional y, por otro, han sido el pretexto para la creación de ferias agrícolas y ganaderas de carácter netamente comercial"[6].

El capitalismo, por lo tanto, penetra profundamente a las comunidades que no se rigen por ese sistema de producción; las fuerzas sociales burguesas se entrelazan con las de esas comunidades y las dominan casi siempre. Por ello, cuando se afirma que "el capitalismo se ha impuesto desde afuera, y por arriba, en forma desigual y discriminada; ha articulado en beneficio propio

[6] **Paré, Luisa. "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en Bartra, Roger *et al.* en *Caciquismo y poder político en el México rural*, Ed. Siglo XXI, México, 1975, págs. 60-61.**

modos de producción preexistentes, que no se habían mantenido estáticos pero que tampoco se habían transformado en plenamente capitalistas"[7], no se debe creer que el capitalismo es algo "exógeno" a las estructuras sociales de los países de América Latina (la cita anterior de Guillermo Bonfil se refiere a éstas); no es cierto, el capitalismo ha acabado dominándolas y generando una configuración particular de las mismas, pero tampoco se puede afirmar que el capitalismo haya articulado en su beneficio modos de producción que ya existían y que, sin embargo, no se han transformado en capitalistas plenamente. A lo sumo, podría decirse que las formas (no los modos) de producción propias de estos pueblos no se han incorporado en gran medida a un régimen de subsunción *real* del trabajo al capital (hipótesis que es discutible, pero a la que le concedemos preferencia sobre un razonamiento que señala que los modos antedichos no son "plenamente capitalistas", ya que esta afirmación no explica lo que se entiende por ella: ¿qué es "plenamente capitalista"? ¿que existen modos semicapitalistas o parcialmente capitalistas?).

Por otra parte, y esto nos parece sustancial, la confrontación entre las fuerzas capitalistas y las de índole diferente, más que una "articulación de modos de producción" (expresión tomada del estructuralismo francés, tan tecnocrático en su concepción de la dinámica social) es un conflicto social de gran envergadura, una lucha de clases, una serie de combates interétnicos, de confrontaciones ideológicas y políticas, de "acumulación" asimétrica. Es un conjunto de batallas, una guerra. El desarrollo desigual y combinado del capitalismo no es únicamente un problema de avances y rezagos tecnológicos en partes del planeta, diferentes y heterogéneas, tiene entre sus principales bases la capacidad de resistencia y de impugnación, de organización de lucha, tanto de las fuerzas anticapitalistas de nuevo tipo (las que son desarrolladas propiamente por la misma sociedad burguesa) como de las que se enfrentan al dominio del sistema basado en el lucro desde bastiones previamente constituidos (al respecto, debe subrayarse que, en la lucha por el espacio, las fuerzas procapitalistas intentan establecer una regionalización nueva frente a una territorialidad constituida por grupos humanos cuyas fuerzas motoras sociales obedecen a

[7] **Bonfil Guillermo, "Las nuevas organizaciones indígenas. (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", en *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Ed. Nueva Imagen, 1979, México, pág. 25.**

principios distintos, incluso antagónicos, a los del capital. Así, la penetración de las transnacionales en los espacios selváticos del Brasil, que por lo demás no puede encontrar resistencia firme alguna en los grupos étnicos que habitan esos lugares, acabará imponiendo un ecoetnocidio a menos que se produzca algún fortalecimiento de las fuerzas sociales que se oponen a este tipo de proyectos). En este sentido, las reivindicaciones étnicas se constituyen en los puntales de un combate por un mundo plural donde no haya explotación ni mecanismos de opresión.

II

ETNICISMO DE DERECHA

Frente a las tentativas del explotador colonial o capitalista de reducir a la nada las culturas no occidentales y de imponer como exclusivo y excluyente un modelo de vida basado en el lucro y la competencia, los oprimidos y explotados han respondido, como era de esperar, denunciando la sin razón de la razón de Occidente. La negación de la positividad como atributo de los centros metropolitanos es un momento esencial de la rebelión de las poblaciones étnicas contra sus opresores. Occidente deja de ser arquetipo para convertirse en paradigma de lo negativo.

Guillermo Bonfil, uno de los antropólogos que con mayor frecuencia captan estos elementos y se sensibilizan frente a ellos (lo cual no significa, a nuestro parecer, que los pueda explicar mejor) describe esta rebelión antioccidental de la siguiente forma: "la definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. El fundamento que legitima un pensamiento propio, no occidental, es la continuidad histórica del pueblo indio. No hay ni hubo conquista, sino invasión. Ante la invasión el indio ha resistido y luchado; su permanencia es la prueba absoluta de que no ha sido conquistado. El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura, las culturas nacionales dominantes son occidentales, expresan al invasor, al colonizador. La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es Occidente, o, peor aún, híbrido degradado de Occidente.

"Se niega a Occidente de manera global. El colonialismo y el imperialismo son la forma de ser de la civilización occidental, no un mero momento de su trayectoria histórica. Por eso, la lucha contra el imperialismo debe ser la lucha contra Occidente y, a la inversa, la lucha contra Occidente será necesariamente antiimperialista. La contradicción fundamental se da entre la civilización india y la occidental; las contradicciones internas de la sociedad domi-

nante no contienen ninguna alternativa histórica real para la civilización india, porque se resuelven en el seno de la civilización occidental. La contradicción indio-occidental plantea el problema y la solución fuera de la civilización occidental. De ahí que incluso la revolución a la occidental, el marxismo y las demás corrientes de pensamiento socialista, sean vistas con frecuencia como insuficientes, ajenas o francamente contrarias: incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india.

"No hay una sola civilización, como ha pretendido el pensamiento Occidental. América tiene su civilización propia, la india, que casi cinco siglos de dominación no han aniquilado, pervive soterrada en el pueblo indio, en su memoria colectiva, en su praxis cotidiana y en la historia recuperable. Se opone *globalmente* (subrayado nuestro, FJG) a la civilización occidental a causa de la dominación colonial y neocolonial. El pensamiento indio expresa esa civilización"[8].

En el pensamiento de impugnación elemental, no desarrollado, los elementos de confrontación inmediata y espontánea frente a un enemigo que por lo general está muy mal caracterizado, tienen un peso predominante. El ultraizquierdismo o el feminismo que abomina de los seres masculinos son ejemplos de este tipo de pensamiento. En las primeras etapas de los movimientos revolucionarios, el predominio de estos esquemas mentales es hasta cierto punto inevitable y contribuye a situar al adversario como tal y a formar una conciencia propia de la situación que viven los agentes revolucionarios. Esta conciencia primitiva revolucionaria se expresa en el repudio del adversario en forma global, en la inadvertencia de contradicciones en éste y en el propio movimiento revolucionario, en la proliferación de epítetos hirientes, de actitudes emocionales y místicas y en la exigencia de un monolitismo en las filas de la rebelión. Pero una vez que los movimientos han avanzado, la persistencia de estos elementos se convierte en su contrario y tiende a provocar la derrota de los movimientos impugnadores. La rigidez, la espontaneidad y lo inaplazable de las luchas terminan por hacer altamente vulnerables a los que las llevan a cabo, condenándolos al fracaso. A nuestro parecer, el planteamiento de Bonfil, que recoge rasgos básicos que configuran una real animadversión contra Occidente entre las poblaciones indias de América, es una expresión

[8] Bonfil, Guillermo. "*Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*". Ed. Nueva Imagen. 1981. pág. 36.

de esa misma conciencia primitiva. En la fase actual de desarrollo de las luchas de las masas trabajadoras de América Latina, tal planteamiento, confuso y elemental, puede perjudicar esas luchas y permite el fortalecimiento del adversario (una de sus consecuencias es el apoyo a la dispersión y a la segmentación de los trabajadores). Así, con base en este paradigma etnicista, se propugna la formación de partidos políticos "indígenas" so pretexto de que los partidos de izquierda "occidentalistas" no elaboran programas de liberación étnica y ni siquiera aluden al problema. Aunque esto último sea cierto, la solución no puede consistir en fragmentar la lucha revolucionaria y resquebrajar articulaciones básicas que los movimientos de liberación étnica tienen o pueden tener con otros sectores sino, precisamente, en desarrollar los programas y prácticas de liberación étnica en los partidos mismos de los trabajadores (programas y prácticas conducidos fundamentalmente por militantes miembros de los grupos étnicos implicados).

El esquema etnicista, con su vehemente alocución antioccidentalista, no sólo fragmenta las organizaciones de los trabajadores sino también su pensamiento, reduciendo la problemática de los mismos a unos cuantos planteamientos simples, pobremente elaborados en cuanto a su rigor científico y terminológico ("Occidente", "sociedad industrial", "conciencia étnica", etc.), que, además, no expresan las dinámicas particulares de las realidades a que aluden (así, como se puede constatar en el planteamiento bonfiliano, lo indio parece referirse a un sustrato inmutable por casi cinco siglos). El elementalismo teórico de muchos intelectuales etnicistas (con excepción de algunos, como Varese por ejemplo) sirve para todo, más no como "guía de la revolución étnica". Su lógica interna conduce al aislamiento político y cultural de las poblaciones étnicas, al fortalecimiento de un racismo invertido, a la negación de los contenidos progresivos de la cultura occidental —a la que hay que oponerse "globalmente"—, a la apología del atraso y de la impotencia humana frente al desarrollo natural y social y al fanatismo y sectarismo ante lo que se considera patrimonio del colonizador. De ahí a las dictaduras bestiales y antioccidentalistas de Pol Pot y Jomeini no hay más que un paso. Y, por otra parte, independientemente de las intenciones de sus autores, sus tesis convergen con las de un pensamiento de derecha cada vez más importante que reivindica los poderes del sensualismo, de la intuición y de otros factores alternativos de la desgastada "razón occidental" (no en balde gran parte de este pensamiento etnicista se basa en la obra de R. Jaulin, un detractor de los países socialistas, o del anticomunista Pierre Clastres).

Ciertamente, dentro del campo de la intelectualidad etnicista se comprueban notorias diferencias entre sus miembros, y muchos de ellos son incluso militantes izquierdistas que han tenido un comportamiento heróico denunciando las prácticas etnocidas o luchando directamente por el beneficio de las poblaciones étnicas. Pero no se trata de un problema de intenciones sino de consecuencias objetivas del tipo de postulados y del género de prácticas propios del campo en cuestión. A nuestro parecer, el etnicismo de derecha no sólo no asienta bases de apoyo del proceso de liberación étnica, proporciona incluso bases al Estado capitalista para reforzar su dominio sobre las poblaciones étnicas en el marco de una "nueva política" de trato a las susodichas poblaciones.

III

UN ANTICAPITALISMO CON ILUSIONES EN LOS MAGNATES Y SU ESTADO

La mayor parte de la intelectualidad etnicista está compuesta por profesionales surgidos de las llamadas capas medias o de la pequeña burguesía, sectores especialmente afectados por el desarrollo del capitalismo monopólico, que los amenaza con la proletarización o la pauperización. Esta situación les genera un sentimiento anticapitalista que por lo general no se corresponde con una actitud pro-socialista y menos con una militancia revolucionaria. Muchos de ellos son antropólogos y personas con experiencia de campo, conocedores de la opresión de las poblaciones étnicas que atribuyen casi siempre a los agentes inmediatos de tal opresión, aunque no dejen de reconocer que estos últimos encuentran un sustento en el Estado capitalista mismo o en los monopolios. A pesar de ello, y desconociendo el carácter objetivo de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad burguesa, piensan que el apoyo a la opresión étnica por parte de muchos funcionarios del Estado radica en la subjetividad de los mismos, por lo cual ésta se puede alterar en la medida en que se les pueda convencer de lo irracional de su posición o en que los propios movimientos los arrastren hacia posiciones más progresivas. Se abre así la puerta a una concepción en la que se puede situar como eje de apoyo a la liberación étnica ni más ni menos que al propio Estado al cual se ha acusado previamente de "asimilacionista", "incorporacionista-industrialista" e incluso de "etnocida" (acusaciones casi siempre bien fundadas). Una muestra de este ilusionismo en el Estado es la siguiente declaración escrita por Arturo Warman: ". . . *el indigenismo es crear una*

conciencia en el grupo poderoso de lo que es ser indígena. Esto es también auténtico, verdadero indigenismo. Es crear, dentro del grupo poderoso, la conciencia de que son explotadores, la conciencia de que su sistema, que produce televisores, radios, planchas, licuadoras, que produce un consumo, desde mi punto de vista personal, gratuito y poco satisfactorio, está basado en la explotación de quienes tienen mucho que decir. Yo diría que *el principal indigenismo es aprender de los indígenas* y decirles a los grupos poderosos lo aprendido"[9], y más adelante remarca: "el cambio de los de arriba es el reto real"[10]. Una vez que los grupos poderosos y sus instituciones —la principal, el Estado— se "convencen" de que son explotadores, su política cambia, favorece a los oprimidos, y de ello se sigue que fomenta la participación en las instituciones indigenistas de los "especialistas", es decir, de los antropólogos, y de los que "enseñan", es decir, de los indígenas. Se trata, pues, de refuncionalizar la red institucional (que sigue siendo capitalista) en favor de los indígenas; al menos, así se plantea. El nuevo indigenismo prohijado por los "grupos poderosos" tendrá por función desarrollar las potencialidades de la auténtica civilización, la india, ahogada por el colonialismo —término que en este contexto encubre el fenómeno real: la explotación capitalista—. Esta civilización, por cierto, es concebida como algo armónico y con contradicciones menores, como una alternativa mejor que tal civilización occidental y por ello como una perspectiva más deseable que el "socialismo", engendro de Occidente y por ende cargado de deficiencias. La civilización india, ese ente casi inmutable, deberá desoccidentalizar al continente y convertirlo en una sede, la sede de un Estado pluriétnico. Aún más, debe considerarse la posibilidad de tomar en serio la posibilidad de la constitución de nacionalidades y naciones indígenas.

Cuando, sin embargo, se desconoce el carácter estructural del sistema capitalista y se presupone que el Estado propio del mismo puede apoyar tales reivindicaciones, se olvida que éste sólo puede hacerlo en función de lograr la reproducción de sus mecanismos esenciales de desarrollo. Ciertamente, la lucha de clases y otros tipos de lucha pueden hacer que el Estado se vea obligado a alterar este patrón y a invadir de contradicciones la instrumentalización tendiente a afianzar el proceso de reiteración y pervivencia del sistema. Sin embargo, y por lo menos en Mé-

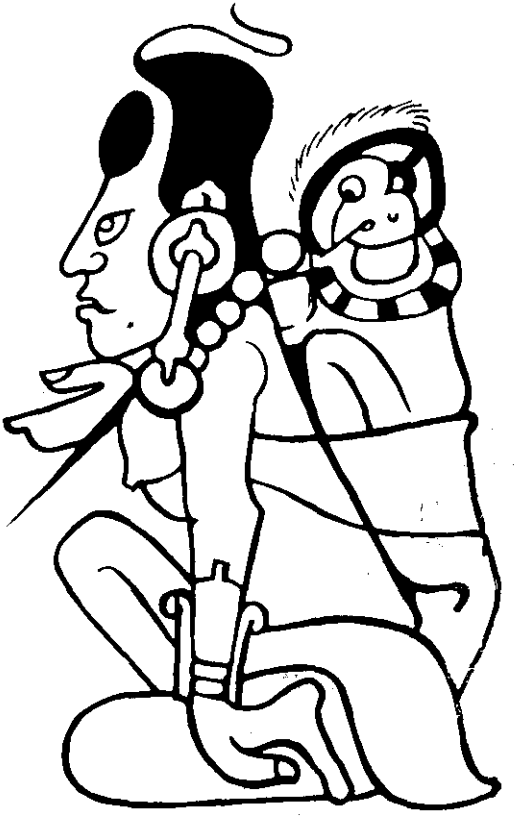
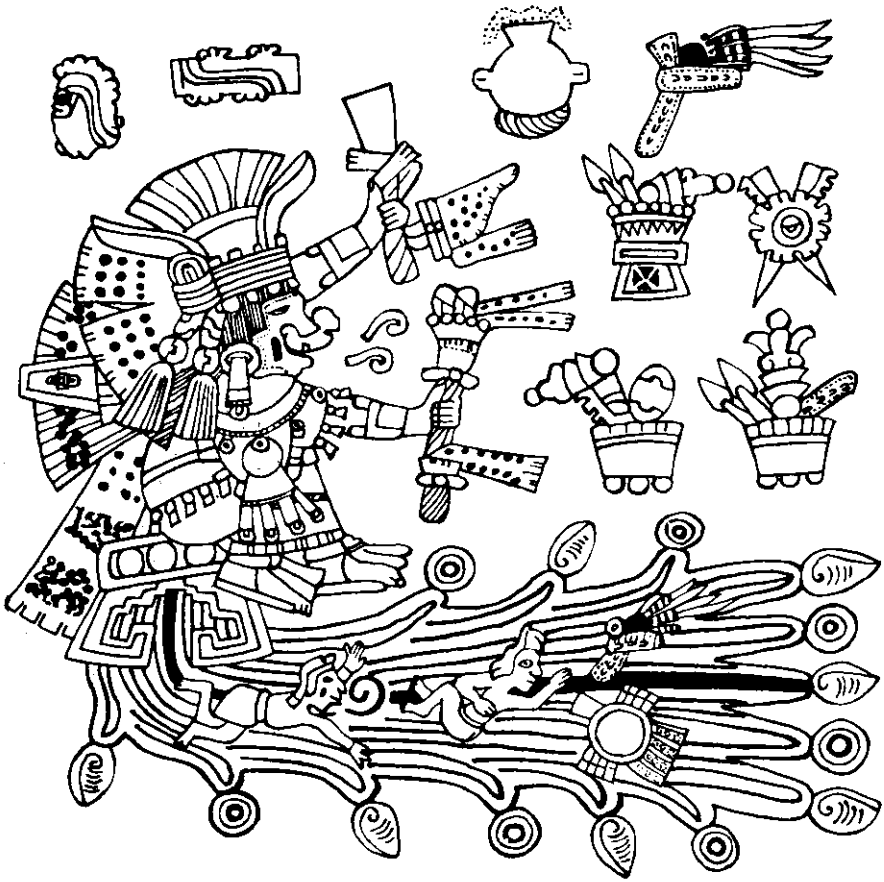
[9] Warman Arturo. *La sociedad poderosa y los indios.* Estudios Indígenas. Vol. II. No. 3, mayo 1973, CENAPI, México, pág. 312.

[10] *Ibid.* pág. 313.

xico, la incorporación de las demandas étnicas a los planes del Estado depende, desde luego, del alcance y profundidad de las luchas de las poblaciones étnicas a tal efecto. En el país, la mayor parte de las luchas en que los miembros de tales poblaciones están involucrados son de carácter agrario o tienden a lograr una mayor representación política en cuanto ciudadanos más que como miembros de grupos étnicos. Las luchas por reivindicaciones étnicas se han ampliado y aumentado, pero sería demasiado optimista aludir a su fuerte magnitud y peso; todavía no se puede afirmar que el Estado se vea lo suficientemente presionado por ese género de combates como para que podamos aseverar que la nueva faceta étnica-estatal sea un resultado de ese proceso. Por otra parte, la aparición del sujeto étnico como figura importante del proceso de democratización que las masas intentan imponer en México, hace que el Estado de la revolución mexicana —en previsión de combates mayores— decida encauzar por su cuenta la lucha, imprimirle un derrotero e incluso caracterizarle sus demandas a partir de la elaboración de un etno-populismo sustentado en gran medida en el discurso de los intelectuales etnicistas, en la organización y control de los congresos indígenas (para lo que se adiestra a intelectuales de filiación indígena) y en la corporativización de las poblaciones étnicas mediante su subordinación al Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, el cual, por cierto, después de una serie de luchas intensas en su seno, ha terminado por incorporarse a la central campesina oficialista, la CNC.

El Estado mexicano y su política indigenista, han sido guiados, hasta años muy recientes, por el objetivo fundamental de "nacionalizar" (mexicanizar) al indígena, entendiendo que el ciudadano mexicano es un determinado tipo de agente de las relaciones de producción capitalistas dominantes que ha sufrido un proceso de formación como sujeto ideológico que genera prácticas dominadas por una racionalidad burguesa. Por supuesto, el simple hecho de que el Estado dependa históricamente de un movimiento de masas muy profundo hace que ese "mexicano" ideal para la burguesía se presente en realidad en forma poco pura e idónea. Pero, en principio, el Estado intentaba crear esa clase de sujeto a partir del abatimiento del mayor número de barreras posible con ese propósito y es innegable que la mayor parte de las racionalidades étnicas son diferentes e incluso antagónicas a la dominante. Luego, entonces, lo étnico era un enemigo a vencer, a erradicar. El absorbente indigenismo mexicano fue, sin embargo, un fracaso en su fase asimilacionista, ya que encontró fuerte resistencia indígena, aunque ésta fuera soterrada, y de hecho, el propio desarrollo capitalista del país fue destruyendo buena parte de los

patrimonios étnicos en la formación social mexicana a través de la proletarización, la urbanización, la destrucción de las familias extensas y de la propiedad indígena, de la aculturación inducida por los medios de comunicación, etc. El Estado y su política indigenista viraron hacia la incorporación del indígena al desarrollo y modernización del país, pero dentro de una tónica de "respeto" a las tradiciones étnicas, tal como lo planteaba Aguirre Beltrán, que alegaba que el pase de "casta a clase" podía darse sin perjudicar las antedichas tradiciones. Esto, sin embargo, no pasaban de ser buenos deseos y las constantes depredaciones contra la población indígena, los despojos de tierras, la represión, la discriminación y la subordinación política, así como la agresión antiétnica (llevada adelante en muchas regiones incluso por el mismo Instituto Nacional Indigenista) demostraron el fracaso de la política estatal en este terreno; y, por otra parte, la proliferación de movimientos campesinos, muchos de los cuales contaban con la participación de masas indígenas que empezaban cuando menos a esbozar reivindicaciones de tipo étnico, hace que el etnopopulismo instrumentalice la celebración de congresos indígenas y la formación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, en los años setentas. Por supuesto, la presencia contemporánea de una serie de movimientos etnicistas y de liberación nacional en un nivel internacional influyen en buena medida en el proceso (nos ocuparemos en otro trabajo de este aspecto).

El Estado mexicano descubre el componente étnico de la revolución, como mucho antes había descubierto el obrero y el campesino, y decide aprovecharlo a fin de ampliar sus bases sociales de apoyo. Ciertamente, existen tendencias importantes dentro del Estado que subsumen la problemática étnica en el marco más general de la marginación y de la explotación (y más bien de la primera, ya que a la segunda se la reconoce a regañadientes). Pero otras tendencias empiezan a reconocer la importancia de lo étnico, e incluso su papel como elemento de la dominación. A nuestro parecer, una nueva política en este sentido consiste en favorecer la reproducción de los elementos de los patrimonios étnicos que sean compatibles e incluso aseguren la reproducción del sistema, y en estos elementos sean consolidados en los grupos indígenas, desarrollados y socializados. Y esta tarea debe quedar en manos de sectores de la sociedad que sean agentes de la dominación y a la vez socializadores de la etnicidad. O sea, el Estado debe favorecer la aparición de burguesías indígenas regionales y estatales, que cumplan con funciones políticas de apoyo a este proceso. De no procederse así, lo étnico puede convertirse en un nutriente básico de la revolución. El papel del Consejo Nacional de

Pueblos Indígenas y de los Consejos Supremos debe ser axial dentro de estos proyectos, y el "renacimiento" de las culturas indígenas será —repetimos— un factor decisivo más en el fortalecimiento de la dominación del capital.