

LATINOAMERICA

CUADERNOS DE CULTURA LATINOAMERICANA

97

PABLO GONZALEZ CASANOVA
**INDIOS Y NEGROS
EN AMERICA LATINA**



COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS/
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA

UNAM

PABLO GONZALEZ CASANOVA
INDIOS Y NEGROS
EN AMERICA LATINA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Facultad de Filosofía y Letras
UNIÓN DE UNIVERSIDADES DE AMÉRICA LATINA

Pablo González Casanova (1922) sociólogo mexicano. Se inicia en el campo de la interpretación filosófica de la historia, destacándose por dos trabajos: *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* y *Una Utopía de América*. Su preocupación le llevará, en adelante, al conocimiento social de México y la América Latina, siendo ya uno de los clásicos en este campo. Su nombre está unido al de los creadores de la sociología latinoamericana contemporánea, campo en el que la América Latina ha hecho importantes aportes a la sociología en general. En este sentido ha escrito, entre otros, dos importantes libros, *La Democracia en México* y *Sociología de la Explotación*. Su último trabajo es el titulado *Imperialismo y Liberación en América Latina*. Es miembro destacado de diversas instituciones que trabajan en el campo social, nacionales e internacionales. Ha estimulado y coordinado trabajos colectivos como el titulado *América Latina: historia de medio siglo* y recientemente con la Universidad de Naciones Unidas coordinó un amplio estudio sobre La creación Cultural de América Latina. Ha sido Director de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, del Instituto de Investigaciones Sociales y Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México,

Sus preocupaciones sociológicas y sociales le han llevado a analizar a dos grupos raciales que forman destacada parte de las sociedades latinoamericanas. Grupos una y otra vez discriminados y sobre los cuales se ha asentado la explotación interna y externa: indios y negros. Grupos raciales que en las sociedades latinoamericanas han jugado centralmente el papel de proletarios. Pablo González Casanova analiza cuidadosamente el papel que juegan estos grupos en la dinámica y dialéctica de las sociedades latinoamericanas.

INDIOS Y NEGROS EN AMÉRICA LATINA

Pablo González Casanova

En América Latina existe hoy una población que vive una situación colonial. El desarrollo del capitalismo, desde sus inicios hasta la etapa del imperialismo, ha sido determinante en la formación y renovación de ciertas razas y culturas oprimidas. Sus integrantes —indios americanos, negros africanos, asiáticos— viven una situación colonial: de persecución y genocidio, de opresión y dependencia, de discriminación y super-explotación, de depauperación y marginación. Las luchas que libran presentan siete características principales: unas ligadas a su cultura, su comunidad, su nación y su raza, otras a su clase, y otras más a sus organizaciones políticas y sus ideologías. Entre esas luchas destacan dos que son muy significativas: las de la nación y la clase. En torno a ellas existe un debate político e ideológico que tiende a privilegiar la lucha de la nación frente a la lucha de la clase trabajadora, o ésta frente a aquélla. En el debate se dividen las propias fuerzas democráticas y revolucionarias: unas se inclinan por exaltar la lucha del indio como nación, raza, comunidad y cultura, otras por vincular o fundir la lucha del indio a la de la clase trabajadora. En el caso del negro y del asiático también existe el debate, aunque tal vez con menos énfasis en la lucha del negro como negro, o del asiático como asiático separados del resto de las comunidades oprimidas y de los trabajadores.

El problema comprende a una población relativamente amplia de América Latina. Afecta directamente el 15 o 20% de los habitantes, e indirectamente a toda la población trabajadora, inserta en el neocolonialismo. La determinación y deslinde del fenómeno es difícil. Todo está hecho para ocultarlo: su nombre, su definición, su número, su distribución. Ello obedece a múltiples razones: la principal es la opresión que a su vez esconde la explotación. Sin embargo, en medio del Babel terminológico y académico, de la inexactitud y engaño estadísticos, y de las dificultades que éstos y otros hechos entrañan para la generalización y la explicación de los problemas del indio, el negro y el asiático, es posible tener una idea aproximada de la magnitud y la variedad del problema.

Los indios:

En las islas del Caribe los indios fueron prácticamente aniquilados. En México en cambio subsisten —a pesar de genocidio e integración,— grandes conglomerados de indios que hablan lenguas y dialectos distintos del español y que mantienen formas culturales y políticas propias. Más que por su raza, se distinguen por su cultura, por su organización en comunidades y por su situación de poblaciones coloniales. En algunos estados —como Oaxaca, Chiapas, Yucatán— hay municipios donde la mayoría absoluta de la población es de indios. En América Central se da una situación parecida. “En Guatemala por lo menos la mitad de la población se sirve de idiomas indígenas” (Lipshütz, 1974, p. 131). En Venezuela y Colombia existen entre 10 y 15% de indios concentrados en regiones aisladas. Algunos en condición “salvaje” viven en la región amazónica. El conjunto más numeroso de indios sudamericanos se encuentra en los Andes, desde el sur de Colombia hasta el norte de la Argentina. Se concentra, sobre todo, en Ecuador, Perú y Bolivia. En Perú “hay provincias en las cuales el noventa y cinco por ciento de la población habla quechua o aymara”, (Ibid) En Bolivia los indios son entre dos tercios y tres cuartas partes de la población: en su mayoría hablan también aymara o quechua. El quechua, que fue la lengua del antiguo imperio Inca, subsiste con variantes enormes de un sitio a otro. En Paraguay, según los censos, es indio menos del cinco por ciento de la población. En realidad la mayor parte de la población es indígena y habla guaraní. Sólo que los censos oficiales limitan el uso del término a las tribus más “salvajes”. El afán de ocultar a la población indígena es claro en el caso de Chile. “Oficialmente somos casi todos blancos”, decía Lipschütz en 1944 (Lipschütz, 1944, p. 47). Y afirmaba que los indios y mestizos eran en realidad más del setenta y cinco por ciento. Pensaba en las características raciales de la población chilena. El mismo fenómeno de ocultamiento se daba con las comunidades de indios. Se acostumbraba decir que había unos 10,000 mapuches. A Lipschütz lo insultaron por haber afirmado que eran 450 o 500 000 cifra más tarde oficialmente aceptada.

De las características determinantes hay una que destaca: la de las comunidades indígenas. Es en torno a ellas como se plantea el problema de la nación o clase. Según Collin Dellavaud se puede decir en forma aproximada “que los Andes abrigan un poco menos de 7 millones de indí-

genas que viven en comunidades al Sur de Chile, en Bolivia, en el centro y Sur del Perú, a lo largo de las sierras acuatorianas, al sur y al este de Colombia e incluso en Venezuela, en los Andes de Mérida. En cuanto a América Central y México cuentan con cerca de 10 millones, en pequeño número en Nicaragua, Honduras (y El Salvador), mientras hay un millón en Guatemala y 8 millones en México . . . Se puede estimar —concluye Collin— que en toda América Latina hay 16 millones de indígenas que viven en comunidades tradicionales”. (Collin, I, 83). Estas “comunidades tradicionales” son comunidades coloniales, que arrancan de los inicios del capitalismo en América Latina y que se reproducen hasta la época actual.

Los Negros:

Los descendientes de los esclavos traídos de África constituyen otro tipo de población colonial. El desarrollo del capitalismo europeo dio auge a una trata de esclavos que arrancó de África a casi 10 millones de hombres durante un largo periodo fijado entre 1518 y 1873. (Moreno, p. 13). Colonialismo, esclavismo y capitalismo evolucionaron en tal forma que la población negra de origen africano se sigue distinguiendo hoy entre las más oprimidas y explotadas del Nuevo Mundo. Su distribución en América Latina está relacionada con el desarrollo de la producción agrícola tropical (azúcar, café, tabaco, algodón, arroz) y con el desarrollo de la minería. Los núcleos más poblados de negros africanos se encuentran en las islas del Caribe, en Brasil, en la costa oriental de América Central, en la costa norte de América del Sur, y en distintos lugares de la costa del Pacífico, desde México hasta el Perú (J. Halero Ferguson, 17). Considerando sus rasgos somáticos, hacia 1930 el *Negro Year Book* del Tunkegee Institute calculaba que en América Latina había treinta y tres millones de negros en una población total de doscientos treinta millones. Según este cálculo los negros constituían el 14% del total. En 1940 Lipschütz calculaba que había 30 millones de negros (40, si se incluía a las personas de “rasgos negroides”) sobre una población de 280 millones. Así, según este autor también el 14% era negro. (cf. Lipschütz, 1944, 314-315). Hacia 1950 Darcy Riveiro calculaba que había 29.3 millones de negros sobre una población de 311.9. Según sus proyecciones hacia el año 2000 la población negra será de 130 sobre un total de 941, cifra que corresponde de nuevo a un 14% del total. (Darcy, 132). Estos cálculos

somáticos son significativos en tanto la discriminación basada en ellos es una realidad. Pero de esos cálculos no se desprende el problema de la nación y la clase, de la comunidad y la clase.

La población negra de América Latina ha formado también naciones y comunidades. La nación negra más conocida es Haití. Con anterioridad a la formación de la República de Haití existieron otras “repúblicas negras”. El Quilombo de Palmares se organizó en forma independiente durante las dos terceras partes del siglo xvii. En Jamaica, Guayana, Surinam, y en la propia Haití, muchos antiguos esclavos vivieron en organizaciones políticas y económicas independientes antes de 1804 (Casimir, 366 y Carneiro). Desde la colonia hasta nuestros días, los negros africanos han logrado establecer comunidades de esclavos fugitivos, libertos. Algunas de esas comunidades han reproducido los rasgos culturales de África, otras han forjado una nueva cultura negra surgida de la esclavitud y la rebelión (Bastide, 49-50). Los “quilombos” brasileños, los “cimarrones” de las Antillas y Venezuela, los “bush-negroes” y los “maroons” del Caribe Inglés, los “palenques” y “cumbes” de otras regiones latinoamericanas, y en general los enclaves de negros libertos presentan una gran variedad de formas de organización. Van desde los más débiles conglomerados hasta Estados-Nación neocoloniales como Haití, pasando por la formación de grandes concentraciones en expansión como la del Chocó en Colombia y la de los zambos-mosquitos en América Central (Sánchez Albornoz, 164). La enorme variedad de comunidades y culturas negras destaca cuando se comparan las del Haití urbano y campesino, el “Bush” y el Paramaribo de la Guyana, las de Bahía —Recife, Porto Alegre. Marañón rural y urbano en Brasil, las de Morant Bay y los cimarrones de Jamaica; los negros caribes de Honduras; los de Port of Spain y Toco de Trinidad; las comunidades de la Costa Chica de Guerrero en México, las del Choco o Choso de Colombia, y las de Islas Vírgenes (Ianni, Moreno Fragnals, 56).

Asiáticos:

Dentro de la población colonial se encuentran los chinos en la costa del Pacífico, especialmente en el Perú. Los japoneses también se encuentran en la Costa del Pacífico y en el Brasil. Los indios asiáticos en la Guayana Británica; los indios asiáticos y los indonesios en Surinam. Durante el siglo xix y principios del xx el tráfico de “indebted la-

borers” de China, India e Indonesia substituyó al tráfico de esclavos negros. En Guayana Británica los indios asiáticos llegaron a constituir mayoría; en Surinam alcanzaron a ser el segundo grupo étnico después de los negros y mestizos (Collin, II, 238-39). Todos estos migrantes están directa o indirectamente relacionados con la historia del trabajo forzado, con excepciones entre los de origen japonés. Al lado de los indoamericanos y negros, los asiáticos ocupan la escala más baja de la sociedad. Se distinguen de los migrantes europeos —italianos o alemanes— porque éstos, como trabajadores y campesinos, no tienen una condición colonial, o más fácilmente se liberaron de ella, y porque cuando forman comunidades o enclaves no son o no parecen de colonizados.

El indio, el negro y el asiático como nación, raza y clase.

El desarrollo desigual del capitalismo, y la forma variada en que combina distintos modos de producción y explotación dan a los pueblos colonizados y sus luchas características distintas. La existencia de “dos” o más países —“dos Méxicos”, “dos Brasiles”—, y de las llamadas “sociedad dual” y “sociedad plural” corresponde al desarrollo desigual de un capitalismo colonial y neocolonial, que combina y reproduce distintos modos de producción y explotación, en medio de una rica variedad de organizaciones sociales y de expresiones culturales. Ese desarrollo desigual y combinado del capitalismo colonial y neocolonial, desde la época del predominio del capital mercantil hasta la del capital monopolístico, da lugar a la construcción de un sinnúmero de teorías e ideologías que oscurecen y ocultan los fenómenos de dominación y explotación de la población colonizada y de los trabajadores coloniales o sus sucesores. Las teorías sobre el “sector moderno” y “tradicional” de la sociedad, como las de la sociedad dual y plural no son falsas porque dejan de darse los fenómenos de desarrollo desigual y variado que registran, sino porque los explican a partir de factores psicológicos, culturales, tecnológicos e incluso raciales o racistas, que ocultan la naturaleza y tendencias del desarrollo del colonialismo, del racismo, del neocolonialismo, del imperialismo y el capitalismo,

América Latina es una de las regiones periféricas y dependientes del capitalismo como sistema mundial, donde más clara y acusadamente se da el desarrollo desigual y combinado en cuanto a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción, con desarrollos tecnológicos y empre-

sariales diversos. Ahí se combinan las formas de explotación del trabajo forzado (esclavo o servil, abierto y encubierto) con formas de explotación salarial, semicapitalistas y capitalistas.

A lo largo de todo el continente latinoamericano existe una marcada diferencia entre el desarrollo de la Costa y la Sierra. En la Costa tiende a predominar más pronto y de una manera mucho más general la economía de mercado, y la empresa colonial que produce para el mercado. En la Sierra y en otros lugares agrestes y distantes, o aislados, subsisten durante un periodo más largo, en amplísimas extensiones, modos de producción pre-capitalistas que no forman parte ni del mercado internacional ni del mercado interior. En esos lugares se mantienen fuertes núcleos de población autóctona y autárquica, cuyos miembros son explotados y dominados en diversas formas de servidumbre —herederos de sistemas feudales— o con procedimientos propios de una dominación y explotación colonial: las grandes propiedades y los centros urbanos ejercen un monopolio del comercio y las actividades económicas de esas comunidades en que las dominan y explotan como a naciones coloniales, empobreciéndolas discriminándolas y diezmándolas, en un proceso de permanente acoso.

La historia del trabajador colonial y de las poblaciones coloniales, de su sometimiento y formas de lucha y liberación presenta modalidades varias según el lugar que ocupan en ese desarrollo desigual y combinado. Las poblaciones más ligadas a la economía de mercado y a la producción para el mercado mundial muestran diferencias significativas respecto a las poblaciones más aisladas o marginadas. Los trabajadores forzados a la esclavitud en plantaciones y minas presentan formas de organización y resistencia, que no se pueden confundir con las del trabajador servir (“yanacóna”, “colono”, “aparcerero”, “partidario”, “arrimado”, “huasipungo”) predominante en la gran propiedad del interior, ni con las de los comuneros que luchan incesantemente como “comunidad”, “tribu”, “pueblo” o “nación”.

Los trabajadores africanos y asiáticos, más ligados a la historia del comercio de esclavos y semi-esclavos y a la plantación colonial y neocolonial tienen enormes dificultades para luchar con comunidad e incluso como “raza”. Todo el sistema de dominación y explotación del esclavo africano y de sus sucesores es forjado para anularlos como comunidad. La política del capitalismo colonial y las leyes del desarrollo capitalista en las colonias y los países dependientes colocan a las poblaciones negras y a los trabajadores negros

en la indefensión máxima que logra una sociedad opresiva. El esclavo indio o negro sufre un proceso de “deculturación mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigarlo de su cultura de su grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y para utilizarlo como fuerza de trabajo barato, no calificado”. En la plantación o en la explotación minera el esclavo —indio o negro— vive en “una organización de carácter carcelario y en la incomunicación de sus miembros” (Moreno Fragnals 14-15). Los indios sufren una larga historia de esclavización y de inserción en minas y plantaciones. Pero en la propia América Latina hay indios que sobreviven en otras formas de organización, semi-feudales, serviles y comunitarias. Los negros en cambio vienen de los esclavos y se reproducen en forma mayoritaria como esclavos. Se les arranca de su cultura africana, se les priva de su familia, se les importa cuando son aún niños, se les mezcla en grupos de distintas lenguas (op. cit, pp. 17, 22, 41). Se les persigue cuando tienden a unirse en corporaciones civiles, religiosas o lúdicas. Se les exige mezclarse cuando viven en “cabildos”; se les sanciona por sus cultos, se les prohíben sus grupos danzantes. No se les deja más alternativa que el sometimiento aislado, la rebelión personal, el suicidio, o la fuga (Ibid. 41-43). Esta sujeción que intenta acabar con todo grupo empieza desde que se trae al africano al nuevo mundo. Después continúa bajo las leyes liberales que formalmente prohíben la esclavitud.

La fuga multitudinaria y colectiva tiende a reconstruir o a construir comunidades de negros libertos o cimarrones. En esas comunidades se desarrolla una cultura de la resistencia, se reconstruyen lazos familiares, se gestan lenguas y dialectos, prácticas religiosas, mágicas, políticas. Se forjan comunidades. Pero el acoso en la Costa es relativamente más fácil que en la Sierra. A las dificultades de recreación cultural y comunitaria se añaden las de una persecución tenaz, eficaz. Con la independencia política y la declaración formal de la igualdad de razas aumentan las dificultades para la organización de luchas colectivas, de comunidades o corporaciones negras. La inserción de la población negra en la economía de mercado merma su cohesión. El negro “libre” es atomizado. La libertad formal y la igualdad formal “revelan, en suma, que enmarcado en la esclavitud, el negro tenía una capacidad de presión social” que pierde con la “libertad”. “En la sociedad “libre” no pasa de ser un paria abrumado por el peso de la deculturación y la ser-

vidumbre” (Moreno, 49). Queda la discriminación racial, somática que lo hace identificarse como “negro”, que lo une en la opresión capitalista y racista, Pero esta última es muy sutil en América Latina. El paternalismo y el compadrazgo combinados con una amplia mezcla de razas diluyen, oscurecen y vuelven ambiguo un racismo y una discriminación racial que subsisten como explotación y opresión general del *pobre*. El negro no alcanza a enfrentarse como negro discriminado. Casi siempre tiene padrinos, compadres e incluso parientes blancos. Con la libertad y la igualdad formal, y con esa mezcla de tradiciones paternalistas, e instituciones de compadrazgo y parentesco, “se le plantea al negro el problema de su incorporación a la sociedad discriminatoria sin el apoyo de una identidad cultural viable”, o de una raza que todo blanco rechace, discrimine. Se le deja sin identidad cultural y sin identidad racial generales, políticas. Sólo en algunos países donde hay “extensos grupos de negros”, logran éstos “preservar y cultivar parte de esa identidad”. Y aún en esos los obstáculos son múltiples. Las leyes de los países latinoamericanos —formalmente antirracistas— prohíben la formación de partidos basados en las razas. Además, los gobiernos persiguen especialmente a las organizaciones negras. En Brasil, el dictador Getulio Vargas hacia 1937 destruyó un “Frente Negro Brasileño” que se había formado durante la crisis.

Sin posibilidad de defenderse por su identidad cultural, “tribal” o “racial”, el negro latinoamericano descubre que tampoco puede defenderse mediante el inútil mimetismo del blanco: advierte que sigue siendo negro, el más explotado y humillado de los trabajadores y los hombres. Con excepciones múltiples que le impiden comprenderse como una categoría social y política racial, o cultural, el negro tampoco puede entrar con igual facilidad a la sociedad del mestizo o el blanco. El colonialismo y el neocolonialismo sólo le permiten identificarse frente a otros grupos coloniales, en enfrentamientos interétnicos de unos negros contra otros, y de negros contra indios o asiáticos.

Por su posición en el desarrollo del capitalismo colonial y semicolonial, el trabajador negro tiende a aproximarse así más fácilmente a las luchas de los demás trabajadores. Sólo le queda el camino de identificarse con los trabajadores. En la mayoría de las ocasiones es su única salida. Lo cual no le quita importancia a las luchas que da en sus aldeas y quilombos, en sus regiones o en sus naciones, Pero éstas, más que de negros o neocolonizados deben ser considerados como de vecino pobres. Sólo en el caso de Haití el pro-

blema *nacional* adquiere toda su fuerza frente al dominio del blanco y del neocolonialismo: y ahí surge también el dominio del negro proletario o aldeano por el negro burgués, que se hace llamar criollo. El trabajador negro se enfrenta al burgués negro. En Cuba, durante el capitalismo los negros pierden su identidad somática, como forma de resistencia, la guardan como forma de sometimiento. Proletarios negros, libran cada vez más sus luchas asociados a los demás trabajadores, en forma radical y escueta. Del negro cubano surgen incluso grandes líderes de los trabajadores cubanos.

El indio que vive en la esclavitud vive los mismos problemas del negro, incluido el desarraigo y la “deculturación”. El que vive en condiciones serviles —de peonaje o aparcería— y el que resiste en sus comunidades serranas, desarrolla más formas de lucha de una cultura y una comunidad que se mantiene y se reproduce en amplias zonas del capitalismo colonial y dependiente. El indio también es esclavizado y proletarizado, pero conserva un número significativo de comunidades a las que une un mismo idioma y una misma cultura en organizaciones sociales, políticas e incluso militares.

Las luchas de resistencia y liberación de las naciones y comunidades indias son incontables. Con una estrategia defensiva y ofensiva subsisten hasta nuestros días. Presentan las más variadas características políticas y militares. En todas partes los indios son diezmados o aniquilados. Los aztecas, los incas, los mayas, los araucanos y sus descendientes logran preservar algunos de sus rasgos culturales, conocen el sentido de su identidad y poseen una conciencia de su nacionalidad o de su comunidad frente al conquistador y sus descendientes. En algunos casos alcanzan a mantener organizaciones políticas y militares durante años, o siglos, e imponen el reconocimiento de una independencia de facto.

Los mayas no fueron derrotados sino hasta 1697 en que cayó su último Estado, el Tax-Itsá (Tayacal). Las organizaciones políticas prehispánicas resistieron ahí 173 años. Las guerras de los españoles contra los araucanos duraron más de 300 años. En 1773 España se vio obligada a tolerar su independencia. La reconstrucción de los viejos imperios fue bandera de grandes rebeliones. En 1767 un indio llamado Pedro Soria Villarreal trató de restablecer el imperio tarasco. Gobernó en Valladolid, al Occidente de México, y durante un tiempo estuvo a punto de tomar la capital del virreinato. A la rebelión del primer Tupac Amaru, que en 1571 quiso restablecer el imperio Inca, sucedió en 1780 el

segundo Tupac Amaru con parecido proyecto. Éste levantó a 600 000 indios. Sus guerrillas lucharon durante 35 años y se extendieron por Bolivia, Perú, Ecuador. En Brasil los indios se rebelaron en 1572, durante una guerra llamada de los siete años. Destruyeron más de 3 000 aldeas. En 1697 aceptaron aliarse con los negros de la República de Palmares. Unidos a ellos enfrentaron a portugueses y holandeses. En escalas menores las rebeliones de indios llegan hasta nuestros días. A veces toma la forma de pequeñas guerras o luchas de resistencia, Vencidos, conservan un último reducto: su comunidad y su cultura, que rehacen y recrean en la resistencia.

Luchas de liberación y luchas proletarias

Desde los primeros años de la colonia aparecen las luchas de liberación y las luchas proletarias. Unas y otras alcanzan magnitudes distintas. Pero en quinientos años de capitalismo colonial y dependiente se les ve reaparecer en forma incesante, con ciclos, ascensos y caídas. Las luchas de liberación tienen una base territorial, racial y cultural. Las luchas proletarias —de esclavos, encomendados, siervos o trabajadores asalariados— tienen una base empresarial. Ambas se hallan ligadas o separadas, dan pie a uniones y divisiones. Cobran características sociales, políticas y militares son por demandas vitales, o por un cambio en las estructuras de producción y poder.

Las luchas que se organizan en torno a la tierra van desde la acción defensiva y ofensiva de comunidades y barrios hasta el intento de establecer naciones-estado. Libradas por indios acosados o escapados, o por negros libertos, se proponen desde la defensa de las tierras, la cultura, la raza y la libertad frente al colonizador europeo, criollo o mestizo hasta grandes movimientos liberadores que entrañan alianzas de clases y razas frente al colonialismo y el imperialismo. Los habitantes más desamparados, explotados y sojuzgados de las colonias y los países semi-coloniales se enfrentan al burgués en tanto que colonizados, y éste aparece como colonizador, racista o imperialista. Si en algunos casos —como Haití o Jamaica— el conjunto de la población negra encabeza y asume, como raza y clase oprimida, la guerra de liberación y ve reaparecer —con la independencia política— a la clase dominante tras una misma o parecida raza, en la mayoría de los casos, la independencia formal y el neocolonialismo real, replantean nuevamente la confusión de razas y culturas, que ocultan y amparan a las clases do-

minantes del imperio y sus bastiones. Razas, culturas y clases dominantes se recomponen de las más distintas maneras tras la independencia política de Francia, España y Portugal. Con el avance del capitalismo dependiente, surgen nuevas acciones de conquista de la tierra y nuevas “civilizaciones” colonizadoras. En 1820, en 1880, en 1950, en 1970 la tierra pasa de las antiguas comunidades y “mercedes de indios” a los hacendados criollos, a las plantaciones imperialistas, a las empresas agrícolas capitalistas, nacionales y transnacionales. El criollo, el mestizo, el ladino, el cholo, el gringo, todas las burguesías coloniales y neocoloniales renuevan el acoso contra las minorías o las mayorías coloniales de indios, negros, mestizos. Éstas prosiguen la lucha por sus tierras, su cultura, su raza, y por demandas vitales, de alimento, techo, libertad. Como el colonialismo y el neocolonialismo afectan también a los demás trabajadores —ladinos y mestizos—, e incluso a la pequeña burguesía y capas medias de los países dependientes, en las grandes luchas liberadoras surgen varias posibilidades de alianza de las minorías y las mayorías coloniales, se forjan frentes de liberación insertos en contradicciones de clase y razas, propias del modo de producción y dominación colonial.

La superación de la doble contradicción colonial y de clase hasta ahora solamente se ha dado en Cuba. Ahí la lucha por la liberación devino lucha por el socialismo, y el proceso de independencia y descolonización general —de las mayorías coloniales— derivó en la instauración de un Estado en el que desaparece la propiedad privada de las empresas y cuya base social son los trabajadores —negros, blancos o mestizos— con creciente indiferenciación de la herencia colonial, de los prejuicios heredados de la dominación y explotación colonial y neocolonial. A raíz de la Revolución Cubana, cuando aún no había pasado Cuba a formar parte del campo socialista, empezó un proceso político rapidísimo, destinado a acabar con el sometimiento de la minoría colonial negra y mulata, única existente en esa isla donde los indios habían sido eliminados, y los asiáticos ni eran muchos ni sufrían una discriminación especial.

En el discurso sobre la Reforma Agraria del 22 de mayo de 1959, el Primer Ministro Fidel Castro dijo: “Hay dos tipos de discriminación racial: uno es la discriminación en los centros de recreo, o centros culturales, y otro, que es el peor, en el centro de trabajo. La primera que tenemos que combatir —añadió— es la discriminación racial en los centros de trabajo, porque si lo uno limita las posibilidades de acceso a determinados círculos, lo otro es mil veces más

cruel, pues limita el acceso a los centros donde puede ganarse la vida, limita las posibilidades de satisfacer sus necesidades, y así cometemos el crimen de que al sector más pobre le neguemos, precisamente más que a nadie las posibilidades de trabajar . . ." Fidel Castro proponía hacer "una campaña para que se ponga fin a ese odioso y repugnante sistema, con una consigna: oportunidades de trabajo para todos los cubanos, sin discriminación de raza o de sexo". En el mismo discurso, el líder de la Revolución abogó por acabar radicalmente con la discriminación en los centros de educación y en los centros de recreo.

Tres días después de pronunciado el discurso, ante algunas críticas de la reacción colonialista, Fidel Castro sintió la necesidad de contra atacar. En conferencia de prensa que pasó por televisión "puso en la picota pública a los que se dicen cristianos y son racistas; a los que se dicen martianos* y son racistas; a los que se creen cultos y son racistas. Y podría muy bien haber agregado —comenta el escritor haitiano René Depestre— a los que se dicen revolucionarios y son racistas" (Depestre, 1966, 43 ss.). Fidel Castro citó las Célebres palabras de José Martí: "Cubano es más que blanco, más que negro",

* Dícese "martiano" del que sigue las enseñanzas del gran revolucionario y escritor José Martí, a quien Fidel Castro calificara de "autor intelectual" de la revolución cubana.

El gobierno revolucionario acabó en pocos años con la discriminación racial. Negros y mulatos cubanos, haitianos, jamaquinos —estos últimos los más humillados y explotados de todos— pronto empezaron a recibir los beneficios de la Revolución en igual medida que el resto del pueblo trabajador. Ya para 1966 —en febrero— pudo escribir Depestre: "En la Cuba socialista los hombres de color son iguales ante los otros ciudadanos, ante la repartición del empleo, ante la distribución de los servicios sociales, ante las posibilidades de educación y de cultura, en el deporte, y en todos los dominios de la vida económica y política. . ." (Depestre, op. cit., p. 54). Un año después escribió el historiador y antropólogo Moreno Friginals: "La liquidación plena y efectiva de la esclavitud latinoamericana no parece posible en el marco de una sociedad dividida en clases, como lo es la capitalista" (Moreno Friginals, p. 52). En Cuba socialista fueron vencidas todas las resistencias del colonialismo y el racismo, propias del desarrollo de un capitalismo dependiente.

Las luchas proletarias coinciden en gran parte con las de liberación. Como muchos indios comuneros sufren un proceso de proletarización, y muchos negros y asiáticos quedan siempre en el campo proletario, o vuelven a él forzados por los guardias y el hambre; como de los indios, negros y asiáticos salen obreros y asalariados, sus luchas se funden e integran también a las de las clases trabajadoras. Ellos pugnan por derechos iguales a los del trabajador blanco y extranjero, mestizo, urbano e industrial. O luchan con él —sin diferencia de raza y cultura— contra el patrón y las clases dominantes, en acciones conjuntas por demandas vitales, y en otras políticas o revolucionarias. Las luchas nacidas en los centros de trabajo se apoyan en las de las comunidades, y a veces se expanden en forma de grandes batallas por la liberación del trabajador y los pueblos oprimidos. También obedecen y siguen los movimientos de liberación: hay las que surgen de comunidades y llegan a fábricas, minas y plantaciones.

Como la clase obrera tiende a crecer con el desarrollo del capitalismo y adquiere una importancia muy significativa para toda estrategia de la liberación, los indios y negros proletarizados y las comunidades que dejan atrás, o con las que mantienen vínculos parciales, no pueden ignorar la enorme importancia de esas luchas. Conforme más clara conciencia alcanzan de su circunstancia más participan en ellas. Si la raza, la comunidad, la nación expresan a la clase trabajadora en mediaciones obligadas del mundo colonial y neocolonial, la clase trabajadora creciente y consciente, expresa las demandas de las razas, las comunidades y las naciones oprimidas.

En Cuba las rebeliones de los antiguos esclavos negros constituyen antecedente remoto de una larga historia de luchas proletarias y de liberación en que el negro expresa al proletario y éste la liberación. En 1958 un proceso de liberación nacional termina siendo la experiencia más inesperada de una revolución socialista, cuya base social es el proletario negro, blanco o mulato. Las mayorías oprimidas de la Cuba neocolonial triunfan sobre los opresores de la nación, de las minorías negras y de la clase trabajadora. El éxito de razas y clases oprimidas es contundente. El “Primer Territorio Libre de América” acaba con la discriminación racial y deviene República Socialista. El proyecto de liberación y el proyecto socialista se funden en uno. Las minorías coloniales, raciales, se liberan con la mayoría proletaria y las capas medias. El antiguo pronóstico de José Carlos Mariátegui se cumplió en Cuba cabalmente: “Los ne-

gros que son afines entre sí por la raza; los indios que son afines entre sí por la raza, la cultura y el idioma, el apego a la tierra común; los indios y negros que son en común, y por igual, objeto de explotación más intensa, constituyen por estas múltiples razones, masas inmensas que, unidas a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrán por necesidad que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrollarlos, cimentando la conciencia de clase, y establecer en la América Latina el gobierno de obreros y campesinos” (Mariátegui, *Ideología*, 34-35).

Las ideologías y la antropología

Las palabras de Mariátegui no podían ser más precisas. Con todo, su razonamiento fue olvidado en el propio pensamiento progresista y revolucionario. Éste se debate hoy, otra vez, en la falsa alternativa de la raza o la clase, de la liberación del indio o la lucha proletaria, de la “campesinización” o la “proletarización”, del movimiento o el partido, de la liberación nacional o la revolución socialista. El debate gira en falsas alternativas. Sin profundizar en las fuentes del poder del pueblo y el poder de la clase trabajadora, a nivel de comunidades, razas, culturas, naciones y conjuntos de naciones. Muchos ideólogos de la sociología y la antropología que intentan una investigación científica marxista reproducen la imagen elemental que de sí mismas puedan tener las razas oprimidas, o la que ellos tienen de la lucha de clases, sin minorías coloniales. En abstracciones académicas reconstruyen la versión simple y local de la lucha contra el racismo y el colonialismo, o la lucha clásica y metropolitana contra el capitalismo,

Las limitaciones ideológicas o tácticas, de la lucha antirracista simple, de la lucha por el negro o el indio, contra la dependencia y el neocolonialismo, por la soberanía e independencia nacional, pierden su carácter circunstancial o táctico; se vuelven categorías metafísicas. Un hecho fundamental les escapa: Desde la tribu hasta la nación, este tipo de agrupamientos encierra contradicciones significativas en virtud de la existencia de una sociedad de clases. Las luchas de la comunidad —entendiendo ésta en el sentido más amplio que abarca tribus y naciones— no son sólo las de la tribu frente a la nación, o las de la nación pequeña frente a las grandes potencias. Corresponden también a una domi-

nación de la **clase** propietaria radicada en las regiones dominantes del mundo capitalista.

Una política anticolonial basada sólo en las categorías de la “comunidad”, desde la tribu hasta la nación, olvida problemas esenciales que aparecen en el proceso de liberación. Entre esos problemas se pueden señalar los siguientes:

1. La comunidad (como tribu, raza o cultura) se atomiza y enfrenta a otras comunidades, tribus, culturas y razas. A su frecuente falta de un lenguaje común —unitario— se añaden todos los valores que distinguen y separan a unas tribus de otras, a unas naciones de otras. El enfrentamiento de las comunidades coloniales entre sí, el de las tribus contra las tribus, o las razas contra las razas, o las culturas minoritarias contra las culturas nacionales, el odio del colonizado contra los suyos, son utilizados abundantemente por la política colonialista y neocolonialista. En América Latina hay muchas experiencias al respecto, desde que el colonialismo inglés apoyó y alentó a los indios y negros “mosquitos” contra las repúblicas centroamericanas hasta los enfrentamientos políticos entre la masa india y los negros criollos de la Guayana o Surinam, junto con innumerables enfrentamientos de tribus, razas y culturas en que las potencias imperialistas y las clases dominantes azuzan los odios del negro contra el indio, o de éste contra el mestizo, o los falsos nacionalismos de Guatemala contra Belice, o de Chile contra Bolivia. Imperialismo y clase dominante manipulan las divisiones y fobias tribales o nacionales en su provecho.
2. Por su parte los líderes y los pueblos cuyo eje de reflexión y acción es sólo la comunidad (desde la tribu hasta la nación) tienden a plantear los problemas en términos de una “política de poder” que ignora o descuida la política de clase. De ahí derivan las más distintas formas de una ideología tribalista, racista, chauvinista, incapaz de ordenar el poder potencial de tribus, razas y naciones dentro de un frente común que descansa en un proyecto de clase, esto es, que plantee la cuestión de la lucha de los trabajadores por la democracia, la independencia, el socialismo, en formas, cada vez más profundas y ambiciosas, según el nivel de lucha de masas y trabajadores. Cuenta Florestán Fernández (Florestán Fernández, 205) que a los esclavos la burguesía antiesclavista los alentó a luchar contra la esclavitud sin decirles por qué debían luchar: así los preparó para una nueva esclavitud. Luchar por un Estado indio es ocultar que puede ser burgués, en caso de que semejante proyecto llegara a triunfar frente a una santa alianza del imperialismo, la burguesía, los mestizos y los “blancos”.
3. La

existencia de este tipo de ideología puramente “comunitaria” plantea serios problemas en todos los frentes de liberación. Dificulta a nivel internacional o interno la acción unida de las clases trabajadoras y las minorías coloniales. Hablando de los indios de Guatemala dice un antiguo líder obrero: “Son, como consecuencia de siglos de engaños y burlas, muy desconfiados y mudos cuando les habla el trabajador de la ciudad. . . Durante la Revolución Guatemalteca lejos de luchar a su lado contra la explotación y la tiranía, siguieron sumisos a las órdenes de autoridades y finqueros. Así los trabajadores vimos el deprimente cuadro de nuestros hermanos indígenas muertos sin saber por qué”. (Cardoza, 1974, 90).

La antropología mistificada de la lucha de la comunidad, la nación, o la raza india no hace ningún esfuerzo por establecer el puente entre minorías coloniales y clases trabajadoras. En sus peores versiones —colonialistas y neocolonialistas— incluso aumenta y alienta esas diferencias para que el indio luche contra el trabajador mestizo o blanco, o contra el “traidor” a la raza que se identifica con la clase trabajadora. Algunas versiones muy elaboradas y fingidamente revolucionarias exaltan hasta hoy, en Guatemala y Bolivia, la lucha del indio contra cualquier blanco o mestizo, burgués o proletario. Si para las minorías coloniales es más difícil alcanzar una expresión de clase que encuentre la fuente de la opresión y la explotación en los modos de producción, hay toda una corriente ideológica que ayuda muy poco a mejorar esta conciencia e incluso la obstaculiza.

El problema sin embargo es más complejo: la mistificación aparece también cuando se habla de la clase sin referirse a las razas oprimidas o de las minorías coloniales. Hacer énfasis en una simple lucha de clases sin plantear el problema de la población marginada y las minorías coloniales es no comprender el carácter de esa lucha en el neocapitalismo y el neocolonialismo. Si en los países metropolitanos la diferencia entre el obrero y el pobre marginado es altamente significativa para la lucha democrática o revolucionaria de obreros y pobres, (Vid. González Casanova, 1969, pp. 193-220 y De Brunhoff, 1976, pp. 7-29) en los países periféricos del capitalismo esa diferencia adquiere sus características más agudas y esenciales. En ellos la clase obrera industrial organizada en forma de partidos y sindicatos es parte minoritaria de la población económicamente activa. A sus estratos más o menos privilegiados con salarios, prestaciones y derechos diferenciales, se añade un punto de ruptura con los marginados urbanos y rurales, con

las “reservas” de pobres mestizos, indios y negros. Esa ruptura corresponde a una diferencia colosal entre la minoría obrera y la mayoría marginada y superexplotada. El viejo concepto de desarrollo desigual y combinado del capitalismo sigue siendo válido para comprender el fenómeno. Es sin embargo insuficiente. No considera la diferencia esencial de la lucha de clases en el sector “participante” y “marginado” de la economía y la sociedad; en el sector organizado, donde la mayoría de la fuerza de trabajo es “comprada teóricamente a su precio de producción” y tiene ciertos derechos sindicales y políticos, y el sector que carece de todos esos derechos y se encuentra en condiciones de sobre-explotación permanente, sobre el cual se ejercen medidas económicas y extraeconómicas de represión aguda, que se reproducen con el neocapitalismo, el neocolonialismo y el colonialismo externos o internos. Ignorar la “dualidad” y “pluralidad” de la clase trabajadora que sólo potencialmente es una, menospreciar la diferencia substancial entre el obrero de la periferia del capitalismo, y las “reservas” coloniales o neocoloniales con una pluralidad de culturas que son manipuladas por las burguesías y el imperialismo, dificulta o anula la comprensión de las características esenciales de la lucha del obrero y el pobre, del proletariado industrial y el marginado, del trabajador “moderno” y el “tradicional” o recolonizado. Dos mundos de lucha concretamente distinta tienden a confundirse, privilegiando uno en detrimento del otro. Ello acarrea las siguientes consecuencias: 1. Tiende a dar importancia excluyente a la lucha de los partidos políticos o de las uniones sindicales del sector “participante”, frente a las luchas locales y populares de pobladores urbanos marginados, pueblos y regiones campesinas, comunidades indias o cimarronas. 2. Tiende a plantear los problemas de la clase obrera en términos de una lucha política, y no en términos de lucha a la vez política y de poder, esto es, de partido, sindicato, y poder popular. 3. Tiende a desconocer la legitimidad de las luchas del trabajador colonial o de la población colonial. Las desconoce, o no las ve en sus propios programas políticos. Las desconoce o rechaza como luchas por una autonomía relativa, equivalentes, a las de las “nacionalidades” o las naciones, a nivel de colonos, tribus, comunidades. 4. Tiende a desconocer las formas de resistencia desarrolladas por las comunidades y regiones campesinas, en particular las de indios y negros, o las de núcleos urbanos marginados. 5. No propone políticas de defensa de comunidades y tribus indias en su doble forma de defensa de culturas oprimidas y apropiación por

esas comunidades de una cultura nacional e internacional de la liberación. 6. Retrasa o impide el que los programas de colonos, cimarrones, indios sean expresados e integrados a los programas de lucha de la clase obrera. 7. Retrasa e impide una política de hegemonía de la clase obrera en sus acciones democráticas y revolucionarias. Ni el proyecto hegemónico ni el proyecto de acumulación de fuerzas se conciben y practican como comprensivos de una acción conjunta —por incipiente que sea— de obreros y pobres, de obreros y marginados, de obreros y reservas coloniales o neocoloniales. 8. Da pie a que todas las discusiones teóricas, estratégicas y tácticas sobre las luchas democráticas y revolucionarias de la clase obrera se mantengan siempre al nivel de una opción única, de una alternativa excluyente: clase o nación, clase o pueblo, clase o minorías coloniales. Las líneas de acción aparecen también como excluyentes y frontalmente opuestas, sin registrar las características paralelas del obrero y el pobre, con sus altibajos. . . a lo largo de los procesos de lucha. La idea de una “contradicción principal” —de clase— se opone con independencia de las condiciones concretas y sus variaciones. Éstas, en realidad, colocan en un primer plano de la escena política y revolucionaria, unas veces a la clase y otras al pueblo, unas al obrero y otras al pobre, marginado, campesino, indio sin que los líderes e ideólogos estén preparados para las variaciones tácticas e ideológicas necesarias. El desarrollo del proceso real (o completo) escapa a la comprensión, a la organización y a la conducción de obreros y poblaciones marginadas y super-explotadas, que trabajan y luchan bajo distintos modos de producción y dominación, o en uno neocapitalista y neocolonial, que ha reproducido las estructuras de una desigualdad “dual” y “plural”, enfrentando y aislando a unos trabajadores de otros, a los trabajadores y las tribus, los colonos, los marginados.

Así, se dan dos formas de incompreensión del neocolonialismo: la que privilegia al grupo sometido, y la que privilegia a la clase obrera.

La explicación antropológica basada en la lucha exclusiva contra el colonialismo, la opresión cultural, el racismo y el imperialismo va desde posiciones revolucionarias, pasando por posiciones reformistas, hasta la antropología del propio imperialismo. Es bandera de liberación en distintas etapas históricas y encuentra antecedentes en el pensamiento liberal, pasa por el pensamiento nacionalista; se expresa con un sentido liberador en los ideólogos populistas y marxistas. “La independencia —decía el gran publicista liberal

Guillermo Prieto—convirtió a los mexicanos en gachupines de los indios”. Por su parte José María González Sastre observó: “Nuestra protección, nuestros cuidados deben ser ahora para esos mexicanos extranjeros que no han cometido más crimen que no hablar castellano” (Chávez Orozco, p, 30).

En épocas más recientes el tema de la opresión de las minorías coloniales, ha sido objeto de frecuente estudio: entre antropólogos y sociólogos progresistas y revolucionarios. En 1963 se publicó nuestro artículo que fue después profusamente reproducido: se titula “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo” (en América Latina 1963). El autor hacía ver que las teorías sobre “desarrollo dual” y “plural” registran los efectos de un fenómeno colonial que se da en América Latina desde la independencia política de España hasta nuestros días. En un intento de sistematización, el autor ligó este fenómeno a las distintas formas de explotación y dominación de un capitalismo desigual que combina la explotación esclavista, feudal y el trabajo asalariado. En 1968 publicó *Sociología de la Explotación*. Ahí, a partir del análisis de la explotación simple de clases, analizó el colonialismo interno en la etapa del imperialismo y precisó que los beneficiarios de esa situación son los distintos tipos de burguesías locales, nacionales, metropolitanas, desde las pequeñas y medianas hasta las monopólicas. Por esos años Rodolfo Stavenhagen publicó un trabajo titulado “Clases, colonialismo y aculturación” (Stavenhagen, en América Latina, 1963). En él analizaba un caso concreto, y vinculaba colonialismo y clases, con énfasis en el primero. El antropólogo chileno Alejandro Lipschütz obtuvo en 1974 el premio “Casa de las Américas” de La Habana con su libro sobre *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas* (Casa, 1974). En ese ensayo sostuvo tesis de las que ha sido permanente abanderado. Tras referirse al escrito de Lenin “Sobre el derecho de autodeterminación de las naciones” y a la creación en la URSS de más de cincuenta comarcas autónomas y repúblicas federadas, afirma: “El mismo camino se seguirá también en nuestra América, desde el norte hasta el sur. Nuestros mapuches, los quéchuas y aimaras en Perú y Bolivia, los diversos grupos indígenas en México y en tantas otras repúblicas seguirán el mismo camino que las naciones o tribus en el suelo del antiguo imperio zarista, Habrá en nuestra América, comarcas o repúblicas como las que propagaba Lenin en el mencionado escrito de 1914 y como las que hay ahora en la URSS. Es la “ley de la tribu”

—concluía—, ley sociológica imperiosa que llegó a ser también uno de los más llamativos aspectos del leninismo”. (Lipschütz, 1974, 93 cf. del mismo autor 1968 y 1969) Lipschütz defendía sobre todo la autonomía lingüística y cultural de la tribu y su derecho a un gobierno, e incluso a un Estado propio. Y él mismo tenía cuidado de postular también el idioma castellano como común y la “Gran Nación Hispanoamericana” como patria común que en nada se opondría a la patria chica del indio, ni al idioma o dialecto del indio, en una América Latina socialista. Lipschütz volvía a poner como ejemplo la solución del problema en la URSS.

Estos autores de una manera u otra hacían énfasis en la descolonización, en la lucha contra el colonialismo y aunque la vinculaban a la lucha de clases, en sus análisis existía un desequilibrio que tendía a priorizar aquella. Otros autores plantearon el problema de la “comunidad” o la “raza” sin vincularlo a la lucha contra el colonialismo, el imperialismo y el capitalismo. Algunos incluso tomarían esa unidad dentro de posiciones ideológicas conservadoras y hasta neocoloniales. En versión poco atenta a los problemas del colonialismo y la explotación y más a los culturales y políticos, Gonzalo Aguirre Beltrán —entonces director del Instituto Indigenista Interamericano— publicó en 1967 su libro titulado *Regiones de Refugio*, (Aguirre B., 1967). En él buscó fundamentar la política indigenista del gobierno mexicano, y la política entonces auspiciada por el I.I.I. para la creación de Institutos Nacionales Indigenistas. (Cf. Aguirre B., p. 241) Aguirre Beltrán planteó una política de “modernización”, “integración” y “desarrollo” de las “comunidades indígenas”. Su reconocimiento de las “comunidades” no derivaba de planteamientos para una política de descolonización, defensa de la autonomía cultural o política, y menos aún de proyectos vinculados a la clase obrera y sus luchas por la democracia y el socialismo. Era más bien la versión oficial e interamericana de la política indigenista durante la época del desarrollismo. A esa variante en el reconocimiento de la “comunidad indígena” —que aún conservaba algunos elementos ideológicos de la etapa agrarista y del nacionalismo cultural de la Revolución Mexicana— se añaden otras que plantean el reconocimiento de la comunidad o de la identidad cultural y étnica de los indios como base de una lucha desligada totalmente de las clases y el imperialismo. Estas corrientes tampoco cuestionan el sistema social dominante ni sus estructuras. Algunas incluso de manera deliberada se proponen entorpecer las luchas de

liberación y las luchas democráticas y revolucionarias de los trabajadores y los pueblos latinoamericanos, mediante una argumentación trunca y falaz que consiste en reconocer el “colonialismo interno” o “la ley de la tribu” para ahondar las dificultades entre trabajadores y fuerzas populares emergentes, debilitando a unos y otros. La vieja política colonialista de la tribalización se reviste de un lenguaje liberador e incluso revolucionario que aparenta defender al indio de la explotación y el sometimiento coloniales para separarlo de los demás campesinos, o enfrentarlo política y militarmente a las fuerzas revolucionarias no indios. El fenómeno ocurre desde el momento en que se acentúa la lucha de clases y liberación en América Latina. Bolivia y Guatemala son campos de experimentación de la retórica “india”. Ésta tiende a confundir a la población india con nuevos mitos, distintos al sometimiento tradicional, ya roto. También confunde a muchos antropólogos progresistas. Otros al ver el uso reaccionario de semejantes teorías se apresuran a declarar que el problema no es de comunidades coloniales o de un colonialismo interno supérstite, de tribus sometidas y superexplotadas, sino un fenómeno que se limita a una lucha de clases simple entre burguesía y proletariado. Buscan seguridad en la “ortodoxia”. Caen en nuevos esquemas.

La tesis de que no existen diferencias substanciales en la acción liberadora de los indios ha sido sostenida por las más distintas corrientes ideológicas, desde los liberales antirracistas y antifeudales hasta los antropólogos, imperialistas, pasando por otros que buscan identificarse, o se identifican, con el pensamiento marxista. Gómez Farías —uno de los primeros y más radicales presidentes de México al principio del siglo XIX— “no reconoció en los actos de gobierno la existencia de indios y no indios, sino que los sustituyó —escribe Mora— por la de pobres y ricos extendiendo a todos los beneficios de la sociedad” (Mora, p. 153). Gómez Farías quiso extender a todos —indios o blancos— los nuevos derechos constitucionales. La igualdad ante la ley sirvió sin embargo, de excusa a las oligarquías terratenientes para arrebatarse a los indios las tierras que habían conservado en la colonia. Con el mismo espíritu y los mismos efectos, el 8 de abril de 1824 Bolivia emitió un decreto por el que las tierras comunales de los indios fueron asignadas a sus dueños en propiedad particular: los facultó para venderlas. Así empezó la destrucción de propiedades que los indios habían retenido durante siglos. (Cf. Lipchütz, 1956, donde el autor analiza la legislación sobre comunidades y la destrucción de las mismas).

La negativa a reconocer la existencia de las “comunidades”, el “colonialismo interno” y la “ley de la tribu” aparece paradójicamente en pensadores imperialistas y marxistas. Richard N. Adams, el famoso antropólogo del imperialismo norteamericano en Guatemala, escribió en 1962: “En la sociología política de América Latina se ha desarrollado en los últimos cincuenta años un mito acerca de la comunidad. Aunque aparece con variados disfraces, se le puede identificar por unos cuantos rasgos sobresalientes. La comunidad según el mito —escribe— es un grupo natural que tiene características especiales las cuales conducen a su perpetuación frente a las amenazas externas. Se ha afirmado que sus relaciones surgen directamente de otras precolombinas y, puesto que ha sobrevivido tan largo tiempo, se dice que la comunidad indígena es eterna. El mito alcanza el clímax de la argumentación cuando se sostiene que deben tomarse medidas mayores para preservar estas comunidades: ¿Por qué es tan serio problema la preservación de lo eterno?”, termina preguntándose irónicamente el antropólogo de la intervención imperialista y la dictadura contrarrevolucionaria (Adams, pp. 409-434). Su negativa a reconocer la comunidad india es la misma que la de los esclavistas.

En el extremo opuesto se encuentran algunos marxistas que por su parte niegan todo valor analítico, político y revolucionario a los enfoques de la comunidad, la tribu, la minoría colonial, o acuerdan a éstos importancia muy secundaria. Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas publicaron en 1971 un libro titulado *Los Indios en las clases sociales de México*. Ambos Antropólogos pidieron que se abandonara prácticamente toda categoría distinta a la de “explotadores y explotados”, “cuyo contenido conceptual —afirmaron— supera todas las diferencias étnicas, raciales, sociales, culturales o de cualquier otro tipo, de las superestructuras...” (Pozas, p. 162) Afirmaron que “el colonialismo interno desaparece en el momento en que un país deja de estar sometido a la dominación colonial”. Para ellos durante la fase monopolista del capitalismo dejó de existir el colonialismo. “El neocolonialismo como fenómeno internacional de penetración económica imperialista es la organización social —sostienen— de la fase monopolista del capitalismo”. (Pozas, op. cit., p. 31) Olvidan a las colonias de la época del imperialismo —como Puerto Rico— y llevaron la discusión a enfrentar “neocolonialismo interno” al “colonialismo interno”. Con ello, buscan privilegiar el estudio y la lucha de los indios en tanto que “subproletarios” o “semiproletarios”, aquéllos miembros de tribus —no asalariados—, y éstos a

la vez ligados a sus comunidades y, como asalariados, al modo de producción capitalista. Ricardo e Isabel H. de Pozas hicieron en todo caso una contribución importante para restituir el problema a sus términos. Su énfasis en la lucha simple de clases se corregía con sus análisis sobre el imperialismo y con sus recomendaciones sobre la necesidad de estudiar con "la mayor atención" al indio "como jornalero o asalariado temporal en la economía capitalista" y como hombre "vinculado a las viejas formas de vida de sus comunidades" (Pozas, p. 176).

Raza, clase y socialismo

El debate sigue hasta nuestros días. Abunda en confusiones de buena y mala fe. Está hecho para ellas. En una reunión de antropólogos y líderes indios que se celebró en Barbados en junio de 1977, se llegó a la conclusión de que es necesario "conseguir la unidad de la población india". Para ello propusieron medidas extremadamente vagas y abstractas, entre las que destacan unos mal llamados "instrumentos". Señalan los siguientes: "A) Para la organización política puede partirse de las organizaciones tradicionales tanto como de nuevas organizaciones de tipo moderno. B) La ideología debe formularse a partir del análisis histórico; C) El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación; D) El elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano" (mimeo). El carácter ilusorio y mistificador de la reunión de Barbados aparece aquí en todas sus omisiones y comisiones. Estas adquieren características contrarias para la lucha de liberación latinoamericana e indoamericana cuando los dirigentes políticos indios acentúan nuevamente las diferencias de raza sobre las de clase.

Un dirigente indio de Bolivia llamado K'Ollasuyo, a principios de año declaró que "los indios en Bolivia constituyen una Nación oprimida y explotada, amenazada de exterminio. Según sus propias palabras, esta situación sólo se resuelve con la toma del poder político por los representantes del pueblo indio, que deben contar, para alcanzar su objetivo, con sus propias fuerzas. Aunque admitió la condición de explotado del indio (el indio es minero, campesino, obrero fabril, etcétera) sostuvo que el problema se le plantea como una lucha entre razas y no entre clases, y que esta

última es episódica y no histórica como la que opone al blanco con el indio" (ALAI, 26, 1, 1979, pp. 27-30).

En el África postcolonial las potencias imperialistas y colonialistas buscan desatar nuevamente una guerra de tribus. En ocasiones repetidas han tenido éxito. En América Latina, ante el ascenso de la lucha de clases y de la lucha de liberación nacional buscan desatar una guerra de razas. De una manera muy sutil encierran a las minorías étnicas en las más distintas y falsas alternativas. El imperialismo no sólo opera con una ideología o con un proyecto. A sus propias teorías desarrollistas fracasadas, a sus misioneros protestantes, a sus antropólogos liberales y religiosos, añade la manipulación de una protesta india que sus ideólogos se cuidan mucho de ligar a la protesta trabajadora, campesina y popular, sentando o acentuando las bases para la división y enfrentamiento del indio y el resto de los trabajadores y de las poblaciones semicoloniales. En varias ocasiones han tenido éxito, así sea a un nivel ideológico y en círculos limitados, que buscan ampliar.

Frente a la nueva ofensiva, la respuesta de las fuerzas democráticas y revolucionarias no consiste en negar la existencia del problema indio, sino en asumirlo como suyo, (Bonfil, 1978) con sus propios representantes, unidas las fuerzas de liberación de indio y negro, blanco y mestizo —en tanto que representantes de comunidades, de poderes locales o regionales— a las de las naciones y conjuntos nacionales —incluida Latinoamérica y el Caribe—, y enlazadas unas y otras con las organizaciones de los trabajadores industriales y agrícolas, de las clases medias, los estudiantes e intelectuales. El problema y sus soluciones han sido claramente precisados en la "Conferencia Mundial por la Erradicación del Racismo y de la Discriminación Racial" celebrado en Basilea este mismo año. En la conclusión de la Comisión Política se dice: "La lucha contra el racismo no se puede separar de la lucha contra el colonialismo y el imperialismo. Tampoco se puede separar de las luchas que libran los campesinos y trabajadores, en particular las secciones más avanzadas y mejor organizadas de la clase obrera. Las minorías étnicas luchan mano a mano junto a los campesinos y los obreros contra el racismo, la discriminación racial y las injusticias sociales. Las afirmaciones de los científicos sociales que no analizan el racismo en el marco del colonialismo, el capitalismo y el imperialismo deben ser consideradas inexactas, falsas y peligrosas para la lucha de los pueblos por su liberación. Se llama a todos los partidos democráticos, progresistas y revolucionarios

—termina la declaración— para que incluyan en sus programas la lucha contra el racismo y para la protección de las minorías nacionales”. (Conclusión del Informe de la Comisión Política, Basilea, 1978, mimeo).

Cuando las razas coloniales y neocoloniales constituyen la totalidad o la mayoría de la población, como en Haití, Guatemala o Bolivia, la lucha de liberación y de clases habrá de fundarse también en un proyecto común, que no es el del mundo “negro” contra el “blanco”, o el del “indio” contra el mestizo y “ladino”, sino el de los pueblos oprimidos y los trabajadores por la democracia, contra el colonialismo y el neocolonialismo, contra el racismo y la discriminación racial y por el socialismo. Substituir esa lucha común y unitaria por la de la “negritud” y la de los “indios”, como categorías puramente raciales, culturales o comunitarias ha sido tarea de enfrentamiento político e ideológico entre las fuerzas de la liberación, herencia de la opresión colonial y política de los países imperialistas y las clases dominantes (Depestre, 1978, pp. 108-111). Para contrarrestarla los partidos democráticos y revolucionarios no sólo han de incluir los programas de luchas de las minorías coloniales y las razas oprimidas, sino de llamar a sus cuadros directivos a los representantes de los mismos, en acercamiento de razas, sindicatos, partido, y movimientos de liberación.

La lucha de las minorías étnicas es una compleja lucha de la raza, la clase y la nación en busca de unidad frente a un enemigo común y por un proyecto común. Por ello siguen siendo válidas también en este punto las observaciones que esbozó José Carlos Mariátegui hace medio siglo. El propio Mariátegui hacía ver desde 1929 cómo “dentro de la clase básicamente explotada se encuentran elementos de todas las razas”, (Mariátegui 13, 79) aunque predominen indios y negros, y cómo éstos cuando ocupan una posición “más privilegiada” pasan “si les es posible a una explotación de sus hermanos de raza” (op. cit. 80). Mariátegui destacaba “el carácter fundamental económico y social del problema de las razas en la América Latina y el deber que todos los Partidos Comunistas tienen —escribía— de impedir las desviaciones interesadas que las burguesías pretenden imprimir a la solución de este problema, orientándolo en un sentido exclusivamente racial; asimismo cómo tienen el deber de acentuar el carácter económico-social de las luchas de las masas indígenas o negras explotadas, destruyendo los prejuicios raciales, dando a estas mismas masas una clara conciencia de clase, orientándolas a sus reivindi-

caciones concretas y revolucionarias, alejándolas de soluciones utópicas y evidenciando su identidad con los proletarios mestizos y blancos, como elementos de una misma clase productora y explotada". (op. cit. p. 80) En cuanto a las comunidades y la unidad política de los indios, Mariátegui proponía un programa detallado de acción a corto y largo plazo, válido hoy en lo esencial. A más de la organización del indio como trabajador y de su vinculación a las organizaciones de los trabajadores, proponía Mariátegui "la coordinación de las comunidades indígenas por regiones", la "defensa de la propiedad comunitaria", "la realización de actividades políticas y culturales en las comunidades que ligen a éstas con sindicatos y organizaciones urbanas". Y pensaba que todo ello podría conducir incluso a "la autonomía política de la raza indígena", y a la "ligazón de los indios de diferentes países", siempre que ésta se haga "en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista" (op cit., p. 86).

Los vestigios del trabajo servil o "régimen feudal" han ido desapareciendo ante el predominio creciente del trabajo asalariado. La proletarianización del indio y el campesino latinoamericano es ya predominante. La destrucción de las comunidades indígenas ha sido sistemática y se acentúa hoy con la crisis y las dictaduras fascistas. La proporción de comunidades que hablan exclusivamente lenguas indígenas es mucho menor que en el pasado: en México, por ejemplo, constituían hacia 1910 el 13% del total y hoy sólo son el 2%. En cualquier caso parece clara la necesidad de reconocer a la vez y de unir en una estrategia común; la lucha de las minorías coloniales y de los pueblos oprimidos, la lucha de las comunidades y las aldeas con la lucha de los partidos democráticos y revolucionarios, la lucha en aymara, quechua, o nahoatl con la lucha en castellano, portugués o francés, la lucha de indios, negros y trabajadores, y la de las naciones con la del proletariado. Optar por una lucha frente a otras constituye una falsa alternativa, aunque la principal sea sin duda contra el subdesarrollo, un colonialismo o neocolonialismo y un racismo cuya base más amplia se encuentra en el imperialismo y el capitalismo, y cuya solución es la democracia y el socialismo.

México, junio de 1978.

REFERENCIAS

Adams, Richard N. "The community in Latin America: A Changing Myt". *The Centennial Review*. 1962. pp. 49-34.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- ALAI. (Agéncie Latino-americaine d'information). Montreal, Quebec, Canadá.
- Bastide, Roger. *Les Amériques noires*. París, Payot, 1967.
- Cardoza, José Alberto. "Remembranzas obreras a treinta años de octubre de 1944". *Alero*, Guatemala, septiembre-octubre, 1974, p. 90.
- Carneiro, Edison. *O Quilombo dos Palmares, 1630-1695*. Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1947.
- Casimir, Jean. *Teoría y definición de la cultura oprimida a partir del caso haitiano*. Tesis de doctorado. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1978. (Mimeo)
- Collin Delavand, Claude (Dir). *L'Amérique Latine: approche géographique générale et régionale*. París, Bordas, 1973. 2 vols.
- "Conclusión del informe de la Comisión Política". Conferencia Mundial por la erradicación del Racismo y la Discriminación Racial. Basilea, Suiza, 18-21 de mayo de 1978. (Mimeo).
- Chávez Orozco, Luis. *Documentos para la historia económica de México*. México, Publicaciones de la Sect. de la Economía Nacional, Ed. Mimeográfica, vol. VI, 1935, p. 30.
- De Brunhoff, Suzanne. *État et capital. Recherches sur la politique économique*, Grenoble, Maspero, 1976.
- Depestre, René. "Carta de Cuba sobre el imperialismo o de la mala fe". *Casa*. La Habana, enero-febrero; 1966.
- Depestre, René, "Las aventuras de la negritud". *Casa*, La Habana, noviembre-diciembre; 1978, pp. 108-11.
- González Casanova, Pablo, "Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo", en *América Latina*, Río de Janeiro, julio-septiembre; 1963, pp. 15-32.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*. México, Siglo XXI, 1969. (Novena edición, 1978).
- Guzmán Böckler, Carlos, *Colonialismo y Revolución*, México, Siglo XXI, 1975.
- Guzmán Böckler, Carlos y Herbert, Jean, *Guatemala: una interpretación histórica social*, 4a. ed. México, Siglo XXI, 1970. 205 p.
- Halcro Ferguson, J. *El equilibrio racial en América Latina*. EUDEBA, 1963.

- Ianni, Octavio, "Organización social y alineación", en Moreno Fragnals, M. *África en América Latina*. México, Siglo XXI, 1977., pp. 53-76.
- Ianni, Octavio, *Racas e classes sociais no Brasil*. Río, Civilização Brasileira, 1966.
- Lipschütz, Alejandro. *El Indocamericanismo y el problema racial en las Américas*, Santiago, Nacimiento, 1944.
- Lipschütz, Alejandro, *La comunidad indígena en América Latina y en Chile*. Santiago, Editorial Universitaria, 1956.
- Lipschütz, Alejandro, "La ley de la tribu en América Latina". Rev. de la Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile, 1960. pp. 26-38.
- Lipschütz, Alejandro. *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*. La Habana, Casa, 1974.
- Lipschütz, Alejandro. "El problema de la tribu minoritaria en el marco de la nación, en el movimiento indigenista interamericano". *América Indígena*, México, 1968, 971-976. Inst. Id. Interam. V. XXVIII, 3er. trimestre.
- Lipschütz, Alejandro. "Problèmes agraires: survivances coloniales et précoloniales". en Les Annales. París, agosto, 66, 779-814.
- Mariátegui, José Carlos. "El problema de las razas en América Latina, 1929". En *Ideología y Política. Obras Completas*, Lima, Amauta, 1969, vol. 13, 34-35.
- Mora, José Ma. Luis. *Obras sueltas*, París, Librería de Rosa, 1873, 2 v, p. 153.
- Moreno Fragnals, Manuel (rel). *África en América Latina*. México, Siglo XXI, 1977.
- Pozas, Ricardo e H. de Pozas, Isabel. *Los indios en las clases sociales de México*. México, Siglo XXI, 1971.
- Ramos, Arthur. *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la Civilización*. Buenos Aires, Centro Editor, 1969.
- Sánchez Albornoz, Nicolás. *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid, Alianza Editorial, 1973.

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos se terminó de imprimir en los talleres de Imprenta Madero, S. A., Avena 102, México 13, D. F. en septiembre de 1979.
Se tiraron 10,000 ejemplares.

TOMO IX:

81. Víctor Massuh, HOSTOS Y EL POSITIVISMO HISPANOAMERICANO. 82. J. Natalicio González, AMERICA EN EL MUNDO DE AYER Y DE HOY. 83. Eduard Kamau Brathwaite, LA CRIOLLIZACION EN LAS ANTILLAS DE LENGUA INGLESA. 84. José de San Martín, PROCLAMAS. 85. Luis Cardoza y Aragón, GUATEMALA. 86. José Enrique Varona, CUBA CONTRA ESPAÑA. 87. Luis Alberto Sánchez, EL PERUANO. 88. Waldo Frank, NECESITAMOS CREAR UN MUNDO NUEVO. 89. Leopoldo Zea, NEGRITUD E INDIGENISMO. 90. Mariano Picón Salas, AMERICAS DESAVENIDAS

TOMO X:

91. Daniel Rodríguez, LOS INTELLECTUALES DEL IMPERIALISMO NORTEAMERICANO EN LA DECADA DE 1890. 92. Antenor Orrego, LA CONFIGURACION HISTORICA DE LA CIRCUNSTANCIA AMERICANA. 93. Ernesto Mays Vallenilla, EL PROBLEMA DE AMERICA. 94. Bartolomé Mitre, LA ABDICACION DE SAN MARTIN. 95. Antonio Melis, MARIATEGUI, PRIMER MARXISTA DE AMERICA. 96. Carlos Arturo Torres, IDOLA FORI.

**RECTOR**

Dr. Guillermo Soberón Acevedo

SECRETARIO GENERAL ACADEMICO

Dr. Fernando Pérez Correa

SECRETARIO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

DIRECTOR FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abelardo Villegas

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Leopoldo Zea.

COORDINADOR DE HUMANIDADES

Dr. Leonel Perezniето Castro

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD

Lic. Elena Jeannetti Dávila

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

Dr. Efrén C. del Pozo.