

LA CUESTIÓN ÉTNICO-NACIONAL Y LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ANTROPOLOGÍA MARXISTA

The Ethno-National Question and Indigenous Movements from a Marxist Anthropology Perspective

EDGARS MARTÍNEZ*, OLGA PÉREZ** & MIGUEL BAHAMONDES***

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2022 – Fecha de aprobación: 03 de diciembre de 2022

Resumen:

Este artículo reflexiona sobre el tratamiento de la cuestión nacional y étnico-nacional desde el marxismo y la antropología marxista. Tras desarrollar los principales debates suscitados en la tradición socialista y marxista clásica, se analiza su recepción por el marxismo latinoamericano que centralizó el papel del indio en la cuestión étnico-nacional, mostró su función en la acumulación de capital y fijó algunos de los elementos basales del proyecto socialista que fue retomado y reelaborado teóricamente y políticamente por la antropología marxista al calor de las luchas revolucionarias de la segunda mitad del siglo XX. Se continúa con un análisis de las formas fragmentarias que tomó la cuestión étnico-nacional al interior del movimiento indígena en los albores del siglo XXI, tensionado por el reacomodo neoextractivo del capitalismo en América Latina. Finalmente, como hipótesis, se sostiene que la antropología marxista latinoamericana constituye un corpus teórico y metodológico vigente para el análisis no esencialista de los movimientos indígenas en la actualidad y, como propuesta, se exhiben algunos de sus aportes.

Palabras clave: cuestión étnico nacional; marxismo; antropología marxista; movimiento indígena; capitalismo.

Abstract:

This paper addresses the treatment of the national and ethno-national question from marxism and marxist anthropology. After developing the main debates raised in the classic socialist and marxist tradition, it analyzes the reception by Latin American marxism, which centralized the role of indians in the national ethnic question, its function in the accumulation of capital and set some of the basic elements of the socialist project, which was reworked theoretically and politically by marxist anthropology during the revolutionary struggles of the second half of the 20th century. The paper continues with an analysis of the fragmentary forms that the ethno national question took within the indigenous movement at the beginning of the 21st century, in tension with the neo-extractive rearrangement of capitalism in Latin America. Finally, as a hypothesis, it is argued that Latin American marxist anthropology constitutes a valid theoretical and methodological corpus for the non-essentialist analysis of indigenous movements today and, as a proposal, some of its contributions are exhibited.

Keywords: ethno-national question; Marxism; marxist anthropology; indigenous movement; capitalism.

* Dr. (c) en Antropología Social Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS, Ciudad de México, México. Correo-e: e.martinezn@ciesas.edu.mx

** Antropóloga. Profesora Universidad de San Carlos de Guatemala, ciudad de Guatemala, Guatemala. Correo-e: olga.perez@profesor.usac.edu.gt

*** Antropólogo. Académico Universidad Academia de Humanismo Cristiano – UAHC, Santiago, Chile. Correo-e: mbahamondes@academia.cl

Introducción¹

En el presente artículo realizamos un primer acercamiento al debate sobre la cuestión étnico-nacional y el movimiento indígena desde la antropología marxista. A la vez, exponemos algunos elementos teóricos y metodológicos que dan cuenta de su vigencia como corpus analítico para abordar tal problemática en la actualidad. Constituye un trabajo destinado a proponer elementos para reabrir una discusión pendiente que, esperamos, sea prolífera en los tiempos que siguen.

Como punto de partida, reconocemos que la cuestión nacional y su especificidad étnica gozan de amplias discusiones al interior de la tradición marxista. Tal como veremos en la primera parte de este trabajo, incluso al interior de las trayectorias intelectuales de Marx y Engels no se puede constatar con claridad un tratamiento único del fenómeno, más bien fue parte de una reelaboración constante, y a momentos pendular, que encontró cierta claridad y estabilidad al calor de sus lecturas antropológicas y en torno al análisis de las causas fundantes de la expansión colonial del capitalismo. En este tránsito, ambos pasaron de una defensa moral de las naciones oprimidas hacia crítica del sistema colonial como entramado primigenio de la acumulación originaria.

Pero no es sino con la conformación de la Segunda Internacional cuando la cuestión nacional tomó un curso profundamente conflictivo. El debate se centró en la función estratégica de las naciones en la lucha de clases y en la acumulación de capital, respecto a lo cual se encuentran posiciones como la de los socialdemócratas austriacos y alemanes, que abogaban por sistemas unificados de naciones que socavarán

sus demandas republicanas, las propuestas autonomistas de Rosa Luxemburgo o, entre otras, las elaboraciones de Lenin en torno al derecho de las naciones a su autodeterminación.

Estos debates recorrieron todo el siglo XX a la par de las luchas de liberación nacional y de descolonización que proliferaron en Asia, África y América Latina. Las elaboraciones de pensadores como José Carlos Mariátegui en torno al problema del indio y la tierra en la estructura agraria y en el capitalismo, además de su función en el proyecto socialista, marcaron, para el caso latinoamericano, un punto de inflexión en la forma de comprender la cuestión étnico-nacional hasta las décadas venideras. Ya no solo se trataba de caracterizar la otredad cultural o el mundo étnico como unidad autocontenida, sino de la posición que el sujeto indígena tendría en la estructura de clases, análisis que retomó la antropología marxista durante la década de 1970 en medio de grandes debates entre descampesinistas, campesinistas, indigenistas, indianistas y otras tendencias.

La antropología marxista latinoamericana, a diferencia de la francesa o la británica, entró de lleno en la discusión de la cuestión étnico-nacional, e incluso desarrolló en su interior una escuela denominada etnomarxismo, la cual puso en el centro la comprensión materialista de la etnicidad y de su papel en la organización de las experiencias revolucionarias que brotaban a nivel subcontinental, con lo que tendieron importantes puentes entre los movimientos y estructuras de izquierda que integraban a sectores campesinos, indígenas y obreros de izquierda con la academia. Todo esto, en un contexto signado por la fuerte intromisión imperialista de Estados Unidos en América Latina, que dejó como consecuencia numerosos escenarios

políticos autoritarios y dictatoriales, además de graves conflictos internos que marcaron la historia reciente del continente, de los que se desprendieron consecuencias que perduran hasta la actualidad.

Esta efervescencia de luchas y contiendas por transformar la sociedad encontró un límite con los reacomodos a escala mundial vividos hacia finales de la década de 1980 y comienzos de 1990, a partir de los cuales se expresaron transformaciones estructurales en la forma de producción, circulación y reproducción capitalista, lo que impactó en los contextos y en las condiciones de las luchas sociales. Además de fragmentarse el universal político cohesionador basado en la dinámica étnico-nacional/clase, que articuló a múltiples movimientos de izquierda durante la segunda mitad del siglo XX, se impusieron procesos de pacificación y transición que dejaron sin sustento a las formas organizativas de la etapa anterior, lo que implicó cambiar el sentido de gradualidad de la lucha política y trasladar la aspiración de transformación social al impulso de causas y reivindicaciones fragmentadas.

Nuestra lectura es que, en este contexto, la cuestión étnico-nacional se resguardó al interior del movimiento indígena y terminó, así, dividiendo su significado y potencial aglutinador en tantas organizaciones como proyectos pudieran existir. Junto con la vorágine que implicó la intensificación del patrón primario exportador del capitalismo en América Latina, lo que trajo aparejado un importante despliegue de violencia y otros mecanismos extraeconómicos para apuntalar su tasa de ganancia a costa del despojo, asistimos a un escenario signado por una nebulosa analítica que impide entender con claridad el desarrollo del movimiento indígena.

Por un lado, se tiende a desconocer las consecuencias específicas que la lógica actual del capitalismo ha tenido sobre la población indígena y sobre sus posibilidades materiales de agrupamiento como fuerza social y, por otro, se tiende a esencializar sus respuestas en tanto en cuanto serían una especie de mecanismo inherente de antagonismo indígena, desconociendo la diversidad de formas de relacionamiento, legitimidad y aceptación que las comunidades sostienen con, por ejemplo, las empresas de carácter extractivo. Ante estos dilemas analíticos, la antropología marxista aún tiene mucho que decir.

En las páginas que siguen, desarrollaremos este esquema con el fin de exponer algunas ideas que sirvan como un primer umbral para adentrarse en el debate de la cuestión étnico-nacional y el movimiento indígena en la antropología marxista latinoamericana. Hacia el final del texto, proponemos al menos cinco aportes que dan cuenta de la vigencia de este corpus teórico en el análisis de los fenómenos propuestos.

La cuestión étnico-nacional en el marxismo y en la antropología: concepción y debates

El análisis de la cuestión nacional ha sido objeto de importantes debates desde los inicios de la tradición marxista. En las obras de Marx y Engels aparece como un problema indisoluble de la situación colonial (Marx & Engels, 1974), que se intensifica con el afán expansionista de las grandes potencias europeas sobre numerosos territorios dominados y bajo tutela imperial durante la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, ambos pensadores no tuvieron una posición estática sobre esta problemática a lo largo de su vida. Más bien, transitaban desde

una defensa moral de las naciones oprimidas hacia una lectura crítica de la economía política colonial que fue despojándose –aunque no definitivamente– de ciertos sesgos hegelianos sobre los pueblos no europeos (Dunayevskaya, 2017; Herrera, 2019; Kohan, 2016).

Este trayecto, sinuoso y polémico en toda la herencia marxista desde sus inicios, se puede observar con cierta nitidez en los contrastes que presentan textos como “El dominio británico de la India” (1853), donde se insinúa que el desarrollo capitalista de países como Inglaterra tendría una especie de influencia “civilizadora”² sobre sus colonias, hasta los manuscritos que tratan la cuestión irlandesa (Valero, 2022) y argelina, o sus reelaboraciones sobre la India, entre otros, donde ya se demuestra la incapacidad de los imperios de resolver las cuestiones materiales en las colonias y la importancia del proletariado en asumir estas tareas (Scaron, 1972). Hacia el final de su vida, la especial atención que puso el “Marx tardío” sobre el “problema ruso” y la comuna rural (Shanin, 1990), hecha famosa por la correspondencia con Vera Zasulich (1881), dan cuenta de su constante reelaboración política e intelectual.

En distintas etapas, Marx y Engels leen con intensidad a los antropólogos de la época (Anderson, 2010; Bosteels, 2021; Krader, 1973; Musto, 2020; Patterson, 2014), inspirados en una multiplicidad de propósitos, entre los cuales se podrían mencionar: dar cuenta del carácter histórico del capitalismo y de su configuración a partir de formas sociales previas (Marx, 2011); entender las formaciones sociales que le precedieron como unidades que coexisten en su interior y, entre otros, mostrar algunos derroteros societales alternativos –y potencialmente antagónicos– al desarrollo capitalista como

supuesto modo de producción teleológico en el transcurso de la humanidad (García Linera, 2009, 2022). En la complicidad intelectual de Marx con la antropología, fundamentalmente con la obra de Lewis Henry Morgan (1980), es posible encontrar algunos de los elementos teóricos y empíricos que le fueron útiles para cuestionar –y cuestionarse– la perspectiva evolucionista unilineal hegemónica en la época y abonar en la construcción analítica de un materialismo histórico multilineal, donde la comprensión de las formas oprimidas en las colonias, las críticas tanto al sistema colonial y al nacionalismo burgués, así como la importancia de la “comuna” en los procesos de transformación social, fueron aspectos vertebrales (Bosteels, 2022; Huesca, 2022; Kohan, 2020; Martínez & Fábregas, 2022; Marx, 2015, 2018; Pérez Ochoa, 2022)³.

Néstor Kohan (2016) nos da una panorámica general que sirve como arquitectura teórico-política sobre lo que a nuestro parecer fueron las “preocupaciones antropológicas” de Marx y Engels en torno a los pueblos no europeos y la cuestión colonial. Menciona que a partir de 1858, luego de la publicación del desafortunado artículo de Marx sobre Simón Bolívar, tanto él como Engels consolidan un examen y una rectificación del paradigma “eurocéntrico, moderno, cosmopolita y progresista” presentes, hasta ese momento, en sus obras:

A partir de allí Marx y Engels revisan su propia teoría, amplían notablemente su mirada del mundo (empiezan a hacerlo estudiando el comercio exterior de Inglaterra y sus colonias), comienzan a simpatizar con las rebeldías del mundo periférico, colonial y dependiente y reflexionan agudamente sobre el problema nacional desde un ángulo completamente distinto. Desde fines de la década de 1850 y sobre todo en las de 1860 y 1870, abandonan el cosmopolitismo, conservando el internacionalismo, pero articulado ahora con una

mayor comprensión del problema nacional. En su trayectoria teórica y científica se produce una fuerte discontinuidad y un viraje donde radicalizan su crítica del capital europeo occidental y su expansión “progresista” que aplasta los pueblos y somete las naciones de la periferia colonial o dependiente. (p. 126)

Lo cierto es que tales dilemas seguirán presentes en el debate marxista por el siglo venidero. El rol de las naciones en el proceso de acumulación de capital y en la lucha de clases, su autonomía respecto de los imperios y Estados, además de sus derechos en el orden colonial, fueron problemas que suscitaron intensas disputas en el seno de la Segunda Internacional socialista europea (1889-1914). Con el paso de los años, la profundización de estas pugnas terminó por enfatizar las diferencias entre sus corrientes internas y centralizar la cuestión estratégica de la organización del sujeto revolucionario como núcleo fundamental. Los debates entre Lenin, Rosa Luxemburgo y los distintos sectores del austromarxismo marcaron la pauta político-intelectual del período hasta la disolución de la Segunda Internacional, y es posible encontrar sus reminiscencias hasta la actualidad.

Las posturas dominantes en estas polémicas al interior de la Segunda Internacional fueron aquellas provenientes de los austromarxistas, con sus respectivas variaciones. Con Otto Bauer a la cabeza, preocupados por el problema de las nacionalidades y su rol en la configuración internacional del capitalismo, propusieron la autonomía nacional-cultural como un modelo teórico donde cada nación podría conservar sus particularidades culturales y sus derechos políticos en una especie de “Federación Democrática Plurinacional”⁴, la cual debería desarrollarse al interior de un territorio imperial

íntegro con el fin de restringir los afanes a la autodeterminación de estas entidades nacionales (Colomé, 1976).

En torno al colonialismo y su función en la dialéctica de Estados e imperios, hubo posturas encontradas que se vieron las caras en el Congreso de Stuttgart de 1907. Un grupo de intelectuales, que poco a poco comenzaría a tomar fuerza en estos debates, fue el de los denominados “social-imperialistas”, con el alemán Eduard Bernstein como referente, quienes integraban el ala conservadora de los socialdemócratas alemanes y austriacos. Sus planteamientos oscilaron, con cierta correspondencia con el joven Marx, desde una crítica moral del colonialismo, donde cabía la posibilidad de modalidades coloniales útiles para incentivar el avance de los países periféricos, hasta posturas definitivamente pro coloniales, donde las relaciones de dependencia se presentaban como un imperativo para el desarrollo de los territorios bajo dominio colonial. En la perspectiva de Berstein (1978 [1896]), el colonialismo sería capaz de impulsar acciones políticas y económicas progresivas en beneficio de los países periféricos, permitiéndoles superar las condiciones de atraso e ingresar al camino civilizatorio a partir de la instauración y la consolidación capitalista en sus respectivos territorios.

Tales planteamientos se hicieron en un período de intensas convulsiones anticoloniales y nacionales tanto en África, Asia, como en Europa Oriental, lo que motivó la reacción de Rosa Luxemburgo y Lenin frente a estos debates. La primera atacó abiertamente las pretensiones de reconocer la especificidad política de cada nación⁵ como una estrategia pertinente. En su análisis, el derecho a la autodeterminación recaía en un principio metafí-

sico de los nacionalistas burgueses, ya que el desarrollo del capitalismo había disuelto la base económica de la autodeterminación política y, con esto, la posibilidad de una solución práctica al problema nacional constituía más bien una pretensión abstracta. Así, para Luxemburgo (1979) las luchas por la autodeterminación de los pueblos estaban lejos de ser la médula espinal de una estrategia revolucionaria, por el contrario, conducían a la fragmentación de la iniciativa del proletariado internacional convocado a unirse en un proyecto único, más allá de su origen nacional.

Lenin (1969 [1914]) entró en discordancia con las propuestas de Rosa Luxemburgo y de los austro-marxistas, en especial con los planteamientos pro coloniales de Berstein y compañía, a quienes denominó “socialistas de palabra, imperialistas de hecho”. En su planteamiento, el análisis de cada lucha nacional y anticolonial —y de sus particularidades étnicas— por la autodeterminación debía realizarse en un marco histórico determinado sin descuidar los intereses burgueses e imperialistas que estaban en juego, cuestión que las posturas anteriores tendían a subvalorar. La lucha socialista, por tanto, implicaba romper con el yugo colonial, nacional e imperial, ya que la separación política de las naciones ayudaría a desestabilizar los intereses de una clase enquistada en el aparato dominante, además de potenciar las convergencias entre oprimidos más allá de las fronteras históricamente construidas como nacionales.

En este sentido, las propuestas de Luxemburgo y los austro-marxistas obstaculizaban las luchas de liberación de las naciones dependientes y terminaban siendo contraproducentes con las tareas fundamentales de los socialistas que debían ser llamados a demandar la libertad

de las colonias y naciones étnicas subyugadas. Por lo anterior, a su parecer, un paso fundamental en la lucha revolucionaria era la intensificación de las alianzas estratégicas entre los segmentos revolucionarios de las naciones oprimidas y opresoras. La defensa de esta estrategia, planteaba Lenin, por una parte, aseguraría la libre y voluntaria asociación de la clase obrera de las naciones separadas, de momento, por intereses nacionales burgueses e imperialistas, y, por otra, tendería a disolver sus anhelos separatistas en un programa socialista común.

En síntesis, los debates en torno a las naciones y su condición colonial al interior del pensamiento socialista “clásico” estuvieron relacionados a los dilemas y las tensiones de la cuestión estratégica, donde estas entidades debían definir su rol y sus limitaciones en la lucha proletaria contra un capitalismo cada vez más desbordante de las fronteras nacionales. Sin embargo, pese a la consolidación que las posturas de Lenin encontraron en el seno de la Revolución rusa, con la llegada de Stalin hubo un retorno a posiciones cada vez más cercanas a la socialdemocracia conservadora, en que la burguesía nacional podía constituirse como un aliado necesario en la lucha proletaria de los países coloniales, semicoloniales y considerados como “atrasados”.

América latina toma la palabra: recepción y elaboración de la cuestión étnico-nacional desde el marxismo y la antropología marxista latinoamericana

Para el caso de América Latina, en la tercera década del siglo XX, los aportes de José Carlos Mariátegui fueron de una utilidad inédita y gravi-

tante para comprender no tan solo la función de las naciones en contextos imperiales, sino el rol de lo indio y de la propiedad agraria en el desarrollo del capitalismo a nivel nacional. A contracorriente del comunismo de manual y de las ansias estalinistas por formular alianzas con la burguesía nacional, Mariátegui (2010) centralizó en la estructura de clase el problema de la raza y su función en los intereses imperialistas de la época:

El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada de común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. (p. 70)

La emancipación de los sectores oprimidos, indios y campesinos fundamentalmente, no pasaría en América Latina por una alianza interclasista con las clases dominantes. Por el contrario, para Mariátegui (2010), el desarrollo del capitalismo dependiente y su *estatus quo* “reposa en la alianza de la clase feudal terrateniente y la burguesía mercantil” (p. 74). Así, a nivel subcontinental, cualquier proceso de transformación socialista debía partir por reconocer la especificidad racial y étnica que la lucha de clases asume en países como Perú, más allá de sus estructuras dominantes, donde la organización del sujeto revolucionario está determinada por una historicidad colonial de sometimiento sobre su materialidad concreta, que es la tierra. De esta forma, la organización del indígena y su reapropiación de la tierra son los elementos fundantes para pensar en un proyecto socialista.

Para Mariátegui (1978), la propiedad “de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica” y tal condición, al menos en países con características similares a Perú, “domina todas las otras cuestiones de la economía nacional. El problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra” (p. 56). La importancia de esta constatación será trascendental para el debate sobre la cuestión étnico-nacional en las décadas venideras.

Es fundamental subrayar que la postura de Mariátegui en torno a la importancia del indio en la cuestión nacional, y de este en el proyecto socialista, forja una distancia primigenia de las perspectivas esencialistas abundantes en aquel entonces y ahora, al menos en dos aspectos: por un lado, al comprender el desarrollo capitalista como una fuerza que tiende a subsumir y subordinar las formas de producción que le preceden más allá de las supuestas resistencias que implicarían sus orígenes “ancestrales” y, por otro, al echar por tierra la idea de que los sectores campesinos e indios solucionarían por sí mismos las contradicciones de un capitalismo dependiente (Mariátegui, 1969; Mitrovic & León, 2022).

El problema de lo étnico-nacional fue sustantivo en los debates del indigenismo latinoamericano que, desde sus inicios formales en la década de 1940, identificó “al indígena como problema”, aunque desde una óptica diferente a la inaugurada por Mariátegui. Si para el Amauta la cuestión indígena expresaba la dominación de clase y la dependencia imperialista, además de una posible ruta encaminada a pensar y construir un proyecto socialista, para los indigenistas encarnaba los resabios atrasados de la estructura nacional que debían subsanarse a través de la integración del indio

a la institucionalidad mestiza. En palabras de Fábregas (2022), este indigenismo tenía como finalidad la articulación de un proyecto continental para “consolidar las sociedades nacionales a través del mestizaje como resultado de un proceso de aculturación/asimilación” (p. 71). Al igual que ciertos austromarxistas, este supuesto atraso ameritaba sostener una dinámica de tutelaje estatal que, a la par de resolver sus problemas de integración, valorara su cultura como un patrimonio étnico de carácter único e insustituible.

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, se inaugura un ciclo de intensas luchas de liberación nacional donde confluyeron, en distintos proyectos políticos de izquierda, lo étnico, lo obrero y lo campesino. Esta síntesis política y los debates suscitados a su alrededor fueron centrales para motivar y comprender la descolonización de Asia y África, así como una diversidad de contiendas anticoloniales que se desperdigaron por todos los continentes (Fanon, 1965). En este escenario, las elaboraciones teóricas leninistas sobre el imperialismo y el neocolonialismo y, posteriormente, las críticas originadas desde la teoría de la dependencia, tuvieron un papel protagónico en los procesos de liberación del “Tercer Mundo” (López y Rivas, 2010) y constituyeron el marco teórico-político que numerosos movimientos hicieron suyo para organizar lo étnico-nacional en clave revolucionaria.

Estos procesos encontraron “por sorpresa” a ciertas escuelas consolidadas de antropología marxista como la francesa, con Maurice Godelier y Claude Meillassoux a la cabeza. Si bien en un orden consignatario estos espacios académicos repudiaron el colonialismo de la época, a nivel teórico restringieron su aparato

intelectual a profundizar las herencias althusserianas de la “articulación” de los modos de producción (Godelier, 1972, 1977) que podían observar, a su parecer, en los ordenamientos coloniales sostenidos por Francia en pleno siglo XX y que, junto a una lectura particular del materialismo histórico, el empleo de categorías económicas del marxismo y algunas reminiscencias del estructuralismo de Lévi-Strauss, llevaron a la antropología marxista europea a un reducto casi exclusivamente académico. No obstante, se debe reconocer que su reflexión acercó la antropología al marxismo, generando un debate en torno a problemáticas que estaban absolutamente dominadas por una aproximación funcional-estructuralista, y abrió directa e indirectamente la discusión sobre la realidad de las poblaciones sometidas a la dominación colonial, la cual no formaba parte de las explicaciones antropológicas elaboradas por las escuelas que marcaban la pauta disciplinar.

Durante la década de 1970, antropólogas y antropólogos marxistas mexicanos, de la mano de Ángel Palerm, dieron un vuelco a este debate con la traducción del trabajo de Lawrence Krader al español⁶. Fue Andrés Fábregas, en particular, quien realizó esta labor fundante con la traducción del texto “Marx as ethnologist” (Krader, 1973), a partir del cual se renovó un panorama de investigaciones —ya semiabierto por Paul Kirchhoff en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) años antes— que volvía a poner sobre la mesa la preocupación de Marx por las sociedades antiguas, la dominación de la comunidad, las formas de producción campesinas, las tendencias históricas que asume el trabajo en estas poblaciones y la importancia del orden colonial. Este esfuerzo intelectual empalmó con las labores de traducción realizadas desde mediados de los años sesenta en

la revista argentina *Pasado y Presente*, liderada por José Aricó.

Uno de los resultados relevantes de esta convergencia fue su deriva política en los debates sobre la cuestión étnica y campesina en México –marcada por la lucha entre campesinistas y descampesinistas–, fuertemente polarizada por la adopción manualística soviética de ciertos marxistas mexicanos que reconocían, sin mucha creatividad y de forma peyorativa, una tendencia “etnicista” en las reflexiones antropológicas sobre el problema étnico-nacional (Fábregas, 2022b). Esta primera traducción del trabajo de Krader y su presencia en México durante el verano de 1977 para exponer, dentro de otros temas, el contenido de *The ethnological notebooks of Karl Marx* (Krader, 1974) en los seminarios organizados por el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH) (Fábregas, 2022), además de la recepción y la reelaboración de estas problemáticas por parte de distintos antropólogos/as marxistas mexicanos –que retomaron también la producción teórica latinoamericana, como los planteamientos del colonialismo interno (González Casanova, 1963; Stavenhagen, 1963, 1969)– oxigenaron los debates sobre el rol de los indígenas y la economía campesina en la estructura nacional. En estas discusiones se subrayó que no era posible definir su composición de clase únicamente desde el entramado industrial o semiindustrial, sino también desde su densidad histórica, étnica y colonial. Tal ejercicio analítico terminó por despejar dudas sobre el supuesto uso lineal de la historia impulsado por Marx, con lo que se recuperó la versatilidad multilineal del materialismo histórico fundado por el genio de Tréveris, en que las sociedades no industriales y sus formaciones económicas cumplían un rol

fundamental en el capitalismo contemporáneo (García Linera, 2008; Kohan, 2020).

La recepción de estos debates en México estuvo signada complementariamente por los dilemas propios de la situación política que vivía América Latina durante los años setenta. La efervescencia que despertó la originalidad de la Revolución cubana desde 1959 en diversos movimientos étnico-nacionales a nivel continental, como lo demuestran las experiencias de Nicaragua, Guatemala y El Salvador, además de la ruptura con el indigenismo estatal de una serie de antropólogos (Warman et al., 2022) que realizaron cuestionamientos a la antropología oficialista por perpetuar “la relación subordinada entre etnia, estado y nación” (Castellanos, 2016, p. 4), constituyó un fenómeno que llevó a los debates posteriores de la antropología marxista a desbordar sus complicidades institucionales y a volver sobre la importancia de la cuestión étnica en las luchas de liberación nacional que pujaban con fuerza en una parte importante del subcontinente⁷.

En concordancia con el espíritu de la época, diversos antropólogos y antropólogas comenzaron a sostener, desde la academia, un apoyo teórico y político regular con las luchas étnico-nacionales que se desarrollaban en distintos lugares de América Latina. Una expresión concreta de esta tendencia fue la consolidación en México, al menos en términos analíticos y prácticos, del etnomarxismo (López y Rivas, 2010) como una perspectiva forjada desde la apropiación latinoamericana del corpus marxista con el fin de analizar la cuestión étnico-nacional y brindar herramientas para la acción política que se sitúa “en contraposición al indigenismo y a una variante del mismo, el etnopopulismo” (López y Rivas, 2010, p. 6).

El etnomarxismo pone en el centro el compromiso intelectual y la transformación social de la realidad indígena y elabora un análisis sobre el proceso de emergencia de las clases sociales dominadas y de su capacidad de constituirse en fuerzas étnico-nacionales al interior de la lucha de clases. Esto implicaba repensar la relación nación-pueblo que estuvo en el centro de las disputas teóricas y políticas del período y superar no solo la contradicción de clase tradicional, sino las tensiones étnico-nacionales ancladas en una historicidad concreta de raigambre colonial. En términos de visibilización y solidaridad, la creación del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI) durante 1984 fue el espacio que recogió e impulsó gran parte de estos debates.

En tal contexto, la proliferación teórica en torno a la cuestión étnico-nacional y sus derivas es de alta magnitud e incluso un somero acercamiento desbordaría los fines de este trabajo (Díaz-Polanco, 1985). No obstante, uno de los aportes significativos, junto con muchos otros, fue el realizado por Leopoldo Mármora y sus lecturas desde una perspectiva socialista de la nación y los problemas del asimilacionismo de las naciones oprimidas a partir del reconocimiento del desarrollo desigual del capitalismo. Mármora (1986) analiza la cuestión étnico-nacional inscrita en una correlación de fuerzas dependiente de la hegemonía nacional burguesa y de su composición de clase y pone en el debate, para revertir dicha asimetría de dominación, la necesidad de reconocer la diversidad interna de los sectores oprimidos como fuerza organizativa que, sin desdibujar sus intereses de clase, puede transformar su realidad mediante un proyecto que no tiene al sujeto obrero como única expresión general. Este aporte fue clave para el reconocimiento

de la cuestión étnico-nacional y la superación de los reduccionismos de clase en las décadas siguientes, así como también para lubricar la política de alianza entre sectores campesinos, obreros e indígenas, convencionalmente enfrentados por el marxismo ortodoxo.

Lo étnico-nacional en la lucha de clases: de la revolución socialista a la liberación nacional

Desde la década de 1970 en adelante, para la antropología marxista latinoamericana, y en especial para el etnomarxismo, hablar de la nación en América Latina, en cuanto categoría histórica, implicó necesariamente abordar la cuestión étnico-nacional como su particularidad distintiva y ambas como problemas consustanciales a la explotación y la dominación capitalista (Díaz-Polanco, 1998). Constituyó, por lo tanto, una unidad indisoluble en las grandes contiendas que diversas organizaciones dieron a nivel subcontinental durante la segunda mitad del siglo XX. Desde la década de 1980, sobre todo en las realidades latinoamericanas signadas por una alta confrontación política interna, el contexto histórico marcó la necesidad de comprender la función de la nación y lo étnico en medio de una intensa intervención imperialista que articuló prácticas como el genocidio, el control geopolítico a nivel regional, las dictaduras militares, el aniquilamiento del “enemigo interno”, la desaparición y la represión de amplias masas de población, entre otras, para cumplir sus objetivos económicos y políticos.

En una parte importante de estos países, la intensificación desmedida de tales prácticas y su lectura desde una estrategia socialista fue la razón histórica del apareamiento de

movimientos armados revolucionarios a partir de la década de 1960. Esta realidad marcó de forma vertebral la naturaleza, las características y las reivindicaciones de la izquierda en aquel momento con el desarrollo de formas organizativas amplias vinculadas a las luchas revolucionarias que, sintetizando las concepciones de etnia, clase y nación, lograron formular proyectos políticos que se propusieron no tan solo derrocar los regímenes autoritarios, sino transformar la sociedad a nivel nacional e internacional. Así, estas organizaciones constituidas por obreros, campesinos e indígenas, tuvieron como contexto y realidad los conflictos armados en diferentes formatos: guerras internas, como en el caso de la región centroamericana Guatemala-El Salvador y Nicaragua, o escenarios de militarización y represión, como en México, Brasil, Argentina y Chile. Bajo tales escenarios, lo étnico-nacional, no sin pocas tensiones, se movilizó como una médula espinal que podía aglutinar a sujetos provenientes de diversos sectores oprimidos. Esto implicó, para un sector importante de las izquierdas, reconocer la presencia de la confrontación y la resistencia indígena como componentes relevantes en la respuesta de los movimientos sociales en los escenarios sociopolíticos del período.

El etnomarxismo, al menos en países centroamericanos, posicionó la necesidad de enfocar la realidad de los pueblos indígenas y sus derechos históricos más allá de sus dinámicas culturales o de su situación socioeconómica como aspecto unidimensional, y marcó la exigencia de que la izquierda ubicada en el espectro revolucionario –ya fuese armada y/o de masas– debatiera la dominación y las opresiones sociales en clave étnico-nacional, lo que motivó la incorporación en sus programas políticos de las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas.

La utilización del materialismo histórico y la perspectiva multilineal por parte de la academia antropológica etnomarxista y de las organizaciones políticas de este período tensionó el debate capital-trabajo con la relación clase-etnia (explotación económica-subordinación étnico-nacional) e intentó sintetizarlas como dimensiones indisolubles de la realidad social que sustentaban las luchas por la liberación nacional. Esto requería exhibir el vínculo nación oprimida/imperialismo como producto de las condiciones de dependencia y sujeción capitalista que era urgente y necesario abolir. En países con mayoría de pueblos indígenas, esta tesis buscó superar el planteamiento etnicista dominante de la contradicción “indio-ladino” con el fin de posicionar la búsqueda teórico-política en el análisis de la naturaleza del capitalismo y no en las reminiscencias ancestrales de tipo etnicista.

Un planteamiento político derivado de este ejercicio sostenía que el programa de lucha debía estar enfocado en cambiar y superar la formación nacional burguesa, tal como analizó Mariátegui, y no en torno a lo étnico en sí mismo, en la medida que se procuraba negar la existencia de esencias inmutables. Se reconocía la estructura heterogénea de la formación nacional y se proponía luchar por un proyecto político de transformación que tuviera como consustancial la liberación de la condición de opresión de los pueblos, reconociendo como parte de los mismos a los pueblos indígenas (Pérez, en prensa)⁸.

En síntesis, el planteamiento general que vertebró el enfoque etnomarxista en este período fue la existencia de un proyecto político clasista con dimensión étnico-nacional, el cual buscaba desterrar la idea del “mundo indígena”

como “mundo cerrado”. Este proyecto político encontraba su fundamento en el reconocimiento de un sujeto histórico cuya composición no solo debería partir de la exclusión clasista, sino de la opresión étnico-nacional; un sujeto indisociable de los proyectos revolucionarios de la época que no debía esperar a que se dieran los cambios socioeconómicos para movilizar sus demandas y ejercer sus derechos como parte de un pueblo oprimido que buscaba su liberación.

Este enfoque se vio afectado durante la última década del siglo XX a partir de los cambios mundiales provocados por la neoliberalización del capitalismo, la desintegración del bloque socialista y la articulación de procesos de pacificación frente a los conflictos armados a nivel subcontinental. Las ciencias sociales en general, y la antropología en particular, abandonaron los enfoques críticos, estructurales y comprometidos con los movimientos de liberación nacional y se desplazaron hacia las demandas de conocimiento provenientes de los proyectos de las universidades del Norte global, de la comunidad internacional y de las instituciones financieras de la academia que, con el paso del tiempo, supeditaron la agenda de investigación a sus intereses corporativos y políticos.

A la par de este proceso de desarticulación general, emergieron movimientos de nuevo tipo —algunos de los cuales recogieron una larga tradición organizativa indígena y campesina y otros las elaboraciones teóricas posestructuralistas y posmodernas de Europa y Estados Unidos— que encontraron, en los procesos democratizadores de América del Sur, espacios fértiles para expresarse como fuerzas político-culturales. Estos trajeron consigo reivindicaciones desde lo local, lo territorial, lo ambiental,

lo identitario y otras categorías teórico-prácticas que no gravitaban únicamente alrededor de la clase social, las cuales influyeron no solo en la forma como se abordó el análisis de las sociedades latinoamericanas en su conjunto y sus derivaciones en el campo de la política (constitución de nuevas formas de representación política), sino que también se hizo extensivo al tratamiento de los sectores indígenas en cuanto movimiento político, hacia las postrimerías del siglo XX.

Lo étnico nacional como movimiento indígena ¿un movimiento para superar el capitalismo?

Con el agotamiento del patrón de acumulación prevaleciente hacia fines del siglo XX (Sader, 2001), cambia también la naturaleza de los regímenes de poder y, por ende, la dinámica en que las formas tradicionales de organización política de la izquierda, duramente socavadas en este período, se comenzaron a desenvolver en busca de expresiones innovadoras destinadas a ocupar el espacio público y a impulsar demandas colectivas. Además de las críticas provenientes de las militancias internas de las organizaciones de masas y político-militares de la época, el mismo desarrollo desigual del capitalismo ramificó los espacios nucleares de organización obrero-campesina e impregnó un carácter rizomático a las respuestas que comenzaron a delinear distintos movimientos sociales de nuevo tipo, incluido el movimiento indígena. Este último, caracterizado por ser, en términos generales, un conjunto dinámico de experiencias organizativas articuladas a

nivel local, regional e internacional que intentaron superar el paradigma “campesinista” e incorporar a su programa un marcado componente étnico e histórico signado, a su vez, por la exigencia del reconocimiento político (en distintas modalidades y magnitudes), así como por una renovada lectura de la importancia histórica del colonialismo y el despojo.

Como escenario de tales dinámicas, se impusieron en los países periféricos procesos de pacificación que golpearon profundamente a los movimientos armados revolucionarios, modificaron las condiciones productivas, transformaron las relaciones laborales y replantearon una realidad desde las necesidades de la economía mundial en clave neoliberal y de la rentabilidad de un capitalismo en crisis (Calcagno, 2001).

Los movimientos sociales y los emergentes movimientos indígenas se enfrentaron a una realidad distinta, en que los instrumentos de lucha y fines de la misma cambiaron: el planteamiento de la toma del poder por la vía armada y la construcción del socialismo nacional e internacional se trasladó a la lucha por la “democratización” del capitalismo. De sustentar la transformación de la realidad social, política y económica se pasó a “gestionar la crisis capitalista” y, por lo tanto, de la organización de clase basada en instrumentos aglutinadores de las diversas demandas nacionales y populares a colectividades muy diversas articuladas en torno a “causas”, que carecían de un universal cohesionador que les permitiera escalar tales causas a transformaciones estructurales. Las organizaciones sociales y los movimientos políticos en las postrimerías del siglo XX comenzaron a impulsar, no en pocos casos de la mano de organizaciones no

gubernamentales (ONG), demandas imbuidas en la lógica de los financiamientos y proyectos como nuevas necesidades sociales.

Son los años donde distintos partidos que asumen la transición democrática de América Latina (Boron, 2003) se hacen de los gobiernos e implementan una serie de medidas orientadas a introducir mejoras en las condiciones de vida de la población, vía subsidios, pero sin cuestionar la naturaleza de las estructuras productivas ni de los pilares financieros que permitieron tales políticas. Por el contrario, tanto este robustecimiento del desarrollo social y el afamado crecimiento económico que diversos gobiernos sostuvieron discursivamente en sus programas se llevaron a cabo mediante la afirmación del modelo neoliberal y de la integración desigual de la economía nacional en la mundialización del mercado capitalista, con base en el fortalecimiento de una dependencia productiva de carácter primario exportador con los países del Norte global (Buitrago, 2006).

De forma evidente, en medio de estos grandes reacomodos, cambió la forma de entender tanto teórica como políticamente la cuestión nacional y, en específico, la cuestión étnico-nacional, ante lo que se podría concebir como un doble movimiento: por un lado, debido a la intensa transnacionalización de las fronteras nacionales y las estructuras económicas que supeditaron el “interés nacional” a la globalización capitalista; por el otro, ante la emergencia y peso que tomaron renovadas formas organizativas, las cuales revirtieron la escala y el eje de la construcción política desde elementos locales, como el territorio, el barrio o lo colectivo, abandonando, generalmente, la lucha por los grandes cambios nacionales. Ahora bien, en este contexto de transición neoliberal y subsunción

de la cuestión étnico-nacional a los reajustes estructurales, la emergencia del movimiento indígena (Bengoa, 2000; Betancur, 2011; Martí, 2009) y la autonomía del sujeto indígena como actor político no solo fueron una respuesta mecánica a los nuevos patrones imperantes en el escenario latinoamericano. Más que eso, constituyeron fenómenos de raigambre histórica que hicieron para sí una larga tradición de resistencia indígena (Estes, 2021) fagocitada, por cuestiones programáticas, durante gran parte del siglo XX en las estructuras partidarias y de los movimientos armados.

Sin embargo, la ebullición de esta tradición no logró transformarse en una fuerza política que, por sí misma y en solitario, más allá de cuestiones reivindicativas y sectoriales, lograra apelar y construir potencia de masas para una transformación radical de la sociedad, como al menos se lo plantearon los movimientos y partidos precedentes. Si bien las colectividades indígenas volvieron a exponer las tensiones estratégicas entre lo étnico, lo nacional y la clase a través un salto cualitativo que puso en el centro la superación de tales contradicciones mediante una propuesta de movimiento plural y versátil crítico de la forma partido, tales modalidades, con el pasar de los años y la aparición de nuevas elites indígenas, fueron transitando hacia prototipos organizativos cada vez más restringidos en los límites de las demandas étnicas o nacionalitarias. De esta forma, la cuestión étnico-nacional ya no formaría parte necesariamente de un programa aglutinador de los sectores dispuestos a analizar y cambiar la sociedad alrededor una concepción de clase, sino que se constituiría como el eje medular y discursivo de colectividades que, desde lo local y al interior de las fronteras étnicas, buscarían mejorar sus condiciones de vida o apelar a la

liberación nacional en cuanto pueblo oprimido con rasgos distintivos respecto del resto de la unidad nacional, pasando por alto su posición en la estructura de clases. En este ciclo, por ejemplo, lo indígena toma vuelo por sobre lo campesino, al hacer alusión a una especificidad social e histórica que le permitiría materializarse como un sujeto colectivo o, en otros casos, reconocerse junto a lo campesino como alteridades reexistentes de temporalidades diversas (Soto, 2019) o como producto de una "formación social abigarrada (Zavaleta, 1986) (o de lo que ciertas lecturas heterodoxas hicieran de esta categoría).

Una experiencia singular en este contexto fue la Campaña Continental 500 Años de Resistencia que, para el caso mexicano, avanzó en integrar lo indígena, lo negro y lo popular, dejando en evidencia lo que podría reconocerse como las particularidades distintivas de estos grupos (Ordóñez, 1996; Pérez, 2020). Ahora bien, los años que siguieron fueron testigos de una impresionante diversificación del movimiento indígena, donde encontramos una alta heterogeneidad interna que se resiste a su clasificación. Organizaciones híbridas de campesinos, afrodescendientes e indígenas, movimientos indígenas autónomos de jure o de facto, proyectos de luchas centrados en el autogobierno, organizaciones político-militares de liberación nacional, colectivos u organizaciones nucleados alrededor del feminismo comunitario o de la agenda de lucha de las mujeres indígenas, entre muchas otras, son algunas de las modalidades que ha tomado el movimiento indígena contemporáneo (Dávalos, 2005; González et al., 2021). Esta diversificación también ocurrió en el plano intelectual, muestra de ello fue la ramificación - casi inabarcable en la actualidad- que sufrieron paradigmas fundados en el cambio de

siglo, como lo fueron las propuestas teóricas del “Proyecto Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad (Quijano, 2000).

En las últimas tres décadas, entonces, la pregunta programática por la transformación social para el movimiento indígena se vio restringida a sus necesidades específicas, como la cuestión del reconocimiento y la protección o recuperación de sus bienes comunes ante la cada vez más creciente inversión capitalista territorializada en busca de *commodities*. La tasa de beneficio del capital encontró en la explotación de recursos naturales –de origen diverso– y en su posterior mercantilización uno de los mecanismos de realización por excelencia. Esto ha llevado aparejado una presencia cada vez más agresiva de distintos megaproyectos de raíz nacional y/o transnacional en los territorios rurales con la consiguiente amenaza para las poblaciones allí asentadas o de sus alrededores, cuestión que ha derivado en intensos conflictos y antagonismos que forman parte medular de la agenda indígena, en particular de aquellos sectores referidos como anticapitalistas. Para una parte no menor del movimiento indígena de base territorial a partir de este período –en especial en países donde la extracción de recursos pudo lubricarse ante la inexistencia de una propiedad social jurídicamente constituida–, la lucha contra el capitalismo ya no implicaría una ofensiva estratégica o la toma del poder, sino, primeramente, una dinámica defensiva o gradual –de jure y/o de facto– en torno a los bienes comunes y el reconocimiento de derechos, así como de restauración material, cultural y sociopolítica ante el despojo, alteración que terminó por dislocar el eje gravitatorio de la cuestión étnico-nacional como paraguas general de las grandes transformaciones hacia proyectos particulares de resistencia.

La lucha por lo común, el territorio, la tierra y los derechos colectivos, a la autonomía y a la conformación de autogobiernos se hizo imperiosa (González, Burguete & Ortiz-T., 2010; Navarro & Linsalata, 2021). Estos fundamentos se constituyeron en demandas que numerosas comunidades y pueblos continúan impulsando a contracorriente de las tendencias neoliberales y de las renovadas lógicas multiculturales que restringen, en medio de las constantes crisis de los modelos representativos de integración nacional, los espacios de acción colectiva. En este contexto, emergen formas comunales y locales que expresan las características y contenidos de la resistencia que, fuera de toda dicotomía radical, demandan una gradualidad diferente. Así encontramos, por ejemplo, la permanencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el sureste mexicano, que apela a una lucha anticapitalista por fuera del Estado sin desconocer su lugar en la nación; el movimiento autonomista mapuche de base territorial que ha impulsado una reivindicación anticolonialista de liberación nacional y ha puesto el foco en la lucha contra el extractivismo y el tutelaje estatal sin reconocerse parte de la nación chilena o, al menos, de la idea burguesa de nación chilena (Nahuelpan et al., 2021); o los casos de Bolivia y Ecuador, donde uno de los planteamientos programáticos centrales del movimiento indígena es el Estado plurinacional (Cruz, 2013).

En el caso de los movimientos indígenas de base territorial, sus avances y consolidaciones, tanto internas como en la agenda pública, han fortalecido la recuperación y la recreación étnica de sus estructuras culturales históricas (Bastos, 2011) que, bajo sus principios, nutrirían de sentido y fuerza a un proyecto político capaz de incidir en una

especie de refundación del Estado y en el cambio de las relaciones de poder donde se inscriben (López Batzin, 2017). Estos movimientos de carácter comunal, que se mueven pendularmente entre los niveles estatales de gobierno e instituciones propias, han desarrollado propuestas políticas para robustecer las prácticas de defensa de los bienes comunes territoriales, la vida colectiva y el territorio, en los que la espiritualidad y la cosmovisión son factores transversales para un posicionamiento integral contra las políticas neoliberales y, a la vez, un esfuerzo por construir un pensamiento propio desde los pueblos indígenas (Tzul Tzul, 2019).

Ahora bien, la utilización del instrumental dialéctico de la antropología marxista nos invita a poner el foco en las contradicciones y en las tensiones internas de los fenómenos, más allá de sus discursos. De esta forma, a nivel transversal y subcontinental se puede constatar que la cuestión étnico-nacional ya no está estrictamente relacionada con e inmersa en una concepción amplia de la lucha de clases, sino en elaboraciones teórico-políticas propias y diversas de los movimientos y, en muchas ocasiones, referidas a sus demandas y proyectos políticos. De alguna forma, tal como mencionamos, el ejercicio crítico que numerosos movimientos indígenas han realizado de la cuestión étnico-nacional en el pasado ha hecho que esta vaya perdiendo su contenido material y estructural frente a nociones que privilegian sus significados culturales y localistas, reivindicadas, a la vez, por grupos académicos indígenas y no indígenas —con importantes tribunas mediáticas en países del Norte global— como maneras otras de hacer política.

En un plano político, la fragmentación de la cuestión étnico-nacional, su pérdida de contenido material y su desconexión de la lucha de clases, fenómenos que se desarrollan sobre el avance extractivista del capital sobre los territorios campesinos e indígenas, también ha significado disyuntivas al interior de los movimientos. Tales diferencias no giran mayoritariamente en torno al rol de la nación a nivel estratégico, como sí lo hizo en períodos previos, sino sobre las tendencias que, en medio de su hecatombe, se impusieron como expresiones territorializadas del capital nacional y transnacional, con las que diversos sectores de los movimientos indígenas encuentran una utilidad táctica para mejorar sus condiciones de vida. De esta forma, si bien la modalidad extractiva del capital ha tenido como efecto acrecentar la pérdida de recursos por parte de los pueblos indígenas, y en algunos casos su expulsión y/o migración, el andamiaje articulado a nivel territorial es visto por ciertos sectores como un aliado para sus reivindicaciones.

Es innegable el impacto negativo que tal arremetida del capital ha tenido sobre la población en general y los pueblos indígenas rurales en particular, sin embargo, esta no se ha traducido en una respuesta única de confrontación abierta o al menos de rechazo mecánico. Si bien existe un nivel de antagonismo latente y ramificado, que sin duda ha adquirido resonancia en la medida que ciertos movimientos han alcanzado notoriedad por la magnitud de sus acciones, también es cierto que existen sectores de los pueblos indígenas que han seguido un camino de aceptación y legitimidad de las directrices empresariales del capital, ya sea entrando en tratativas que instrumentalizan la relación capital-comunidad a través del beneficio rentista que obtiene el

primero a costa del control que ejercen los segundos sobre recursos estratégicos para la producción (como por ejemplo, el agua para la minería) o haciéndose partícipes de una serie de políticas que incentivan el “emprendimiento” individual en la dinámica del mercado, como lo demuestran el conjunto de programas de asistencia gubernamental y no gubernamental de desarrollo que son impulsados por empresas y el Estado en clave neoindigenista.

Sin duda, un aspecto que ha favorecido enormemente este cuadro, con ciertas excepciones inscritas en las oleadas progresistas de América Latina, está relacionado con las consecuencias que ha tenido el modelo neoliberal sobre el Estado en diversos países del subcontinente: su “retirada” ha dejado espacio para que actores privados definan estrategias de ocupación y beneficio sobre el territorio a partir de intereses corporativos. Este nuevo modelo de gobernanza territorial, con un alto grado de participación privada y de actores históricos, como el latifundio, ha logrado concretar sus objetivos mediante la subordinación y la instrumentalización de las poblaciones locales en torno a programas de emprendimiento comunitario y personal, lo que ha movilizó la agencia de ciertos sectores indígenas en clave anti-antagónica. De esta forma, ya no constituye una práctica extraña que diversas empresas o proyectos extractivistas incorporen departamentos de relaciones comunitarias encargados de vehicular esta maquinaria y de intentar dejar instalada la política del buen vecino. En estos casos, las poblaciones indígenas han optado, de manera obligada o voluntaria, por un accionar que se enmarca dentro de las directrices establecidas por la normativa estatal y empresarial, lo que, en el plano político, y en medio de una

polarización en marcha que también habita el ámbito comunitario, se traduce en el traslado del conflicto “externo” hacia el interior del grupo (competencia por los recursos).

Se considera que pensar hoy a los movimientos indígenas como un todo, sin reconocer las diferencias que existen dentro de ellos y entre estos y las sociedades a que esos movimientos dicen representar, constituye un error en al menos dos planos: en el teórico-metodológico, al dejar de lado una máxima fundamental en el estudio de la “cosa”, que se debe abordar tal como se presenta, como es, y no como nos gustaría que fuese. Solo así se podrá dar cuenta de ella y de las múltiples contradicciones que la configuran, de lo contrario la estaremos negando en su especificidad y reemplazando por un producto de nuestros deseos. Y en un plano político, en muchos casos cayendo en el error de que solo por el hecho de que la reivindicación emana del grupo étnico en cuestión, ello le otorga una condición que la hace inmune a la crítica, validándola sin más, olvidando que debe ser situada en el escenario de un conflicto central que cruza al mundo y que sigue siendo el del trabajo frente al capital.

Los aportes de la antropología marxista latinoamericana en el análisis de la cuestión étnico-nacional y los movimientos indígenas

Hasta aquí, hemos dado cuenta del tránsito que, a grandes rasgos, tuvo la cuestión nacional inicialmente en el debate marxista y luego en la antropología marxista, incluida su recepción y la elaboración latinoamericana desde las primeras décadas del siglo XX hasta

la actualidad. Por razones de magnitud, resulta imposible abordar las diversas variantes que tanto teórica como políticamente ha tomado la cuestión nacional y su especificidad étnica en términos históricos, que siguen ramificándose en los días que corren. Solo hemos dispuesto algunos elementos para rastrear genealógicamente las vetas del problema y resaltar la particularidad con que la antropología marxista lo ha tratado al calor de las grandes transformaciones estructurales de los siglos XX y XXI, así como de las luchas articuladas para encarar tales procesos.

Tomando en consideración el trayecto elaborado hasta acá y bajo el entendido de que la cuestión étnico-nacional pasó, al menos desde la perspectiva de la antropología marxista latinoamericana, de constituir una formación histórica que abrazaba la lucha de clases, por tanto, un fenómeno de masas sometido a intensas disputas más allá de su naturaleza diversa, heterogénea y múltiple, a una fragmentación de expresiones donde podrían existir tantas naciones como proyectos políticos, sin importar, de manera central, la dimensión clasista en su proyección. Así, en medio de importantes reacomodos en clave neoliberal, que comenzaron a tomar fuerzas desde la década de 1990, la cuestión étnico-nacional se resguardó al interior del movimiento indígena, donde adquirió una pluralidad de sentidos correlacionados a los intereses de los sectores, comunidades, individuos u organizaciones que la impulsaran como proyecto político.

A nuestra consideración, el tránsito anterior ha sido poco estudiado por la antropología contemporánea, disciplina que, más bien, se ha encargado, en términos generales, de reetnificar el problema y nublar su profundidad, incitando

a una especie de cierres étnicos e identitarios que han terminado por esconder los aspectos densos y complejos del asunto. Tal como se ha demostrado a lo largo de este trabajo, creemos que el instrumental que brinda la antropología marxista puede otorgar cierta claridad sobre el desenvolvimiento de la cuestión étnico-nacional en su modalidad de movimiento indígena, sin descuidar los elementos contradictorios que subyacen en su desarrollo. Entonces, ¿cuáles son los aportes que brinda, según nuestra consideración, la antropología marxista latinoamericana para entender este fenómeno? Veamos a continuación al menos cinco ideas que, bajo nuestra lectura y reelaboración, podrían considerarse aportes de la antropología marxista latinoamericana en el análisis de los movimientos y poblaciones indígenas.

En primer lugar, la antropología marxista latinoamericana exhibe la urgencia de analizar las especificidades y las consecuencias del ciclo contemporáneo del capitalismo como un escenario concreto donde el movimiento indígena se despliega, pero no tan solo en su dimensión territorial, pese a que esta sea, para los sectores de origen rural, la más significativa e inmediata. Tal como hemos analizado en secciones previas, además de la renovada lógica extractiva con que el capital interviene actualmente en los territorios, de la que se desprenden tanto procesos de antagonismo como de aceptación a nivel local, es importante subrayar que, si el movimiento indígena emerge abriendo grietas propias para instalar sus demandas, en sus albores tendió a ocupar política y mediáticamente los espacios abandonados por la constricción del movimiento proletario y sus instrumentos organizativos. De esta forma, la emergencia del movimiento indígena y la derrota de los grandes proyectos o alianzas

étnico-nacionales también deben entenderse a la luz de un reajuste mundial del capitalismo que afectó y debilitó, de manera transversal, las relaciones de producción, el trabajo en su multiplicidad de modalidades y las condiciones materiales del sujeto que podía integrar dichos proyectos de transformación social. En tal dinámica, la especificidad étnica puede ser gravitatoria para comprender ciertas connotaciones sociales de los ámbitos donde se adscriben los sujetos, pero no por su naturaleza identitaria o meramente cultural, sino por su consustancialidad histórica y desigual a la formación nacional de la estructura de clases que, en una porción importante de casos, ubica al sujeto indígena en una relación de superexplotación (Sotelo, 2019), que puede estar inscrita en las derivas de lo que se puede entender como capitalismo racial (Robinson, 2018), es decir, es una relación de explotación racializada que toma sentido envuelta en un *continuum* colonial persistente hasta nuestros días.

En términos generales, esta fuerte arremetida en contra del mundo del trabajo indígena y no indígena quedó de manifiesto, por una parte, en la profunda desregulación del mercado laboral, su flexibilización y en el socavamiento del sector sindical. Ello no solo precarizó la condición real del trabajo bajo modalidades intensivas de extracción de plusvalor relativo y absoluto (con sus secuelas en el decaimiento de los salarios, aumento de la jornada laboral, recorte de la canasta de consumo y, entre otros aspectos de carácter organizativo, la desvinculación de la clase trabajadora de los sistemas de seguridad cada vez más privatizados), sino que, también, avanzó en desarticular las respuestas obreras/asalariadas y de los amplios sectores indígenas inscritos en este ámbito, tanto en el plano subjetivo (lo individual como centro de la vida) como

objetivo (fragmentación de la fuerza de trabajo en múltiples grupos que terminaron contraponiéndose entre sí e ignorando la contradicción central capital-trabajo). Desde la antropología marxista, resulta imposible obviar cómo estas consecuencias sobre la fuerza de trabajo y sus modalidades de despliegue formal e informal⁹ han permeado en las condiciones materiales del movimiento indígena, tanto en su vertiente rural como urbana, cuestión que generalmente tiende a ser desconocida por numerosas perspectivas y escuelas que estudian el movimiento indígena, las cuales desechan una dimensión del fenómeno que es medular para comprender las condiciones de posibilidad del sujeto que integra dichos movimientos y realidades sociales.

En segundo lugar, la antropología marxista latinoamericana insiste en entender el capitalismo como una totalidad que, en sus crisis, encuentra formas de renovación para robustecer su tasa de ganancia e iniciar un nuevo ciclo de acumulación a escala nacional e internacional. La “normalidad” de los ciclos capitalistas, entonces, no estaría asignada por la estabilidad sistémica, ni muchos menos por la estabilidad de las mayorías poblacionales, sino por los constantes intentos que el capital impulsa para solucionar sus crisis a costa de descansar las consecuencias y rentabilidades de la misma en los sectores históricamente vulnerables, como los pueblos indígenas. El movimiento indígena que ha emprendido un camino de antagonismo, por tanto, no se enfrenta a expresiones de un sistema armónico o equilibrado, sino a un capitalismo en crisis que buscará mecanismos económicos y extraeconómicos para reanimar su decaimiento, lo cual lleva aparejado, por lo general, altos índices de confrontación y violencia hacia la poblaciones

locales. Para América Latina, la materialización de esta dinámica pendular y cíclica es la nueva arremetida extractivista —que algunos autores han denominado como neoextractivismo (Veltmeyer & Petras, 2015)— que expone la ampliación que el capital realiza de la frontera productiva a nivel territorial con el fin de resolver su crisis contemporánea.

Lo que está detrás del neoextractivismo, entonces, es una reorganización espacial del capital a nivel mundial, con el consecuente cambio en la forma en que los países periféricos asumen la producción de mercancías y la disputa por el control y la explotación de recursos naturales, que ha llevado, en numerosos casos, a privilegiar el fomento de una estructura económica de carácter primario exportador por sobre el desarrollo de una industria nacional. Así, la denominada “acumulación por desposesión” (Harvey, 2003) constituye un fenómeno más amplio que la realización rentable de activos sobreaacumulados desde los países del Norte en los países periféricos; más bien, es la modificación de un patrón de acumulación económico y político en curso a nivel subcontinental. Constatar tal realidad desde la perspectiva de la antropología marxista es central en el momento de plantearse la comprensión de los movimientos indígenas en el presente: estamos frente a un escenario signado por una crisis estructural del capitalismo, que no solo se configura complejo en razón de las consecuencias ambientales y de deterioro de los bienes comunes que ha tenido en los países del Sur global, en particular para los sectores rurales, sino también por los niveles de coerción y violencia que pesan sobre la población indígena en aquellos territorios.

Con lo anterior en mente, un tercer aporte singular de la antropología marxista es su reclamo de enraizar los análisis sobre las poblaciones indígenas y sus movimientos en las contradicciones internas y externas del fenómeno, es decir, desde su desenvolvimiento dialéctico. Estas contradicciones pueden expresarse en diversas magnitudes y niveles, desde tensiones específicas al interior de los sectores movilizadores o de estos con aquellos que, incluso en el seno de las mismas comunidades, no eligieron el camino del antagonismo —como ya vimos anteriormente—, lo cual representaría la manifestación concreta de una complejidad mayor que da sentido a tales confrontaciones y que es necesario develar. Estas complejidades están asociadas fundamentalmente a contradicciones que, en última instancia, se presentan con un nivel superior de abstracción —como la contradicción capital/trabajo—, pero que figuran, en el plano material, como el “entramado” a partir del cual el movimiento indígena se desarrolla.

Sin embargo, se nos presenta un problema. En el último tiempo han proliferado los debates en torno a cuál es la contradicción principal que determina las dinámicas de explotación, opresión y dominación, así como de sus potenciales respuestas, lo que ha llevado a disecionar la totalidad capitalista en varias combinaciones posibles: capital/naturaleza, despojo/ambiente, sociedad occidental/comunalismo, cosmovisión indígena/modernidad capitalista, colonialismo/descolonización, entre muchas otras. Esta diversificación aparente de contradicciones ha trasladado la discusión hacia rincones que imposibilitan pensar en una respuesta unificada de masas o, incluso, caracterizar empíricamente al sujeto colectivo capaz de articularla, toda vez que en términos teóricos y políticos no existe consenso sobre el eje medular que actual-

mente vertebra a las estructuras de poder. Lo que pareciera emerger, según cierta academia y ciertos dirigentes, es la presencia de un sujeto y un movimiento indígena rizomático que ya no busca las grandes transformaciones sociales, sino la protección, la recuperación y el resguardo de su entorno inmediato y de sus instituciones culturales. Guardando las proporciones, la famosa consigna “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2005) puede sintetizar algunas dimensiones de este fenómeno.

Como resultado de lo anterior, encontramos un sinnúmero de interpretaciones enfocadas en sostener que la supuesta especificidad de los movimientos indígenas radicaría en un conjunto de características exclusivas e inherentes (cosmovisión, identidad, ancestralidad, entre otras), así como en una serie de relaciones armoniosas que estos establecerían con su entorno, elementos basales que sustentarían una especie de proyecto de sociedad compartido con otros sectores subalternos. Y como una buena parte de la reflexión ha recaído en la contradicción capital-naturaleza y en su antagonismo teleológico por parte de la población indígena, existe una especie de continuidad discursiva entre esto y los planteamientos de grupos ecologistas/ambientalistas que creen haber encontrado, mediante su crítica, una grieta al capitalismo en esta dimensión.

No es que con esto se quiera desconocer, desde la antropología marxista, la relevancia que ha adquirido el tema ambiental o ecológico en el último tiempo —ya que esta fue una preocupación desde los inicios del marxismo—, por el contrario, lo que se quiere establecer es que estas perspectivas no ofrecen un análisis en profundidad del fenómeno en el sentido de sus causas están asociadas estrechamente a

las renovadas lógicas de producción capitalista y lo que ellas llevan aparejado respecto de la explotación de los recursos naturales (Moore, 2020; Saito, 2022), o la función que distintos enfoques analíticos han dado a lo ambiental dentro del propio capitalismo (Wallerstein, 1998). Una somera aproximación desde la antropología marxista al problema, además de cuestionar si lo que se ha elaborado como discurso ambientalista tiene acogida dentro de las poblaciones indígenas a las cuales se les asocia, daría cuenta de la unidad dialéctica de tales contradicciones y no de su desconexión dicotómica puesto que forman parte de una totalidad capitalista que interrelaciona las distintas dimensiones potencialmente subsumibles en su proceso de acumulación y explotación.

Un cuarto aporte de la antropología marxista se corresponde con su originalidad para conceptualizar y entender lo étnico como una dimensión fundamental de la estructura de clases y no como una cuestión cosmética o marginal, así como lo han hecho ciertas escuelas de las ciencias sociales que han fagocitado, sin complicaciones y de manera mecánica, lo étnico a lo campesino. Así, en gran parte de su desarrollo intelectual, la antropología marxista se ha posicionado frente a lo étnico, e inicialmente frente a la cuestión nacional, desde una perspectiva histórica y materialista rechazando tanto el “economicismo”, que reduce en una inmediatez plana y lineal la problemática étnica a una especie superestructura inmaterial, como la antropología funcionalista por el carácter autorregulado que le otorga a lo étnico y la vertiente culturalista por su enfoque de lo “étnico en sí mismo”.

La antropología marxista latinoamericana reivindicó y reivindica la necesidad de partir de una comprensión indisoluble de lo étnico como una relación social desplegada al interior del proceso de explotación económica y de dominación, por tanto, de la identidad como experiencia histórico-cultural inserta en una estructura social heterogénea y de larga duración y no como una expresión cultural en sí misma, ya que al perder su contenido material y su trayectoria temporal, y convertirse en una forma de adscripción fluida, puede fácilmente ser objeto de “folklorización” y de acciones afirmativas que privilegien el reconocimiento de sus aspectos descriptivos y culturales, pero no de sus derechos y reivindicaciones de clase. El reconocimiento de la identidad como parte de la configuración histórica de clase la sitúa como eje de los derechos de los pueblos al territorio, la tierra, la libre determinación y la autonomía. La identidad de clase, por ello, es una identidad compleja que incluye de forma indisoluble la identidad cultural. Su contextualización, desde la perspectiva de la antropología marxista, implica reconocer la dialéctica material de las expresiones simbólicas colectivas, que son clave para la cohesión de los movimientos sociales en general y del indígena en particular.

Por último y, en quinto lugar, la antropología marxista latinoamericana ha contribuido con perspectivas metodológicas y epistemológicas que, además de desestabilizar los reduccionismos economicistas, han permitido desmontar los esencialismos políticos y académicos tan propios de la nostalgia posmodernista antropológica. Si bien los puntos anteriores han contribuido a este ejercicio, fundamentalmente el que refiere al uso dialéctico de la contradicción, también lo ha hecho la constatación de que el tratamiento del movimiento indígena por parte

de la antropología contemporánea ha tendido a poner más atención en el discurso elaborado por sus representantes o vocerías (*lo que se dice*) —y aquí un tema clave es la emergencia de una elite/intelectualidad indígena particularmente interesada en fortalecer lo que se ha llamado como el “esencialismo estratégico”— y ha relegado a un lugar secundario las condiciones objetivas en que se desenvuelven empíricamente los movimientos en cuestión y sus poblaciones (*lo que se hace*), desconociendo la existencia de profundas contradicciones en la forma como estos grupos se han mantenido en el tiempo y como se han integrado o resistido al sistema capitalista. Este énfasis en el discurso de solo ciertos sujetos, además del desconocimiento de las contradicciones en la relación comunidad/capital, no en pocas ocasiones ha llevado a desdibujar o sesgar el carácter científico de la antropología y de su método, toda vez que los datos empíricos se corresponden a las voces y prácticas de un conjunto particular de integrantes de los movimientos y/o poblaciones que se acompañan o estudian.

Lo anterior posibilita el surgimiento de una perspectiva analítica, y de las consecuencias y derivaciones que se puedan desprender de ello en la esfera práctica, plagada de “voluntarismo” y sobredimensionamiento de lo que se espera o anhela de aquellos movimientos y de su desenvolvimiento al interior del sistema capitalista y/o el Estado. Se está en presencia de autores y autoras que están dispuestos a denunciar los agravios que pesan sobre las poblaciones indígenas y de sus respuestas automáticas (generalmente relacionadas a concepciones desproporcionadas y mecánicas de la “resistencia”), pero que no muestran la misma claridad al momento de identificar las causas de estas condiciones. Es más, el

fuerte énfasis que estos autores ponen en los aspectos culturales o étnicos, sin contar con definiciones claras de ambos o despojándolos de su contenido material e histórico, lleva a un acercamiento profundamente idealista –subjetivo– del problema, que los lleva a olvidar por completo la relación que existe entre condiciones materiales y representaciones sociales, donde unas cargan de sentido a las otras, y viceversa, en un proceso constante lleno de tensiones y diferencias.

Ante todo, llama la atención que ciertas escuelas de antropología contemporánea disuelvan el potencial transformador del movimiento indígena al no reconocer la multiplicidad de contradicciones en las que están envueltos y que por medio de la organización podrían superar y mejorar sus condiciones de vida y de lucha, y privilegien examinar una dimensión sesgada y preferente del problema que se ajusta a marcos analíticos previamente calculados, lo que termina por tutelar las capacidades políticas de los sujetos indígenas que han decidido constituirse como una fuerza heterogénea para, entre otros fines, transformar su realidad.

Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas pudimos constatar que las controversias primigenias sobre la cuestión nacional y su especificidad étnica en el seno de la tradición marxista aún siguen latentes. Si bien el cruce entre la antropología y el marxismo ha abierto nuevas vetas en el fenómeno, su persistencia sigue girando alrededor de añejas problemáticas que han sido nubladas por las tendencias actuales de la antropología. Así, la función de la nación en la

estrategia de transformación de la sociedad y su escala, la especificidad étnica en la lucha de clases y su proyección en el proceso de acumulación de capital son dinámicas que tienden a quedar fuera del análisis del movimiento indígena contemporáneo.

En este trabajo dimos cuenta de cinco aportes que pueden ayudar a enfrentar tales dilemas analíticos, a saber: a) la urgencia de estudiar las especificidades y las consecuencias del ciclo contemporáneo del capitalismo como un escenario concreto donde el movimiento indígena se despliega, haciendo énfasis en su dinámica territorial, pero sin desconocer las nuevas arremetidas que el capitalismo ejerce sobre el despliegue de la fuerza de trabajo indígena, formal e informal, cuestión que puede arrojar datos claves para comprender las condiciones de posibilidad del movimiento indígena contemporáneo; b) la importancia de entender los ciclos del capitalismo signados por sus crisis y sus intentos de resolverlas a través de formas de acumulación, como el neoextractivismo que, además, trae aparejado una serie de mecanismos de legitimidad empresarial territorial que busca la instrumentación de las poblaciones indígenas y, si estos fallan, un conjunto de prácticas de violencia extraeconómica que se movilizan para asegurar sus intereses; c) la necesidad de partir el análisis tanto desde las contradicciones internas del movimiento indígena (tensiones propias que pueden expresarse en cohesión o división, antagonismo o aceptación) como de las externas (frente a las expresiones de la totalidad capitalista como la contradicción capital/trabajo); d) la insistencia en comprender lo étnico-nacional como una dimensión medular de la estructura de clases y lo identitario como una experiencia relacional anclada a este entramado y no como una

simple adscripción inmaterial y, por último; e) la necesidad metodológica de contrastar los discursos, las prácticas y los contextos, tanto en sus dinámicas locales como estructurales, para así abarcar la densidad empírica de los movimientos indígenas, de las poblaciones que los integran y de la realidad sociodemográfica que los circunda, y no solo la proyección mediática o performática que puede tener un despliegue excepcional (y a la vez puede ser producto de un anhelo exclusivo de dirigentes y académicos aliados).

No obstante, a partir de este trabajo surgen también diversas interrogantes que ameritan tratamientos más específicos en términos históricos y conceptuales, y que, a la luz de la coyuntura latinoamericana actual, fijan una agenda de investigación urgente para la antropología contemporánea. Entre muchas otras, nos preguntamos si la relación irrestricta que algunos intelectuales atribuyen entre formas organizativas y cosmovisión indígena está hablando de algo que es específico y estructurante del mundo indígena o si es producto de un análisis equivocado del fenómeno. De esta pregunta surge inmediatamente otra: ¿persisten elementos estructurales de la situación étnico-nacional en el presente o se han disuelto al interior de las demandas particulares del movimiento indígena? Y también: ¿qué nos dicen las reivindicaciones fragmentadas de los movimientos étnicos en la actualidad?, ¿qué

salidas se plantean a nivel estratégico para las situaciones denunciadas en sus demandas?, ¿qué tipo de alianzas contemplan con otros sectores organizados de la sociedad?, entre otros cuestionamientos.

Una primera impresión ante estas interrogantes es que se está frente a una situación marcada por una alta heterogeneidad interna en el movimiento indígena respecto a la cual cuesta encontrar un eje organizador o común a todas sus expresiones, más allá de los reclamos por territorio restringidos a los sectores rurales. Finalmente, la idea que pone de manifiesto su reivindicación de reconocimiento en cuanto grupo étnico específico parece constituir una demanda de ciertas élites políticas y académicas que ha encontrado un límite en el entramado estatal neoliberal y que no ha logrado transceder las fronteras del reconocimiento multicultural ni constituirse como una fuerza política capaz de disputar un sentido de sociedad en la actualidad. Difuminado su contenido material, que hacía evidente la relación entre la cuestión étnico-nacional y la lucha de clases, y dislocada su raigambre histórica en cuanto formación social de larga duración, una de las tareas pendientes que exhibe la antropología marxista latinoamericana, al menos en términos primeramente teóricos, es la reconstitución materialista de la cuestión étnico-nacional como eje aglutinador de un proyecto amplio de transformación social, más allá de los cierres identitarios.

Notas

¹ Nuestro más sentido reconocimiento al doctor Gilberto López y Rivas por sus comentarios al borrador de este texto. A la vez, agradecemos la lectura incisiva y desinteresada que hizo María Fernanda Pérez Ochoa al manuscrito; sus ideas y correcciones resultaron fundamentales para afinar nuestras reflexiones. Por último, damos las gracias al equipo editorial de Antropologías del Sur, por su excelente y significativo trabajo, y más que demostrada paciencia. Los errores, limitaciones y omisiones del artículo son plena responsabilidad de los autores.

² Algo similar acontece con la visión crítica que tenía Marx de la situación de América Latina y, en particular, de la figura de Simón Bolívar y el proceso de independencia.

³ Sobre estas problemáticas revisar el núm. 16 de la Revista Antrópica que tiene por título “El Corpus etnológico de Marx” (julio-diciembre 2022) y fue coordinada por Edgars Martínez Navarrete y Andrés Fábregas Puig.

⁴ Esta propuesta tomó distintos nombres, por ejemplo, Kautsky

la llamaba “Federalismo de Nacionalidades Austríacas”, “Estados Unidos de Rusia” o “Federación Balcánica Democrática”.

⁵ A excepción de Polonia, para la cual visualizaba un nivel de autonomía respecto del Imperio ruso.

⁶ Quien a su vez fue asistente de Karl Wittfogel, una figura controversial en el tema que nos ocupa.

⁷ Una expresión clara de aquello fue lo derivado de las distintas promulgaciones de la Declaración de Barbados (1970-1990), donde se sintetizaron una serie de demandas por la inclusión, el reconocimiento y la visibilización de los sectores indígenas en los Estados nacionales del continente.

⁸ Ver Barillas (1988).

⁹ Resultaría importante, sobre datos empíricos, extender este análisis a las actividades productivas reconocidas como “ilegales” bajo la jurisdicción estatal y que, no en pocas ocasiones y con distintos pretextos, se han relacionado a los movimientos sociales y al movimiento indígena.

Referencias bibliográficas

Anderson, K. (2010). *Marx at the margins: On nationalism, ethnicity, and non-western societies*. Chicago: Chicago University Press.

Barillas, E. et al. (1988). *Formación nacional y realidad étnica en Guatemala: propuesta teórico-metodológica para su análisis*. Guatemala: Escuela de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas

Bastos, S. (2011). La comunidad de Mezcala y la recreación étnica ante la globalización neoliberal. *CUHSO*, 21(1), 87-103.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Bernstein, E. (1978 [1896]). La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos. En E. Bernstein, E. Belfort-Bax, K. Renner & K. Kautsky, *La segunda internacional y el problema nacional y colonial*. México: Pasado y Presente.

Betancur, A. (Ed.) (2011). *Movimientos indígenas en América Latina: Resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhague: IWGIA.

Borón, A. (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Bosteels, B. (2021). *La comuna mexicana*. Madrid: Akal.

_____. (2022). Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 281-19.

Buitrago, R. (2006). Las dificultades de la integración latinoamericana a partir del modelo primario exportador. *Revista Facultad de Ciencias Económicas*, 14(2), 145-156. <https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/rfce/article/view/4581/3533>

Calcagno, A. (2001). Ajuste estructural, costo social y modalidades de desarrollo en América Latina. En E. Sader (Comp.), *El ajuste estructural en América Latina: Costos sociales y alternativas* (pp. 75-98). Buenos Aires: CLACSO.

Castellanos, A. (2016). Indígenas en la antropología mexicana: La otredad interna. *Expedicionario, Revista de Estudios en Antropología*, (4), 2-9. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/expedicionario/article/view/15937/16977>

Colomé, J. (Comp.) (1976). *El marxismo y la cuestión colonial*. Barcelona: Avance.

Cruz, E. (2013). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. *Via Iuris*, (14), 55-71. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273929754005>

Dávalos, P. (2005). *Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra*. Buenos Aires: CLACSO.

Díaz-Polanco, H. (1985). Un debate internacional: La autonomía para los grupos étnicos. *Boletín de Antropología Americana*, (12), 131-141.

_____. (1998). Autodeterminación, autonomía y liberalismo. *Autonomías Indígenas, Diversidad de Culturas, Igualdad de Derechos*, (6), 3-10.

Dunayevskaya, R. (2017). *Rosa Luxemburg. La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. La Habana: Instituto de Filosofía.

Estes, N. (2021). *Nuestra historia es el futuro: La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*. Navarra: Katakarak.

- Fábregas, A.** (2022). *El indigenismo en América Latina*. México: El Colegio de México.
- _____. (2022). Lawrence Krader en México. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 179-195
- Fanon, F.** (1965). *Por la revolución africana: Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Linera, Á.** (2022). Marx, las comunidades y la aleatoriedad de la historia. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 219-240.
- _____. (2009). Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstrata a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal. La Paz: Comuna/ Muela del Diablo Editores/CLACSO.
- _____. (2008). *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo.
- Godelier, M.** (1972). Dialectical logic and the analysis of structures: A reply to Lucien Sévès. *International Journal of Sociology*, 2(2-3), 241-280. <https://doi.org/10.1080/15579336.1972.11769551>
- _____. (1977). *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona: LAIA
- González, M., Burguete, A. & Ortiz-T., P.** (Coords.) (2010). *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Ecuador, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH.
- González, M., Burguete, A., Marimán, J., Ortiz-T., P. & Funaki, R.** (Coords.) (2021). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana Abya Yala, CIESAS, IWGIA, Kakenhi.
- González Casanova, P.** (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina, Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, (3), 15-32.
- Harvey, D.** (2003). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Herrera, O.** (2019). Karl Marx y la cuestión colonial. *Diánoia*, 64(82), 153-176. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1639>
- Holloway, J.** (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Venezuela: Melvin.
- Huesca, F.** (2022). El viejo Marx y las notas etnológicas en la historia de la antropología y las teorías de la historia. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 253-280.
- Kohan, N.** (2016). Marxismo y la cuestión nacional. *De Raíz Diversa, Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 3(5), 125-140. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2016.5.58504>
- _____. (2020). El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(89), 55-69.
- Krader, L.** (1973). Marx as ethnologist. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 35(4), 304-314.
- _____. (1974). *The ethnological notebooks of Karl Marx (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)*. Amsterdam: Internationaal Instituut Voor Sociale Geschiedenis.
- Lenin, V. I.** (1969 [1914]). *El derecho de las naciones a la autodeterminación*. México: Grijalbo.
- López Batzín, M. J.** (2017). *Aproximaciones epistemológicas de la convivencia comunitaria desde la cosmovisión maya*. Guatemala: Escuela de Trabajo Social, Instituto de Investigaciones Ángel Ayala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- López y Rivas, G.** (2010). *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos*. Melbourne: Ocean Sur.
- Luxemburgo, R.** (1979). *La cuestión nacional y la autonomía*. México: Pasado y Presente.
- Mariátegui, J. C.** (1969). El problema de las razas en la América Latina. En J. C. Mariátegui, *Ideología y política* (pp. 21-86). Lima: Amauta.
- _____. (1978). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.
- _____. (2010). *Ideología y política y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Mármora, L.** (1986). *El concepto socialista de nación*. México: Pasado y Presente.
- Martí, S.** (2009). Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina: Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global. *Foro Internacional*, 49(3), 461-489. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59921016001>
- Martínez, E. & Fábregas, A.** (2022). El corpus etnológico de Marx: perspectivas, debates y vigencias. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 171-177.
- Marx, K.** (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital: textos inéditos*. Buenos Aires: Amauta Insurgente/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2015b). *Escritos sobre la comunidad ancestral [Antología de Álvaro García Linera]*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (T. I, 2a. ed.)*. P. Scaron, trad. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F.** (1974). *Acerca del colonialismo*. Moscú: Progreso.
- Mitrovic, M. & León, S.** (2022). Raza y clase en el materialismo histórico: Notas sobre América Latina. *Pacha, Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 3(7). <https://doi.org/10.46652/pacha.v3i7.89>
- Moore, J.** (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Morgan, L. H.** (1980). *La sociedad primitiva. Investigaciones sobre las líneas del progreso humano desde el salvajismo a través de la barbarie hacia la civilización*. Madrid: Ayuso-Pluma
- Musto, M.** (2020). *Karl Marx, 1881-1883: El último viaje del Moro*. México: Siglo XXI.
- Nahuelpán, H., Martínez, E., Hofflinger, A. & Millalén, P.** (2021). In Wallmapu, colonialism and capitalism realign. *NACLA, Report on the Americas*, 53(3), 296-303. [10.1080/10714839.2021.1961469](https://doi.org/10.1080/10714839.2021.1961469)
- Navarro, M. & Linsalata, L.** (2021). Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida: Reflexiones desde América Latina. *Relaciones Internacionales*, (46), 81-98. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>

Ordóñez, J. (1996). *Rostros de las prácticas etnocidas en Guatemala*. México: Centro de Estudios Constitucionales México-Centroamérica, Universidad Nacional Autónoma de México, Corte de Constitucionalidad de Guatemala, Procurador de Derechos Humanos de Guatemala.

Patterson, T. (2014). *Karl Marx, antropólogo*. Barcelona: Bellaterra.

Pérez, O. (2020). De organizaciones populares a sociedad civil: La difícil transición de la guerra a la postguerra en Guatemala. *Anuario Estudios*, (65), 281-297.

_____. (En prensa). La cuestión étnico nacional desde el marxismo: Debate y experiencia en la Guatemala de los ochentas y noventas del siglo XX. En Grupo de Trabajo Marxismos y Resistencias del Sur Global, *Antropología y marxismos del sur global*. Ciudad de México: La Biblioteca Editorial.

Pérez Ochoa, M. (2022). La recepción etnológica de Marx: Del evolucionismo antropológico a la crítica del sistema colonial. *Pacha, Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 3(7). <https://doi.org/10.46652/pacha.v3i7.93>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.) *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Robinson, C. J. (2018). Capitalismo racial: El carácter no objetivo del desarrollo capitalista. *Tabula Rasa*, (28), 23-56. <https://doi.org/10.25058/201112742.n28.2>

Sader, E. (Comp.) (2001). *El ajuste estructural en América Latina: Costos sociales y alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.

Saito, K. (2022). *La naturaleza contra el capital: El ecosocialismo de Karl Marx*. Barcelona: Bellaterra.

Scaron, P. (1972). A modo de introducción. En K. Marx & F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina* (pp. 5-15). Córdoba: Pasado y Presente.

Shanin, T. (1990). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución.

Sotelo, A. (2019). Teoría de la dependencia y extensión de la superexplotación: Una perspectiva teórica. En G. Felix & J. Guanais (Coords.), *Superexplotación del trabajo en el siglo XXI* (pp. 18-49). Bremen: El Tiple.

Soto, O. (2019). Re-existencias y lucha política en América Latina: Un registro de las temporalidades campesino/indígena desde el Sur Global. *Ciencia Política*, 14(28), 103-127. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79080>

Stavenhagen, R. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. *América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* (Río de Janeiro), 1 (4), 89-103.

_____. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.

Tzul Tzul, G. (2019). La forma comunal de la resistencia. *Revista de la Universidad de México*, (3), 105-111.

Valero, P. (2022). América Latina en el espejo irlandés: notas sobre el anticolonialismo de Marx. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 197-217.

Veltmeyer, H. & Petras, J. (Coords.) (2015). *El neoextractivismo: ¿Un modelo posneoliberal de desarrollo o el imperialismo del siglo XXI?* México: Crítica.

Wallerstein, I. (1998). Ecología y costos de producción capitalistas: No hay salida. *Iniciativa Socialista*, (50).

Warman, A., Bonfil, G., Nolasco, M., Olivera, M. & Valencia, E. (2022). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.