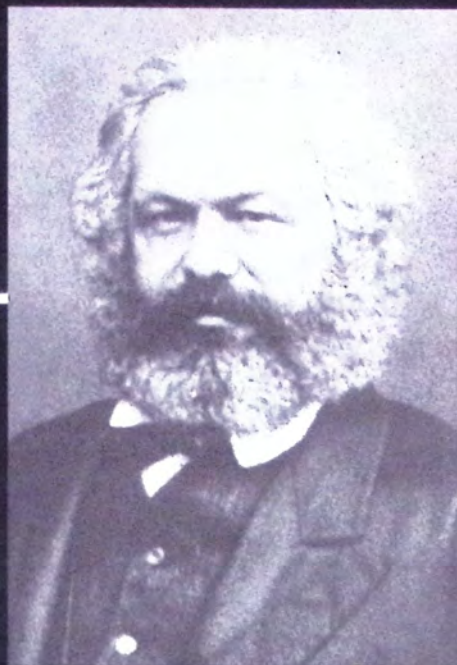


Antropología y Cultura

Luis Guillermo Vasco Uribe

NOTAS DE VIAJE



Acerca de Marx
y la Antropología



LUIS GUILLERMO VASCO URIBE

NOTAS DE VIAJE

ACERCA DE MARX Y LA ANTROPOLOGÍA



FONDO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA, 2003

**NOTAS DE VIAJE.
ACERCA DE MARX Y LA ANTROPOLOGÍA**

© LUIS GUILLERMO VASCO URIBE
© UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

ISBN 958-97311-8-X

UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

CARLOS EDUARDO CAICEDO OMAR
Rector

SANDRA RUBIANO LEYTON
Vicerrectora Académico

DENISSE RANGEL
Vicerrectora Administrativa y Financiera

FABIO SILVA VALLEJO
Director del Fondo Editorial

**Miembros de la Asociación de Editoriales
Universitarias de Colombia**

Correo Electrónico: fondoediunimag@unimag.edu.co
Sitio Web: www.umag.edu.co

JANICE PALACIOS
Diseño Portada

Diseño y Diagramación
Éditer. Estrategias Educativas Ltda.
Tel. 2557251, Bogotá

GENTE NUEVA EDITORIAL
Impresión

Primera edición
500 ejemplares

*Prohibida la reproducción total o parcial del contenido
de este libro sin autorización del autor y de los editores.*

Impreso en Colombia - Printed in Colombia
Bogotá, 2003

ACLARACIÓN INTRODUCTORIA

El texto que presento a continuación no es algo que pueda considerarse propiamente como un libro teórico acabado. Se trata de notas que tocan o desarrollan ciertos aspectos de las relaciones entre marxismo y antropología, con el énfasis en la primera de estas concepciones; su origen y su base hay que buscarlos en el viaje mental que significó el curso de Teoría Antropológica que desarrollé sobre este tema en el año 2000 y cuya desgrabación (56 casetes) constituye la materia prima esencial sobre la cual elaboré este trabajo.

El mencionado curso tomó como fundamento algunas temáticas y textos de Marx, a lo cual se sumaron los de unos cuantos autores más. Sobre la base de breves introducciones mías a cada uno de los temas, la actividad académica del curso se centró en un viaje guiado por las preguntas que alrededor de aquellos surgieron entre los estudiantes, después que todos leyeron –eso espero– los textos indicados, y en las respuestas que presenté a tales interrogantes, además de las discusiones que, a veces, se generaron al respecto.

Eso explica, en buena medida, que no se trate de un texto centrado, tampoco de uno construido alrededor de un eje que le dé unidad y lo estructure; aunque tal vez debiera decir que esa es la razón de cierta dispersión y de que en muchas ocasiones los diferentes apartes aparezcan como arrimados unos a otros, puestos cerca más bien que enlazados, como quizá podría esperarse con algún fundamento, en especial si se lo compara con mi libro sobre Morgan (Vasco 1994), escrito también a partir de uno de mis cursos de Teoría. He agrupado los textos en tres partes para facilitar su lectura.



ÍNDICE

PARTE 1	
MARXISMO Y ANTROPOLOGÍA	1
ANTROPOLOGÍA, SOCIOLOGÍA Y OBJETO DE INVESTIGACIÓN	1
MARXISMO, ANTROPOLOGÍA Y TOTALIDAD	10
Totalidad en la obra de Malinowski	13
El todo y las partes	14
LO CONCRETO Y LO ABSTRACTO EN LAS CATEGORÍAS	18
Minga guambiana y producción en general	25
Las identidades entre producción y consumo	28
El potlach: ¿consumo improductivo?	31
MARXISMO Y ESENCIALISMO	33
Modernidad, proletariado y sujeto histórico-social	34
La identidad como discurso	35
La lucha embera contra la represa de Urrá	38
EL MARXISMO ES UN EVOLUCIONISMO	41
LEWIS HENRY MORGAN Y EL MARXISMO	43
Feminismo y marxismo	46
ACERCA DEL TRABAJO	51
SOBRE LAS CLASES SOCIALES	54
Clases y movimientos sociales	60
La sociedad civil	69
Sobre la democracia	71
SOCIALISMO Y LUCHA DE CLASES	75
La teoría de las fuerzas productivas	77
Relaciones capitalistas en la superestructura	81
Los ciclos en la historia	83
TRANSICIÓN, REVOLUCIÓN Y MODERNIDAD	88
Carácter de clase del estado socialista	92

LA PREHISTORIA DE LA HUMANIDAD Y LOS INDIOS DE HOY	96
Estratificación y clases sociales	100
Acerca de la prehistoria y la etnohistoria	107
PARTE 2	
ALGUNOS PROBLEMAS DE MÉTODO	113
MODO DE PRODUCCIÓN, FORMACIÓN SOCIAL Y PERÍODOS ÉTNICOS	113
TEORÍA Y PRÁCTICA	116
MARXISMO Y POSITIVISMO	117
Investigación social y población	125
Conocimiento y verdad	127
SOBRE EL DETERMINISMO	129
EL MÉTODO EN EL CAPITAL	134
La forma social de la riqueza	135
Materialidad, mercancía y valor de uso	137
Acerca del trabajo	140
Oposición entre valor de uso y valor	142
El análisis del valor	144
Formas de expresión del valor	149
LA ESCRITURA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO	158
LO MATERIAL Y LO IDEAL EN LA IDEOLOGÍA ALEMANA	165
RECOGER LOS CONCEPTOS EN LA VIDA	171
PARTE 3	
SOBRE IDEOLOGÍA Y CULTURA	175
IDEOLOGÍA Y DOMINACIÓN DE CLASE	175
IDEOLOGÍA Y CULTURA	182
El pensamiento del indio acerca de la tierra	186
HISTORIA E IDEOLOGÍA	188
IDEOLOGÍA, FETICHISMO Y RELIGIÓN	192
LA CRÍTICA COMO TRANSFORMACIÓN	201
Las condiciones materiales para el comunismo	204
BIBLIOGRAFIA	209

PARTE 1

MARXISMO Y ANTROPOLOGÍA

ANTROPOLOGÍA, SOCIOLOGÍA Y OBJETO DE INVESTIGACIÓN

En el *Manifiesto del Partido Comunista*, de Marx y Engels (1965), se encuentra una temática que aunque no constituye el cuerpo principal de dicha obra, sí establece un criterio que tiene que ver con la diferencia y correlación entre individuo y sociedad, y que constituye el centro de una discusión alrededor del objeto de la antropología y, por consiguiente, de la relación entre antropología y sociología, en la medida en que la última dice centrar su trabajo sobre el conocimiento de la sociedad, pese a que, como resulta natural, los distintos sociólogos todavía no logran ponerse de acuerdo acerca de lo que esto significa.

Un acercamiento a esta polémica está presente en las *Tesis sobre Feuerbach* (1966d), donde Marx asevera que la esencia humana está constituida por el conjunto de las relaciones sociales, cuya base son las relaciones materiales o de producción; desde este punto de vista, entonces, lo que debe constituir objeto de conocimiento no es el individuo sino la sociedad; una problemática similar tiene que ver con la preocupación por los orígenes de lo social, por un lado, y del ser humano, por el otro, como se verá más adelante. Según Marx —así lo plantea en el *Manifiesto del Partido Comunista* y en las *Tesis sobre Feuerbach*—, las concepciones que fijan el centro de su atención sobre el ser humano como individuo corresponden a la burguesía, al capital; más adelante se refiere a todas las ideas de esta clase con una denominación genérica y burlona: «robinsonadas»; es decir, se trata de visiones de la economía y de la vida social semejantes a aquélla que se manifiesta en la novela «Robinson Crusoe», que sirve de apoyo a Marx para crear el concepto. Así mismo, de robinsonadas se trata cuando algunas corrientes antropológicas definen su objeto como el «estudio del hombre».

A este respecto y a manera de un paréntesis, las feministas han aclarado con suficiencia lo que significa que en algunas sociedades y lenguas los términos que se toman como genéricos sean los masculinos y no los femeninos. Se podría decir también que el objeto de la antropología lo constituye el estudio de la

mujer, y explicar que no se está hablando de ésta como sexo femenino sino como ser genérico de la humanidad; sin embargo, sonaría muy extraño en el contexto de nuestra sociedad. Entonces, sí tiene significación que los plurales que incluyen ambos sexos, en castellano y en otras lenguas, se construyan con el masculino y no con el femenino. Las explicaciones de que el uso del término masculino no se circunscribe ni enfatiza excesivamente en el hombre, y que tampoco lo hace en términos de individuo, tienen origen posterior y no son más que justificaciones y racionalizaciones de una concepción que la historia demuestra falsa.

De todos modos, en este texto, siguiendo la costumbre y después de las aclaraciones anteriores, emplearé el término hombre con un sentido genérico y plural, que incluye a hombres y mujeres y que no implica que no se refiera a todos ellos. Cosa que no puede hacer olvidar que antropología ha sido hecha por los hombres y muy poco por las mujeres y que ha fijado su atención en lo fundamental sobre la vida y las ideas de los hombres y escasamente en las de las mujeres. Además, que suele enfocar su trabajo sobre individuos, con un criterio que podría expresarse en forma un tanto extrema diciendo que los seres que estudia la antropología son tan homogéneos y tan iguales que, conocido uno, conocidos todos. Esto se refleja en el campo, donde el etnógrafo trabaja con una sola persona, una única familia o unos pocos informantes y, sin embargo, sus conclusiones se presentan como generalizaciones acerca de cómo es, vive y piensa en su conjunto una sociedad determinada.

Volvamos ahora al problema del objeto de conocimiento, temática cuya dilucidación tiene varias dificultades, en la medida en que realmente individuo y sociedad no son completamente opuestos ni, menos aún, antagónicos, puesto que entre ellos existe una serie de elementos intermedios, un conjunto de mediaciones, de formas de agrupamiento o de organización de la sociedad de las cuales es necesario dar cuenta. No son solamente dos polos excluyentes, sino que existen gradaciones que los relacionan.

Desde el punto de vista de la antropología debería considerarse la llamada comunidad como uno de esos eslabones intermedios, más bien que hacerla sinónimo de sociedad, como se ha hecho con frecuencia; entre los antropólogos es corriente llamar comunidad a agrupamientos sociales como aquellos que los sociólogos denominan sociedades, aunque, si se miran las cosas más a fondo, se está haciendo referencia a formas sociales que no son de la misma clase. Esto incluye el hablar de comunidades indígenas, cuando en verdad se está haciendo alusión a las sociedades indias.

Lo anterior nos introduce en otra problemática que debería ser de interés para la antropología, pero que ésta no suele tomar en mayor consideración: el problema del sujeto histórico y de si éste lo constituyen en un momento determinado, como plantea Marx, las clases sociales; y, por consiguiente, a establecer, por una parte, cuál es el papel social de partidos, organizaciones y otras instituciones de distinta índole en la marcha histórica de la sociedad y, por otra, qué ocurre con las agrupaciones sociales en sociedades que no están conformadas por clases.

En las sociedades indias, por ejemplo, existen formas organizativas que poco o nada se estudian en los programas de la antropología académica colombiana, pese a que deberían ser el centro de cursos como el llamado «organización y estructura social»; así sucede con los grupos de amistad –lo que no significa que en nuestra sociedad no los haya también–, las sociedades secretas, que existen en sociedades africanas y americanas –como los iroqueses de los Estados Unidos y Canadá–, el parentesco de sangre o juramento de sangre, que son constitutivos de agrupaciones que se estructuran con base en ellos, y muchas otras semejantes.

Con frecuencia, las corrientes teóricas de la antropología minimizan el papel del hombre en la historia social, como ocurre con el estructuralismo, en el cual, pese a que se considera como una de las teorías antropológicas más racionales, la razón resulta ser, en últimas, el único sujeto de la historia; concepción que es muy semejante a la de Hegel y, por lo tanto, tan idealista como la de este. Al mismo tiempo y en forma paradójica, la base conceptual del estructuralismo es profunda y totalmente antirracional, pues considera que tanto la cultura como la vida humanas cobran existencia y operan a través del pensamiento inconsciente; por lo tanto, el hombre como sujeto social, como hacedor de la historia y de su propio destino, queda sin ningún papel real, se convierte en mero soporte material de la razón, que constituye el verdadero sujeto; de ahí que Lévi-Strauss, refiriéndose el mito, concluya en sus *Mitológicas* que éste se piensa a sí mismo; el indígena creador del mito, entonces, no es otra cosa que la envoltura material del pensamiento mítico, en tanto que simple recipiente del cerebro; con todo, hay un asomo de materialismo en esta concepción, pues, de todos modos, concede que tanto el mito, en particular, como el pensamiento, en general, no pueden existir sino en la cabeza de los hombres.

Si partimos del planteamiento de Marx de que el hombre está constituido esencialmente por sus relaciones sociales, resulta obvio que la antropología debe ser el estudio de la sociedad, es decir, del conjunto de las relaciones que la conforman. Pero este argumento conduce a preguntarse qué es la sociología, porque

ésta también considera que su objeto lo constituyen las relaciones sociales. Hasta hace algún tiempo, sectores amplios de la antropología habían tenido claro en dónde residía la diferencia entre ambas disciplinas: la sociología se dedica a las relaciones sociales de la sociedad capitalista o moderna o compleja, y la antropología a aquellas de las sociedades anteriores a ella, precapitalistas, simples, premodernas. Sin embargo, en los últimos años, primero en la práctica y luego en la teoría, la antropología ha saltado por encima del estrecho marco de las sociedades «pre» para, sin haber llegado siquiera a la modernidad, pasar de una vez al estudio de las sociedades «pos».

Con esta ampliación del campo de interés de la antropología, se hace necesario interrogarse dónde reside, en la actualidad, su distinción con la sociología. Pregunta que admite diversas respuestas. Hace unos pocos años se ubicaba la peculiaridad de aquélla en el estudio de los fenómenos culturales en la sociedad actual; caracterización que fue útil durante algún tiempo, hasta que surgió la llamada sociología de la cultura. Otros marcaron la diferencia, no en el objeto de estudio, sino en el enfoque. Algunos más se han aferrado a la metodología como el criterio de distinción –aunque generalmente lo que entienden por ella son las técnicas de investigación–, sobre todo la del trabajo de campo. En general, hay que admitir que si se parte de que la antropología es el estudio de la sociedad, del hombre como conjunción de relaciones sociales y no como individuo en sí, se hace difícil diferenciarla de la sociología. Esta discusión inacabada, lleva, incluso, a repensar no sólo el problema del objeto de conocimiento, sino también el de los sujetos de la antropología, es decir, de los antropólogos y, en especial, de los etnógrafos.

En sus libros, Carlos Castañeda explica que el chamán ve a cada individuo en forma de un capullo luminoso, conformado por innumerables hilos de luz que vienen de todas direcciones y se encuentran y entrelazan allí; si se los emplea de manera adecuada, y puesto que enlazan a cada ser con todo lo que existe y, por lo tanto, con todos los demás seres, pueden usarse como caminos que permiten la comunicación inmediata con cualquier tiempo, lugar o persona, como don Juan enseña a hacerlo al propio Castañeda. Aunque los etnógrafos reconocen asombrados que esta visión y sus prácticas correspondientes son muy frecuentes entre chamanes de los sitios más diversos, suelen explicarlo diciendo que se trata de lo que los chamanes «piensan que hacen», es decir, lo reducen a una creencia no válida en la realidad, a un mero fenómeno ideológico.

Es claro que para don Juan, tal como lo relata Castañeda, el ser humano no es un ser en sí mismo, aislado; al contrario, sólo es en relación con otros seres y con su entorno; por eso, el capullo que lo constituye está conformado por el conjun-

to de los lazos que lo ligan con todo lo que lo rodea. Esta concepción, validada y sustentada vigorosamente por Castañeda, explica la razón de por qué tantos antropólogos, anclados en la concepción del ser humano como individuo –aunque la mayor parte de las veces no lo reconozcan–, calificaron con prontitud las obras de Castañeda como novelas de ficción, negando su carácter de etnografías.

Tales relaciones, además, tienen un carácter histórico, como lo dice Marx, se transforman, cambian y, al hacerlo, modifican el ser de cada individuo. Don Juan hace notar que un chamán conoce que alguien está enfermo porque encuentra zonas menos resplandecientes, sombreadas, opacas, en el capullo; incluso, si la persona está grave, pueden aparecer huecos en él. La técnica curativa consiste en un manejo de todas las relaciones por el chamán, hasta que consigue restablecer la luminosidad completa del capullo.

Se ha convertido en un lugar común entre quienes trabajan sobre la llamada «medicina tradicional», afirmar que para los indígenas la enfermedad tiene siempre un carácter social, aunque poco profundizan en hacer claridad acerca de lo que esto quiere decir. Se trata, pues, de una problemática social, llámesela desequilibrio o conflicto de cualquier tipo, razón por la cual no puede ser curada con sólo tratar al individuo enfermo, sino que hay que ampliar el trabajo a sus relaciones con el entorno natural y social. Únicamente el ajuste del sistema de relaciones completo puede permitir la curación, cosa que puede expresarse también diciendo que en estas sociedades, que son colectivas y tienen un pensamiento colectivo, la enfermedad tiene también un carácter colectivo. Pero, el trasfondo mayor que se encuentra aquí es el que ya he establecido: nadie es en sí mismo, sólo lo es en sus relaciones. Esto no quiere decir que no se presenten diferencias entre los miembros de las distintas sociedades, pues no en todas partes ni en todos los núcleos las relaciones se cruzan de la misma manera ni tienen el mismo carácter.

Como lo establecen Marx y Engels en *La Sagrada Familia* (1962: 53-55) no hay una esencia invariable del hombre cuyo conocimiento pleno pueda ser alcanzado, cosa que Hegel sí cree posible. Contra la idea de éste, Marx expresa que el hombre no tiene una esencia que lo preexista o que venga desde su origen y se mantenga a lo largo de toda su historia, esencia que habría perdido, alienándose, y que tendría que recuperar para romper tal enajenación. Al contrario, la alienación, que Marx comienza a analizar desde los *Manuscritos*, no es resultado de una pérdida, no se debe a ninguna expulsión del paraíso terrenal que haya roto un estado original; al contrario, es una condición que el hombre ha vivido a través de su historia y que cambia cuando las condiciones de vida se modifican.

Marx muestra que en la historia de la alienación hay dos grandes momentos, que van desde sus inicios, en los cuales se presenta esencialmente con respecto a las fuerzas materiales, en especial las de la naturaleza, hasta el capitalismo, en el que se trata de una alienación substancialmente social, es decir, asentada sobre el conjunto de las relaciones entre los hombres.

En teoría antropológica existe una corriente que concibe al hombre como una mera abstracción, como la sola idea del hombre; sector que se califica a sí mismo acertadamente como antropología filosófica, es decir, como una filosofía del hombre, en el sentido que Marx y Engels dan a este término en *La Sagrada Familia*, lo cual no excluye que otras corrientes no sean también filosóficas, solo que no lo confiesen, quizás porque no tienen conciencia de ello.

Quienes se refieren al hombre como ser abstracto lo estudian al margen de sus determinaciones sociales y, por lo tanto, como un ser que no tiene existencia real; algunos de ellos quieren concretar ese estudio con base en lo que denominan universales de la cultura; es decir, caracterizan a la cultura como el elemento que define al hombre, en especial cuando aseguran que la diferencia entre hombre y animal reside en ella. En su trabajo, buscan los elementos comunes a toda cultura, a todo hombre, con independencia de la época y del lugar, centrandose metodológicamente su estudio en estas categorías abstractas referidas al hombre en general o a la cultura en general, como dice Marx que hacen muchos economistas cuando hablan de la economía o de la producción en general.

Este enfoque, como lo explicaré en forma amplia más adelante, no permite decir nada concreto de ninguna sociedad real ni permite encontrar explicaciones ni, por lo tanto, soluciones a las condiciones de vida de la gente. Únicamente, como explica Marx, sirven para ahorrar palabras a la hora de referirse a ellas y pueden permitir, a veces, introducir ordenamientos, clasificaciones, taxonomías –que es como definen los positivistas más extremos el análisis y ordenamiento de la información antropológica y, en general, el quehacer de la antropología. Es decir, que su empleo sólo permite, en el mejor de los casos, un retrato, una presentación de la apariencia de la sociedad o de la economía de la que se trata.

Así sucede cuando en etnografía se efectúa la descripción de una sociedad con base en tales concepciones, desarrollándola sobre un ordenamiento que ha sido producido mediante el empleo de categorías meramente abstractas, con lo que el resultado es privarla de todo contenido real y concreto. Esta forma de trabajo alcanzó su momento cumbre con la aparición de lo que se llamó monografía etnográfica, es decir, un modelo de informe que presenta la vida de toda socie-

dad o toda cultura solamente en términos de categorías abstractas, sin analizar cómo cada una de ellas adquiere su realización concreta en forma específica y particular para cada sociedad, es decir histórica, ni cómo dichas categorías se relacionan entre sí de una manera también específica, particular e histórica.

En la búsqueda de tales universales de la cultura, autores como Malinowski han tenido que remontarse al cuerpo básico de necesidades del hombre tomado en abstracto, como simple ser biológico; mientras otros, aparentemente en el campo contrario, como Lévi-Strauss, conciben la abstracción del hombre como ser puramente pensante, también al margen de cualquier determinación temporal o espacial. Estas vertientes teóricas dejan de parecer opuestas y antagónicas si se examina lo que son realmente: variantes de una filosofía antropológica.

Cosa parecida ocurre con aquella concepción del relativismo cultural, aparentemente opuesta a las que acabamos de mencionar, que niega tanto la caracterización del hombre como ser básica y abstractamente biológico, como la de ser abstracto y básicamente pensante, al tiempo que abstrae al hombre y a la sociedad total y completamente de la historia humana, considerándolo única y exclusivamente, y por tanto en forma puramente abstracta, como mero ser del momento y del lugar, sin relación con otros seres de otras épocas y de otros lugares y, en consecuencia, sin posibilidad de comparación ni de establecer nexos de distinta índole entre los elementos de ese abigarrado conjunto. Según ella, cada cultura humana es específica y no tiene que ver con las demás, puesto que responde a las condiciones particulares de la sociedad donde existe; cada sociedad tiene unas condiciones, unas necesidades, unos problemas que debe resolver y que difieren de los de las demás, lo cual conduce a que tenga su propia cultura, no equiparable con otras. En consecuencia, no es posible hacer una historia cultural, no se pueden encontrar leyes de desarrollo de la cultura; aun más, se considera que los cambios de estructura se dan de una manera diferente y distintiva en cada sociedad, por lo que no puede pensarse que haya culturas que sean mejores o peores que otras. Igualmente, la diversidad aparece como diversidad de formas y hasta de personas, pero no de condiciones históricas.

Así se caracteriza el enfoque actual acerca de la diversidad, para el cual cada uno de sus elementos existe sin relación con los demás; ése es el trasfondo cuando se afirma que no es posible comparar las culturas ni las sociedades, ni mucho menos afirmar que unas sean más avanzadas que otras, como tampoco tratar de englobarlas en categorías; lo propio sucede cuando se afirma que toda sociedad y toda cultura son válidas en sus condiciones, y que todas presentan soluciones igualmente aceptables para los problemas que a cada una le toca vivir. Estos

planteamientos suenan hoy como si fueran obvios, pero esta impresión sólo es un efecto del predominio creciente de la visión ahistórica, del reinado casi absoluto del relativismo cultural en sus versiones posmodernas; el cual produce, como lo propone Samir Amin (1999), un claro efecto político, al dispersar a las sociedades y a las personas, al hacer que cada una de ellas construya y viva en un mundo aparte, separado del de las demás, con lo cual se colocan en creciente indefensión frente al enemigo global.

Se trata claramente de una negación de la existencia de una «historia humana»; según esta teoría, cada sociedad tiene su historia particular, específica, que no es posible comparar con las de otras sociedades ni reducirla a ellas. En ese sentido, hay tantas historias como sociedades y no se dan unas características generales que permitan definir una historia humana; sólo existe la que podemos apreciar en cada sociedad y que difiere de una a otra. Los particularistas sólo tienen en cuenta la apariencia de la historia y, bajo ese criterio, efectivamente no hay dos sociedades en las cuales la sucesión de acontecimientos sea la misma, por eso niegan también la posibilidad de establecer leyes de la historia y lo único dable es la narración de cómo se han sucedido en ella los acontecimientos, puesto que tal sucesión ocurre al azar. Igualmente, niegan que los fenómenos sociales y naturales tengan una esencia que sea posible llegar a conocer por medio del pensamiento teórico; de donde se deriva que el único conocimiento posible es la descripción.

De este modo, éstas, que parecen ser posiciones del todo contrarias a las dos anteriores, resultan ser, igualmente, variantes de la filosofía antropológica, es decir, de la concepción puramente abstracta del mundo y del ser humano al margen de sus determinaciones.

Al contrario de lo que plantean las ideas precedentes, el modo de vida de una sociedad es histórico. Es decir, la historia de una sociedad es una conjunción de modos de vida que se suceden unos a otros. Por ello, la orientación de caracterizar y definir la esencia de una sociedad por el modo de vida, en singular, o por la cultura, también en singular, es darle solidez y permanencia al estancamiento, que es lo que hacen los etnógrafos cuando estudian cómo es una sociedad en un momento dado y luego escriben que ese es su modo de vida, su cultura, sin tener en cuenta la historia de sus transformaciones.

Además, lo anterior conduce a que los miembros de la sociedad investigada se vean obligados, como lo dice Vine Deloria (1975), a cambiar para parecerse a la manera como se los describe, siendo éste el único recurso para poder ser reco-

nocidos como indios; si se transforman y ya no se ajustan a la imagen elaborada por el etnógrafo, se les niega el reconocimiento como tales. Peor aún si los etnógrafos escriben en lo que se llama «presente etnográfico», es decir, plantean que una sociedad indígena *es* cuando realmente *fue*; en el momento de la escritura, ya ha transcurrido un tiempo desde que el etnógrafo estuvo en campo y «vio» cómo eran las cosas; sin embargo, jamás dice: «cuando fui, era así, vivían así»; sino que plantea: «esta sociedad es así; sus miembros viven así».

De hecho, como ha mostrado Deloria, el presente etnográfico ni siquiera es la conceptualización y permanencia del estancamiento, sino la conceptualización y la condena de una sociedad a la desaparición. Cuenta Deloria (1975: 100) que un grupo sioux se enteró, en un taller, que un antropólogo afamado había escrito que la característica esencial de la vida sioux era la danza; entonces, abandonó gran parte de las actividades agrícolas de las cuales derivaba su subsistencia, para volver a bailar, con el fin de que se lo reconociera como indio.

Sobre la base de los razonamientos anteriores entendí, mucho después de su publicación, que en mi libro *«Jaibanás. Los Verdaderos Hombres»* (1985)) hay un planteamiento acerca de este personaje embera que, en la forma como está presentado, implica un punto de vista abstractamente idealista. Allí escribí:

Cada Jaibaná y sus actividades no son otra cosa que manifestaciones fenoménicas, históricas, del Jaibaná, del Jaibaná del mito, de la esencia de ser Jaibaná, la misma siempre. La sucesión de todos los jaibanás concretos y de sus acciones constituye la historia concreta del Jaibaná-esencia, de aquél del mito. Y cada uno de ellos, en cada momento, encarna a todos los que han sido y a aquellos que serán. Por eso, además de su concreción en el momento, participa a la vez de la esencia misma del jaibanismo y de su 'intemporalidad' (Vasco, 1985: 138).

Quizá, luego de 18 años, no sea demasiado tarde para reconocer este error, sobre todo cuando no pensaba siquiera que pudiera estar equivocado, y suponía, en cambio, que el objetivo del trabajo era mostrar que, pese al planteamiento antropológico, la institución del jaibaná, su existencia, su manera de trabajar y la concepción indígena acerca suyo son materialistas.

MARXISMO, ANTROPOLOGÍA Y TOTALIDAD

Cuando se estudia un texto tan breve como el de las *Tesis sobre Feuerbach* (1966d), de Marx, sorprende que haga referencia a una gran multiplicidad de temas, los cuales, hablando en el lenguaje académico, corresponderían a diversas disciplinas sociales, como la economía, la sociología, la antropología, la filosofía y, quizás, también a lo que ahora solemos llamar trabajo social, si bien éste no existía como tal en la época de Marx.

Una de las principales razones que explican lo que acabo de señalar se encuentra en una peculiaridad del pensamiento del creador del marxismo, la de ser totalizador, holístico; se trata de una visión que lanza su mirada sobre el mundo considerándolo como una unidad; cosa contraria a lo que han hecho las ciencias sociales —es decir, el pensamiento social de la burguesía—, que toman el mundo de manera fraccionada, parcial, que se acercan a la realidad mediante el procedimiento de descomponerla en los elementos que la constituyen, apropiándose de cada uno de ellos como el objeto de una ciencia social particular.

Como resultado, frente al pensamiento marxista que aborda el examen de la realidad como la única ciencia de la sociedad, aparece el variado ramillete de las ciencias sociales, cada una de las cuales pretende producir el conocimiento científico de aquella parte de la realidad que le ha correspondido «en suerte». Sin embargo, no sobra anotar que, desde hace algún tiempo, diversos sectores han venido tomando conciencia de lo insuficiente de esta manera de hacer las cosas y han trabajado para abrir, con dudosos resultados, un espacio de cooperación entre ellas, al que han llamado interdisciplinariedad.

En este campo, el pensamiento indígena se acerca estrechamente al marxismo, pues también se caracteriza por su visión integral e integradora. En sus inicios, una buena parte del pensamiento antropológico intentó constituir también una visión y una práctica totalizadoras, coincidiendo en ello con el marxismo y con la manera india de pensar, es decir, que buscaba producir una imagen holística de las sociedades que constituían su objeto y no de aspectos particulares de ellas.

En las últimas décadas, a causa de la influencia de las demás ciencias sociales y del desarrollo de la interdisciplinariedad, por un lado, y para responder a las necesidades del tipo de sociedad en la cual actúa, por el otro, la antropología ha ido abandonando poco a poco su intención totalizadora, para comenzar a fraccionar su objeto de estudio y hacer de cada segmento el objeto de una subdisciplina o, como se las llama en ocasiones, de una antropología especial; es así como

surgen la antropología social, la económica, la filosófica, la simbólica, la urbana y muchas otras. De este modo, comienza a desdibujarse el carácter integrador que había marcado el ejercicio antropológico y, con él, uno de los rasgos que le ofrecían la posibilidad de ser científico; y esto es así porque el fraccionamiento de la realidad para hacer de cada sección el objeto de investigación, estudio y conocimiento de una disciplina diferente o hasta de una ciencia aparte, no corresponde a la realidad, a la manera como la sociedad es, puesto que la realidad es unitaria, a la vez que diversa.

Algunos antropólogos han atribuido al carácter de las sociedades objeto de su interés la base material objetiva que dio a su pensamiento la visión de globalidad, pese a que hasta ahora no han logrado conceptualizarlo con certeza, pues han hablado de salvajes, sociedades primitivas, sociedades precapitalistas, sociedades simples y muchos otros conceptos. De todos modos, casi siempre se las supuso simples y relativamente homogéneas, por lo cual los elementos constituyentes de su vida social estaban entrelazados de una manera inseparable, que hacía necesario abordar su estudio como un todo; es decir, que no era posible separar la economía del pensamiento ni de las relaciones sociales ni de la personalidad, etc.

Nuestra antropología, que en lo esencial sigue siendo un apéndice teórico de la norteamericana, sobre todo a través del relativismo cultural, ha «descubierto» recientemente que no es cierto que las sociedades que estudia sean homogéneas o simples, sino que se trata de formas de complejidad y heterogeneidad diferentes a las nuestras. Esto ha venido a darse en el momento en que la realidad impone la conclusión de que las ciencias sociales fallan en su intento de comprender la sociedad por partes y que el tipo de sociedad que estudian –la sociedad capitalista, que algunos llaman moderna, otros, occidental y otros más, posmoderna–, es también una sociedad cuya característica es la de ser una unidad diversa; y, por consiguiente, que no es congruente con esa realidad –ni es, por tanto, científico– estudiarla por partes. Es extraña la coincidencia de estos dos procesos que marchan en direcciones opuestas: cuando la antropología comienza el doloroso proceso de fraccionar y parcializar su objeto, al mismo tiempo las ciencias sociales buscan su acercamiento y unidad mediante la interdisciplinariedad.

Esto ha tenido otras manifestaciones en el mundo. Por ejemplo, hasta mediados de los años sesenta del siglo pasado, las ciencias sociales no existían en los países socialistas. En ellos, el marxismo era la ciencia que abordaba el conocimiento de lo social. Cuando ocurrió la Revolución de Octubre y el Partido Bolchevique tomó el poder en Rusia, en 1917, la conformación de las ciencias sociales en ese

país se encontraba en estado apenas embrionario; unos cuantos etnógrafos y etnólogos estudiaban las poblaciones en las colonias del imperio zarista; trabajaban también algunos sociólogos, economistas y, en especial, filósofos. Con el triunfo de la revolución, muchos de estos estudiosos huyeron para continuar sus actividades en occidente. Es el caso famoso –aunque no único– de Pitirim Sorokin, uno de los precursores de la sociología norteamericana, quien fue ministro del gobierno provisional de Kerenski. En febrero, cuando el pueblo derrocó al zar, el poder no quedó en sus manos, sino en las de la pequeña burguesía y algunos sectores de la burguesía, encabezados por Kerenski, y Sorokin fue uno de sus ministros. En octubre, el gobierno de Kerenski fue derrocado y los bolcheviques asumieron el poder, con Lenin a la cabeza. Sorokin emigró a los Estados Unidos, en donde fue uno de los impulsores de la sociología, y sus concepciones conservaron alguna importancia hasta promediar el siglo XX.

A partir de ese momento, en Rusia no hubo más sociología ni antropología ni economía ni psicología, sino marxismo. A finales de los años 50 y comienzos de los 60, cuando tomó fuerza el proceso que llevaría a la Unión Soviética a convertirse de nuevo en un país capitalista, comenzó a darse también un desarrollo de las ciencias sociales. Con el tiempo, en gran parte importadas desde los Estados Unidos y Europa Occidental, surgieron distintas escuelas y especializaciones en este campo del conocimiento; hasta que se llegó a la ruptura con el marxismo, situación que se extendió luego a los otros países socialistas de Europa.

Como parte de la apertura del campo socialista hacia Occidente, a la par con sus inversiones económicas –como las petroleras, Coca-Cola, Mac Donalds–, la sociología, la economía, la antropología fueron también productos de importación. No fue, pues, un proceso que se basara en la tradición de desarrollo interno de estas disciplinas durante el siglo XIX y los primeros años del XX, sino que ocurrió mediante la adopción del nivel que estas disciplinas habían alcanzado en Occidente hacia mediados de los años 50.

Aun así, en la antropología de hoy en occidente se conservan todavía elementos heredados de las ciencias sociales del período prerrevolucionario ruso: no solamente los aportes de Sorokin a la sociología norteamericana sino, en la antropología, conceptos como el de chamanismo, un fenómeno que fue «descubierto» y estudiado por los etnólogos rusos en Asia a finales del siglo pasado, y que pasó de la etnología rusa zarista a la occidental, no de modo directo, sino a través de la intermediación de Mircea Eliade, historiador rumano de las religiones que emigró a occidente, en especial con su libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1960), que se publicó originalmente en francés a mediados del siglo XX.

TOTALIDAD EN LA OBRA DE MALINOWSKI

La señalada coincidencia entre el carácter totalizador de la concepción marxista y la de la antropología en sus primeros tiempos, explica que en distintos escritos de Marx, y de éste con Engels, se encuentren problemáticas y planteamientos que tienen que ver con numerosos problemas de la «ciencia del hombre».

Así ocurre, por ejemplo, con *La ideología alemana* (1968). Aunque con este escrito Marx y Engels buscaban realizar la crítica de las ideas vigentes en la Alemania de su época, reviste gran importancia para la antropología todo lo que tiene que ver con las formas de producción, la vida material de la sociedad, las relaciones que los hombres contraen entre sí para vivir, las formas en las que se organizan y otros aspectos que es posible encontrar en las obras de algunos antropólogos clásicos, como Bronislaw Malinowski.

Son tres las grandes obras clásicas de Malinowski, cada una de las cuales tiene un objeto específico de análisis: *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1973) está dedicado a una particular institución —es el concepto que emplea Malinowski—, el kula, que constituye una forma de intercambio; la segunda en orden de aparición, *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia* (1971), se refiere al parentesco; y la tercera, *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia* (1977), está dedicada a la producción. Su propósito inicial fue la elaboración de una obra terminal que abarcara la totalidad de la vida de los isleños de Trobriand, pero no alcanzó a lograrlo. Sin embargo, al leer los textos mencionados, y pese al objetivo declarado y bien delimitado de cada uno de ellos, se encuentra que en cada uno está contenida una visión de la totalidad de la sociedad Trobriand. Además del kula, *Los argonautas* tratan también de los sistemas de parentesco, las formas de producción, la actividad de los magos, los mitos, la familia, la cultura material, etc.; sin embargo, el estudio de cada uno de estos aspectos va encaminado a permitir una mejor comprensión del kula, y su análisis se hace en relación con el mismo. El propio Malinowski da la explicación de por qué es así: la sociedad es una unidad y no es posible entender ninguna de sus partes sino en relación con la función que desempeña en ese todo y con la manera como se relaciona con los demás componentes.

Otro tanto ocurre con *Vida sexual* y con *Jardines de coral*, en los cuales están presentes, aunque el primero se refiere al parentesco y el segundo a la economía: el pensamiento, los mitos, las formas de organización, las modalidades de trabajo, incluso el kula; aunque, con el fin de esclarecer el tema central de cada obra, cada uno recibe un enfoque diferente.

Por eso, resulta curioso que Malinowski declare explícitamente que uno de los propósitos de su trabajo va encaminado a refutar la teoría del *homo economicus*, supuestamente sostenida por Marx. Según Malinowski, se trata de la idea de que el hombre vive exclusivamente de la economía y que los demás aspectos de la vida social no tienen mayor importancia; sin embargo, al contrario de lo que piensa Malinowski, la teoría de Marx coincide con la suya en concebir y estudiar la sociedad como una unidad. Pero, el propósito del antropólogo eslavo-inglés indica que éste tenía conciencia de que hay una diferencia entre su concepción de totalidad y la del marxismo; para Marx, no se trata de una totalidad indiferenciada, en la cual todos los componentes están en un mismo plano; al contrario, la realidad tiene una estructura, en la cual algunos aspectos son determinantes en tanto que otros están subordinados; la producción, la vida económica constituye el eje alrededor del cual se organizan y se estructuran todos los demás elementos de la sociedad.

EL TODO Y LAS PARTES

Igualmente, el marxismo considera que para poder comprender esa totalidad que constituye la vida social es preciso descomponerla en sus elementos constituyentes, para luego estudiar cada uno de ellos en sí mismo. Pero, a pesar de que es imprescindible efectuar ese proceso de descomposición, se trata de un método radicalmente diferente al de las ciencias sociales, porque no es el estudio de cada parte –la economía, la organización de la sociedad, etc.– el que permite el conocimiento científico ni de la sociedad en su conjunto ni de cada una de esas partes; al contrario, para que pueda alcanzarse ese conocimiento hay que reconstituir finalmente el todo en su unidad. En esto consisten, precisamente, dos categorías básicas de la metodología marxista: el análisis, que constituye el proceso de descomposición, de separación, de estudio de cada componente; y la síntesis, que reconstituye la totalidad, tomando en cuenta la manera como los múltiples aspectos se determinan mutuamente en ella.

A diferencia de lo que ocurre con las mencionadas ciencias, en especial con sus corrientes positivistas, este proceso de descomposición del todo en sus partes, de estudio de cada una de ellas en sí misma, sólo puede realizarse por la vía del pensamiento y no en forma directa sobre la realidad material misma, es decir, que no se trata de una descomposición mecánica sino mental. La cuchilla que se emplea en este proceso de disección del todo social, la abstracción, es teórica, como teórica es también la concreción, el proceso de reconstitución de la unidad, de reunión de las partes en el todo del cual forman parte, de remontarse de

lo abstracto a lo concreto. Este par metodológico es el que realmente permite conocer científicamente la realidad y transformarla.

En el mundo de hoy, se piensan y se busca manejar separados los distintos aspectos de la vida social; por ejemplo, las corrientes principales de la antropología simbólica manejan el mundo de las ideas sin mayor relación con el mundo material; gran número de economistas hace lo contrario. El mismo desarrollo de las ciencias sociales es un proceso de fragmentación, en este caso del conocimiento y de la ciencia. La competencia en el mercado y en otros campos de la vida social lo es también; lo mismo ocurre con todo el énfasis actual en la diversidad y sus formas, que nos parece tan progresista y válido.

La fragmentación de la totalidad en sus distintos aspectos, en tanto objetos de estudio e investigación de las distintas ramas de la ciencia, y de las ciencias sociales en particular, responde a procesos de segmentación más amplios, que abarcan al conjunto de la sociedad capitalista. Así lo analiza Samir Amin en lo que tiene que ver con el estado mental y las preocupaciones intelectuales del presente, marcadas por su fragmentación, su preocupación por evadir a toda costa la confrontación con el sistema vigente, sobre todo en los campos de

nuevas tentaciones de reduccionismo, de una falsa oposición entre las metodologías holísticas e individualistas, de relativismo, de culturalismo y, en síntesis, de incoherencia científica y abandono de la objetividad (Amin, 1999: 136).

El ritmo de desarrollo social explica tal situación. Hay períodos durante los cuales se dan condiciones sociales propicias para la formulación de grandes teorías coherentes que logran mostrar las líneas de avance de la sociedad; al contrario, en épocas de crisis se crean condiciones que inducen la fragmentación. A ello se agrega el individualismo característico del capitalismo y que se agudiza y se afianza con su desarrollo —y la llamada postmodernidad no es otra cosa que el máximo nivel de crecimiento alcanzado por el capitalismo hasta hoy—; dicho individualismo conduce a una fragmentación del pensamiento, que se desenvuelve en forma relativamente separada en cada individuo, y a un «respeto» enfermizo tanto por el individualismo como por el pensamiento individual.

Pero no se trata sólo de la fragmentación de las personas, de la sociedad y de la ideas, sino del mundo en su conjunto y de maneras diversas, con la exacerbación del problema étnico, por ejemplo. Es el caso de la Unión Soviética, que se segmentó en una multitud de países y sigue haciéndolo; la guerra de Chechenia es el momento más reciente de ese proceso. Yugoslavia sigue estallando todavía

en pedazos. Cuando la constitución colombiana reconoce la territorialidad de las sociedades indígenas, reconoce también una fragmentación parcial, aunque no les reconozca independencia sino una autonomía relativa.

Hace un tiempo, durante una discusión, en un caso extremo de los procesos de dispersión, algunos estudiantes definían la cultura como algo individual y la diversidad cultural como que cada uno de nosotros es distinto de los demás. Sociólogos y comunicadores sociales han caracterizado la extensión de ese fenómeno, sobre todo en los países capitalistas más avanzados, mostrando la paradoja de la soledad creciente del ser humano, al mismo tiempo que se da tan gigantesco desarrollo de los medios de comunicación y de las formas de interrelación humana.

Marx mostró con claridad el carácter anárquico del capitalismo, que está en la base de dicha fragmentación. La competencia es un enfrentamiento entre los capitalistas tomados uno a uno; por eso, cuando se esperaría que la norma del capitalismo en esta época de globalización fuera el monopolio, —un acuerdo creciente entre capitalistas para controlar ramas de la producción cada vez más amplias—, existen, al contrario, leyes antimonopolio, cuya aplicación se presiona cada día más; mientras se esperaría que la tendencia natural del capitalismo estuviera conduciendo a la conformación final de un gran núcleo capitalista colectivo, una gigantesca corporación que manejara el mundo como una sola gran empresa —como lo muestran a veces la literatura y el cine de ficción (?)—, lo que se ve ocurrir es la primacía del carácter individualizante y fragmentado de la economía capitalista.

El capitalismo no puede existir sobre la base de una economía planificada, pese a que desde el punto de vista abstracto, como modo de producción, haya una tendencia en esa dirección, la cual se manifiesta en la creación y desarrollo de tales monopolios; además, desde el punto de vista lógico, ésa sería la tendencia más adecuada para el capitalismo; su racionalidad debería llevar a que una empresa manejara por completo una rama de producción y otra empresa un área diferente, etc., y que sólo hubiera unas pocas empresas mundiales controlando todo el sistema productivo. En la realidad de todas las sociedades capitalistas se dan leyes antimonopolio, hay oposición a que estos se formen, a que una sola o unas pocas empresas puedan controlar toda una rama de producción y, por lo tanto, puedan planificar en ella el proceso productivo, lo cual les sería favorable al eliminar la competencia. En el capitalismo realmente existente, el monopolio no puede predominar de manera absoluta, entre otras razones porque eliminaría una de las virtudes auto pregonadas de la sociedad burguesa: que, al menos en teoría, cualquiera puede volverse capitalista partiendo desde abajo, desde ser

un vendedor de periódicos o el portero de una empresa o un repartidor en bicicleta, que son los ejemplos que generalmente se aducen, incluyendo el de Bill Gates; y porque eliminaría, incluso, las fundamentaciones ideológicas del carácter abierto y democrático del capitalismo, en el cual, se dice, basta con tener capacidad para poder llegar a la cumbre sin importar el nivel de donde se parta.

Esta situación contradictoria se ve reflejada en las diversas teorías económicas. El liberalismo económico clásico plantea la libre competencia, el libre mercado, el libre comercio. Ese modelo concibe la sociedad capitalista como si fuera un conjunto de propietarios independientes que compiten entre sí; esta teoría se mantiene vigente bajo la forma del neoliberalismo y su argumento principal asegura que la competencia es la solución para todos los problemas, el de precios, el de calidad, etc., etc. Esa es la denominada libertad económica: quien quiera puede prestar los servicios, producir, importar, hacer lo que desee y competir con precios y calidad. En esta teoría se apoya la privatización de los servicios públicos, arguyendo que son malos porque los presta el Estado y no hay competencia, pero que ésta va a hacer que bajen los costos y los precios y aumente la calidad. Para Atilio Borón (1997), al contrario, ni la realidad de hoy ni, al parecer, la del pasado concuerdan con esta visión, y menos ahora, cuando los grandes monopolios buscan suprimir la competencia.

El conservatismo económico es proteccionista y propone que el estado debe regular la producción y el mercado, situación que en Colombia se confrontó a mediados del siglo pasado por parte de José Hilario López, que era partidario del libre cambio, mientras los conservadores proponían subsidios, impuestos, aranceles, aduanas, fronteras y toda clase de regulaciones estatales de la producción y del mercado.

Pero Borón no asocia la concepción conservadora con los grandes monopolios, puesto que en la actual situación la tendencia es a que el control lo tengan los monopolios privados y no el estado; el neoliberalismo ha venido a unir esas dos corrientes. Se mantiene la imagen del libre comercio, de la libre competencia, pero en la práctica lo que se quiere es un mercado mundial regulado por los monopolios, es decir, por unos cuantos grandes grupos transnacionales. Aquí apenas comenzamos a caminar en esa dirección.

Una vez que un monopolio asume el control de un sector o una rama de la producción, puede decidir qué quiere producir o qué precios fijar; mucho más cuando se trata de monopolios que no operan sólo a nivel nacional sino transnacional, porque pueden hacer lo mismo a escala mundial. Precisamente,

ése es el fondo que se oculta tras la apertura económica: eliminar todas las trabas que se dan en los distintos países para que los grandes monopolios puedan moverse a sus anchas por todo el mundo, como si éste fuera un único e inmenso gran país. Eso es el neoliberalismo, en el cual los estados nacionales traspasan toda la propiedad estatal a la empresa privada.

Así se van borrando las fronteras entre las dos grandes teorías económicas burguesas; por eso no es de extrañar que en Colombia la aplicación de las políticas neoliberales la comience un gobierno neoliberal, el de Gaviria, la continúe con algunas modificaciones el gobierno de Samper y la mantenga tranquilamente el gobierno conservador. En las condiciones actuales, los antiguos paradigmas económicos de la burguesía ya no mantienen la oposición inicial, lo cual repercute, por supuesto, en las posiciones políticas correspondientes; de ahí que, a partir de los años 50, los liberales y los conservadores colombianos resolvieran no continuar la confrontación violenta que habían mantenido por más de un siglo, pues descubrieron que estaban de acuerdo y que el blanco de la lucha era otro: el pueblo, el fantasma de la revolución.

LO CONCRETO Y LO ABSTRACTO EN LAS CATEGORÍAS

Lo anterior nos conduce directamente a la cuestión de las categorías, que en el marxismo no están ligadas sólo con el pensamiento. En él, la dialéctica es una categoría del pensamiento que, a su vez, abarca un conjunto de otras categorías; Marx asevera que una de las bases fundamentales de su concepción al respecto se encuentra en las ideas de Hegel. Según él, lo que hizo fue tomar la dialéctica de Hegel, que estaba invertida, y ponerla sobre sus pies, es decir, sobre una base materialista. En consecuencia y de acuerdo con la teoría de Marx, si la dialéctica es una categoría de pensamiento, también debe ser, primariamente, una categoría de realidad. Pero no todos los intérpretes de Marx están de acuerdo con esta idea; algunos de ellos, a mi manera de ver bastante idealistas, consideran que la dialéctica es únicamente una categoría de pensamiento, que no hay, por ejemplo, una dialéctica de la naturaleza, y que la idea de Engels acerca de ésta —que incluso da nombre a uno de sus libros (1961)—, es una concepción mecanicista extraña al pensamiento de Marx.

Éste analiza diversas categorías, por ejemplo, la de valor de cambio, que caracteriza como una categoría de pensamiento, es decir, teórica, abstracta, pero que es también una categoría de realidad y, como tal, sólo puede existir en forma

concreta, como parte del conjunto concreto y vivo del mundo del intercambio de las mercancías. La idea de categorías abstractas se refiere a las categorías de pensamiento; pero, en la realidad, estas categorías sólo pueden existir como categorías concretas; este es un primer aspecto. En segundo lugar, Marx se pregunta si las categorías simples tienen una existencia independiente, histórica o natural, anterior a las categorías más concretas; y responde que «eso depende» (Marx, 1971: 45); puede ocurrir que sea así, pero hay muchísimos casos en que no sucede de esta forma; por eso no se puede establecer una generalidad. En la concepción de Marx hay un juego dialéctico entre lo simple y desarrollado y entre lo abstracto y concreto.

La mercancía, como categoría de la realidad, seguramente existe desde las primeras formas de sociedad, aquellas en las cuales había trueque simple o alguna otra forma de cambio, sin que se la denominara mercancía y sin que se pudiera saber que lo era, porque en su definición más general la mercancía es solamente un producto necesario para otro distinto de su productor; o sea, que no se produce para éste sino para otro, lo que hace necesario el cambio.

En esas primeras sociedades, el trueque probablemente era ocasional y la producción no se efectuaba con el propósito de que el producto fuera para otro. En circunstancias particulares, por ejemplo, una cacería o una pesquería excepcionalmente abundantes que producían una cantidad de carne o de pescado mayor que la que los productores podían consumir o conservar, es posible que en lugar de abandonar el excedente para que se perdiera o lo consumieran los animales, lo intercambiaran con otro grupo con el cual tuvieran relaciones sociales de alguna clase, cambio que no sería sistemático, sino ocasional y circunstancial. En el momento en que ese excedente se cambiaba, y sólo durante ese momento, esa parte del producto se convertía en mercancía, es decir, producto para otro distinto del productor. Pero es necesario recalcar que para quienes realizaban ese intercambio era por completo imposible saber que se trataba de mercancías. Incluso, la mayor parte de los antropólogos jamás ha logrado saber que en tal proceso los productos que se intercambian son mercancías, pues no acepta los conceptos del marxismo y, menos aún, para el estudio de las sociedades anteriores al capitalismo.

Con el desarrollo creciente de los procesos de cambio, y sobre esta base, la categoría de mercancía cobra existencia como categoría de pensamiento; sin embargo, no es todavía una categoría simple, porque abarca el conjunto concreto de las muchas mercancías distintas que se producen y cambian; es decir, que no ha podido desprenderse aún de su forma material.

Es el problema que Aristóteles no logra resolver. Éste se plantea, ante la observación de los procesos de cambio que se presentan en su tiempo –actos que igualan entre sí todos los productos que intervienen en ellos–, que estos deben tener algo en común, porque de otra manera, ¿cómo podrían intercambiarse? Pero, en ese entonces, el proceso de cambio aún no tiene en la sociedad griega la amplitud que ha llegado a alcanzar en el capitalismo; tampoco el trabajo igual contenido en todas las mercancías ha cobrado en ella existencia real, pues está basada en el esclavismo y, por consiguiente, «tiene como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo» (Marx, 1964: 26) por lo tanto, no están dadas las bases materiales para que Aristóteles solucione el problema; de ahí que no logra formular la categoría abstracta de mercancía y termina por concluir que se trata de «algo ajeno a la verdadera naturaleza de las cosas, y por tanto un simple ‘recurso para salir del paso’» (Marx, *Ibíd.*).

Cuando surge la teoría de la mercancía, cuando se construye la mercancía como categoría teórica, tarea que es anterior a Marx, es porque en la realidad ya ha cobrado existencia real el contenido común de las mercancías, proceso acelerado por la intervención del dinero, y, por tanto, es posible elaborarlo como categoría del pensamiento. Es decir, sólo cuando la categoría de mercancía, como categoría de realidad, alcanza su máximo desenvolvimiento, hasta cubrir todas las sociedades y cada vez más todos los productos que existen en ellas, es posible que llegue a alcanzar su forma más abstracta y, por lo tanto, simple, en tanto que categoría de pensamiento. A partir de allí puede ser considerada como la unidad básica de todo el sistema capitalista, como el átomo que lo constituye. En una sociedad primitiva pueden aparecer ocasionales y fortuitos actos de cambio, durante los cuales, como un chispazo fugaz, exista la mercancía, pero como categoría central, como célula elemental de la riqueza de una sociedad, ésta es exclusiva del sistema capitalista.

Otro tanto, agrega Marx, sucede con el dinero. Marx no dice que éste sea una categoría exclusiva del sistema capitalista; al contrario, considera que, aunque constituye una de las categorías más concretas del capitalismo, ha existido en muchas sociedades desde la antigüedad. Casi lo único que no ha servido como dinero es la tierra, pero todas las demás mercancías han sido utilizadas alguna vez, en algún tipo de sociedad, como dinero, sin que esa fuera su forma predominante. Pese a ello, la comprensión del dinero en esas otras formas de sociedad sólo pudo lograrse cuando existió en su forma más desarrollada en la sociedad capitalista, y con base en las categorías elaboradas para esta sociedad.

La teoría de Marx establece que las ideas, que los conceptos, lo son acerca de la realidad y que de ella vienen a través de un proceso teórico de abstracción, por tanto, una categoría de pensamiento debe ser primariamente una categoría de realidad, de la cual es su correlato. En *La ideología alemana* y otros de sus escritos, Marx y Engels fundamentan su planteamiento de que la teoría no puede existir ni pensarse en forma autónoma con respecto a la realidad y a la práctica de la transformación de ésta; por tanto, no puede darse una teoría que exista solamente como teoría, porque ésta no es más que el conocimiento que el hombre obtiene del mundo a través de su práctica.

Tomemos la categoría de producción. Marx (1971: 18) diferencia la producción general de la producción en general. En cuanto a esta última, se trata de una abstracción, de una generalización por abstracción, que contiene los elementos que son comunes a toda forma de producción, en cualquier sociedad humana, en cualquier época; pero precisamente por eso, porque son los mismos, porque son comunes, porque son generales a toda sociedad, hacen abstracción de las formas históricas concretas que asume la producción en cada sociedad en cada período histórico; formas que constituyen lo que realmente se debe explicar.

La categoría de producción en general, caracterizada como la unidad orgánica de producción, distribución, cambio y consumo, constituye lo que se ha dado en llamar, en forma peyorativa, una definición de manual. Pero si estas definiciones no son válidas para dar cuenta de las formas concretas, históricas, de existencia de los hechos sociales, sí son útiles para ahorrarse palabras y repeticiones, para no tener que insistir, cada vez que se va a analizar una forma particular, en que dicha forma contiene los elementos generales comunes a todas las formas de producción. Si no se hiciera uso de esta definición de producción, sería necesario repetir todo para cada análisis, para cada explicación, para cada sociedad, para cada momento; emplearla obvia la repetición. Sin embargo, si no se va más allá de ella, se está dejando de lado lo esencial y necesario. Las definiciones de manual no son el conocimiento científico, pero juegan un papel dentro de este. Al referirse a la categoría de producción en general, Marx dice:

Se trata de una abstracción razonada, porque subraya y precisa efectivamente los elementos comunes, y nos ahorra por tanto la repetición. Sin embargo, estas características generales o elementos comunes, despejados por la comparación, se articulan en la realidad de manera muy diversa y se despliegan en haces originales (Marx, 1971:17).

El análisis de algunos hechos que ocurren en la sociedad embera de hoy nos permitirán darnos cuenta de la complejidad presente en la vida real, la cual pa-

saría desapercibida si nos detuviéramos simplemente en encontrar aquellas cosas que se ajustan a la definición abstracta de producción.

Entre ellos, por ejemplo, los canastos grandes para cargar son obra de las mujeres, pero se guardan todos en un zarzo y cualquiera que necesite uno puede tomarlo y usarlo, bien sea la mujer que lo hizo, bien otra persona de la misma unidad de producción; cuando acaba su labor, lo pone de nuevo en su sitio; del mismo modo, la mujer fabricante del canasto y otras cogerán y usarán objetos fabricados por los hombres, o irán a recoger el maíz que estos sembraron. En principio y con una visión no marxista, parecería que en estos casos se dan procesos de cambio, pero en el sentido marxista no es así.

En este caso, el hombre embera no tiene derecho a apropiarse de «su» canasto porque no es suyo, pero tiene derecho a usar «el» canasto del grupo productivo al que pertenece, sin importar quién lo hizo. Pero este derecho no viene de que él mismo haya producido para el grupo; eso sería lo que Marx llama «el vil cálculo económico». El raciocinio del hombre no se da en términos de que él cazó un animal cuya carne comió la mujer, lo que le da derecho a usar el canasto. Ésa no es la manera como se piensa en estas sociedades; al contrario, ése sería el filisteo cálculo económico del que habla Marx, propio de la manera como se piensa en las sociedades movidas por el interés, en donde nadie hace nada sin pensar qué va a obtener a cambio. Aunque entre los embera ya ha comenzado a ser así porque hay una penetración de esa clase de racionalidad.

La idea de los embera no es que alguien tiene que producir o dar algo para tener derecho a comer, sino que quienes están en la casa tienen derecho a los productos que se cultivaron, aunque ellos mismos no hayan participado en los procesos de trabajo. Cuando una mujer de la casa va a la huerta, trae cualquier producto, como maíz o plátano, y lo cocina; no lo hace para ella sola, sino que reparte para todos. No piensa en negarle a otra mujer porque ésta no le haya dado a ella en una ocasión anterior; tampoco se le ocurre no darle a otra cuyo marido enfermó y no dispone de su propio sembrado, por lo cual no tiene comida para devolver; mucho menos se le ocurre no darle a alguien porque ya le ha dado otra veces sin que esa persona le haya devuelto; nada de eso pasa por su cabeza, ella cocina y reparte a todos, (aunque sin sal, porque ésta sí es particular ya que es comprada; se cocina sin sal y cada quien le echa de la suya).

Cuando un grupo familiar de padre, madre e hijos no tiene qué comer, bien porque el hombre enfermó en la época de sembrar y no pudo hacerlo, bien porque vino una plaga y acabó con la cosecha, bien por otro motivo cualquiera, el

mecanismo para resolver la carencia de comida es ir de visita —así le dicen en castellano— a una casa donde sí haya comida; visita que perfectamente puede durar un año y, durante todo ese tiempo, la familia visitante puede disponer de los alimentos que haya en la huerta del grupo visitado, solo que la mujer o el hombre tienen que ir a traer el producto y prepararlo. Se podría creer que se trata del principio de reciprocidad y que los de la casa están calculando que más adelante pueden ser ellos los que no tengan qué comer y entonces, si no han dado a los demás, no tendrán donde ir para asegurar su alimentación; tal vez se pueda razonar de esta manera, pero no es así como piensan los embera, aun después de 500 años de que se ha tratado de inculcarles en forma constante que deben regirse por el «tome y déme».

Lo que Marx llama cambio se refiere propiamente al cambio de mercancías, no al intercambio ni a la circulación de valores de uso; sin embargo, puede ocurrir que en una circunstancia determinada, en una sociedad de autoconsumo se produzca un excedente que no sea posible conservar, y que se lo cambie por el producto excedente que posea otra unidad de producción; de acuerdo con Marx, en ese momento se daría un proceso de cambio y, como una chispa que se desvanece rápidamente, tales productos se convertirían en mercancías por esa única y ocasional vez; cosas que se produjeron como valores de uso, cobraron por un instante el carácter de mercancías, tuvieron valor, el cual se agotó inmediatamente al ser consumidas. Marx se refiere a procesos de cambio y a valor de cambio cuando, desde un comienzo, el propósito de producir valores de uso es el intercambio, cuando esa es su meta; es decir, cuando se producen para cambiarlos, aunque a veces no se cambien, o no en su totalidad.

Aun en las sociedades más simples, que algunos consideran como de autosubsistencia, que Marx caracterizó como comunismo primitivo y que han sido tradicionalmente el objeto de estudio de la antropología, una persona sola no puede producir todo lo que necesita para vivir; por eso necesariamente tienen que darse procesos de cambio, al menos entre los miembros de la familia; pero ese cambio no convierte los productos del trabajo en mercancías, puesto que el sujeto social del proceso productivo está constituido por la familia en tanto unidad de producción. De manera semejante, en la cadena de producción de una fábrica, cada obrero realiza solamente una parte del trabajo, sin que esto constituya un proceso de cambio en el sentido de Marx.

Sin embargo, diversas investigaciones antropológicas han venido cuestionando el concepto de sociedades de auto subsistencia, y mostrado que grupos muy antiguos y que se pensaban de esta naturaleza ya tenían producción de excedentes.

Trabajos como los de Betty Meggers (1976) se han mostrado como claves para entender las sociedades indígenas amazónicas de la actualidad, con fundamento en la etnología, la arqueología y la etnohistoria, disciplinas que combina con la comparación como eje. Sus estudios llevan a concluir que las sociedades amazónicas tenían la capacidad para producir excedentes mucho tiempo antes de la conquista y que habían desarrollado sistemas para el manejo de esa capacidad, bien adaptando sus tiempos y ritmos de trabajo a la producción de lo necesario, bien preocupándose por encontrar qué destino dar a los excedentes de sus procesos productivos, especialmente los agrícolas.

En la misma dirección van los estudios de Angela Andrade (1968) y otros autores sobre los antrosoles de Araracuara y otras regiones de la amazonía. Esas tierras negras o «*terras pretas*» consisten en suelos muy ricos para la agricultura, que fueron creados por sociedades amazónicas en lugares donde no había suelos aptos para una buena producción agrícola, puesto que la mayor parte de los estratos superiores de la tierra natural amazónica son poco fértiles; los diversos procedimientos que se siguieron para formarlos son todavía materia de investigación. Posiblemente se emplearon técnicas como: abonar en forma persistente, llevar tierra de un sitio a otro, mezclar distintos suelos y desperdicios, agregar fuentes de cal, como huesos de pescado, etc. El cultivo en estos suelos produjo también excedentes alimenticios, cuya naturaleza no está bien establecida aún.

Otras investigaciones en diferentes partes del mundo han permitido hallar depósitos de herramientas de trabajo que datan de cerca de cien mil años atrás, aunque para muchos los neardentales no sean considerados todavía como homínidos, sino como prehomínidos. Todo esto tiene una significación muy clara: el ser humano antes de serlo completamente, ya producía excedentes, los acumulaba y, probablemente, los cambiaba.

Desde el punto de vista de Marx, en esas sociedades hay cambio, pero no hay valor de cambio, porque ésta es una categoría que en su pura abstracción pertenece a un sistema histórico particular, el capitalismo. El cambio, como categoría de la producción en general, existe en todas las sociedades, pero en cada una de ellas reviste una forma particular; en la sociedad capitalista, su forma particular es el valor de cambio. Todo esto muestra que Marx tiene razón cuando afirma que estas categorías generales, en la forma como las propone, no dicen nada acerca de ninguna sociedad particular y no permiten estudiar ni entender ninguna de ellas. De ahí la necesidad de analizar cuáles son las formas específicas y particulares que revisten las distintas categorías en las diferentes sociedades, por ejemplo, en aquellas autosuficientes; en este último caso habría que investi-

gar si la categoría de trueque simple, que utiliza la antropología, realmente recoge las peculiaridades del cambio en tales sociedades.

Marx tampoco concibe el comunismo como una sociedad de autosubsistencia; en él habrá cambio, pero no mercancías, porque no habrá valor de cambio; habrá formas de cambio no capitalistas, aunque no es posible saber con anticipación cuáles serán; en la medida en que se trata de otro modo de producción, existirán formas que le serán particulares. Morgan, por ejemplo, analizó una forma de cambio que, según él, era peculiar de las sociedades de comunismo primitivo, las comidas colectivas; en la manera como operan todavía en algunas sociedades, constituyen al mismo tiempo formas de cambio, de distribución y, por supuesto, de consumo, incluso, a veces, de producción.

MINGA GUAMBIANA Y PRODUCCIÓN EN GENERAL

Así, en las mingas tradicionales de las sociedades indígenas aparecen reunidos en una sola actividad los cuatro momentos del proceso de producción. Cuando se estudian estas actividades, es común que se las piense como formas de trabajo colectivo; incluso, de este modo suelen llamarlas los indígenas en castellano, aunque desde su punto de vista una minga no sea propiamente trabajo. Para los guambianos, la minga representa una forma de lo que nosotros acostumbramos llamar fiesta, y que ellos denominan «tiempo de estar juntos»; cuando la gente va a participar en una minga —ellos hablan de acompañar—, lleva distintos productos: comida, leña, sus propias herramientas y su fuerza de trabajo. La actividad que realizan juntos ha sido considerada por algunos economistas y otros investigadores como poco productiva y carente de racionalidad económica porque, dicen, es más juego o diversión que trabajo; por ello, en algunas comunidades han propuesto remplazarla por trabajo asalariado; que se continúe convocando a la gente para trabajar colectivamente, pero que se pague y se exija rendimiento.

Existe otra forma de producción que nunca o casi nunca se percibe como tal; se trata de la producción de la comida. En las mingas, mientras unos están trabajando, casi siempre los hombres, otros están cocinando, generalmente las mujeres. Resulta curioso que en los análisis acerca de la minga realizados por antropólogas, algunas de ellas feministas, jamás se haya reconocido que esta actividad no se reduce al trabajo masculino, sino que incluye también el de las mujeres en la cocina; presencian una minga en Guambía y denuncian que se produce una segregación de las mujeres, pues sólo los hombres trabajan y a aquellas no se las deja participar y se las recluye en la cocina. Cuando los trabajadores

regresan, comen; como se cocina más comida de la que se puede consumir, la gente lleva para su casa y al otro día devuelve la olla, si no había llevado la suya propia; además de los alimentos que se entregan para llevar a la casa, cada quien recibe su plato de comida, que no consume todo, sino que guarda una parte para llevar a su familia. Para terminar, después de la comida se baila y se bebe.

De esta manera, en la minga aparecen los cuatro momentos del proceso de producción, interrelacionados por completo de una manera particular, específica, que se hace necesario analizar, incluso para poder definir qué es en ella producción, qué cambio, qué distribución y qué consumo; y qué son, en correspondencia con las categorías de Marx, producción consumidora, consumo productivo, etc., etc. Únicamente con plantear que en la minga están presentes la producción, la distribución, el cambio y el consumo, no hemos dicho ni entendido nada todavía. Es preciso llegar a comprender de qué manera específica se dan allí esos cuatro momentos, cómo están relacionados y cuál es el contexto de su ocurrencia. Recordemos, a propósito, que en las condiciones de la colonia y todavía hasta épocas más cercanas bajo la dominación terrateniente, la minga constituyó una forma de explotación de la mano de obra indígena sin remuneración.

La olla para cocinar en la minga es el lugar donde se materializa un proceso de cambio, porque se llena con la comida y se cocina con la leña que aportaron los distintos participantes; así, cuando se reparten los platos, a cada uno le corresponde algo de lo que otros llevaron. En apariencia, se podría decir que esa olla es equivalente al lugar en donde se realiza el mercado; pero no es así, el mercado es característico de otro tipo de sociedades, entre ellas las capitalistas. Pero sí tienen lugar en ella, y luego en los platos en que se sirve, los procesos de cambio y distribución, que alcanzan su realización propiamente en el momento de comer, es decir, en el consumo. Cuando alguien come su sango o su mote, al mismo tiempo está dando realización al proceso de cambio, haciendo que se constituya como tal y que los productos de cada uno se distribuyan entre los demás.

Cabe señalar que esta distribución nunca es igualitaria, aunque a veces se cree que la igualdad es característica de las sociedades primitivas o que en sí misma es revolucionaria, cosa que no es cierta. Al contrario, la igualdad es uno de los principios que labró la burguesía para su ascenso y consolidación y constituye una de las bases del sistema burgués; los principios claves de la ética burguesa—libertad, igualdad, fraternidad— que se elaboraron durante la revolución francesa, sostienen y realizan los intereses de clase de la burguesía. Lo mismo ocurre con la visión igualitarista de lo que será el comunismo, que jamás fue pensado de ese modo por los comunistas; son los burgueses quienes lo imaginan en esa forma.

El proceso de distribución de la comida en las mingas guambianas es muy complejo, hasta el punto de que existen especialistas encargados de él. La mujer que sirve la comida de la olla común tiene que tener unas características especiales, debe poseer un don y haber sido «soñada» para realizar ese oficio; y después del sueño ha de haber pasado por un trabajo de «curación» de la mano, que los antropólogos llamarían ritual. Ella debe distribuir la comida en cada plato de acuerdo, primero, con una relación de equilibrio entre los componentes, como dicen los guambianos, entre el caldo y el revuelto; está mal si sirve mucho caldo, y si mucho revuelto, también; cada plato tiene que llevar un equilibrio entre ambos principios, líquido y sólido.

Además, hay unas medidas, porque a cada clase de personas corresponde una cantidad determinada de comida; para ello se tienen platos grandes, medianos y pequeños. La mujer que sirve de la olla, pasa el plato a una mujer que está parada a continuación y ésta a otra y ésta a otra y así sucesivamente a lo largo de una cadena de mujeres que sale de la casa; la última mujer está en el corredor y entrega el plato a un hombre que se encuentra en el patio y que lo pasa a otros hombres que continúan la cadena. Ésta remata con un hombre especializado en entregar los platos, «soñado» para hacerlo y a quien siempre llaman para repartir; él sabe a quién tiene que entregar cada tamaño de plato y en qué orden. En una minga puede haber hasta tres o cuatro mil personas y el que reparte tiene que saber, sin error —sería grave que lo hiciera—, a quién entrega primero, a quién segundo, tercero, cuarto, y así hasta dar a todos; también debe conocer qué medida de plato entrega a cada uno. Esto es tan delicado, que la mayor vergüenza que puede pasar un guambiano es estirar la mano para recibir el plato que no le toca.

Se trata, pues, de una forma de distribución, pero no capitalista, aunque en este sistema la distribución asume también formas específicas. Por ejemplo, se puede pensar que categorías como ganancia y salario no tienen nada que ver, sin embargo, constituyen formas de distribución. Los obreros reciben su parte en la distribución del producto en forma de salario, los capitalistas como ganancia o plusvalía realizada, el capital financiero como interés, el terrateniente como renta de la tierra, el empleado como sueldo (la diferencia entre sueldo y salario marca diferencias de clase); todas ellas son formas de distribución capitalista, aunque no se suele pensar en ellas de esta manera. La propiedad privada capitalista es una forma de distribución de los medios de producción, pese a que nunca se la concibe como tal.

Entonces, cuando se define la minga solamente como una forma de trabajo colectivo, se está haciendo caso omiso de todo lo anterior. Una de las peculiaridades

des de las sociedades llamadas primitivas consiste en que los elementos que componen ese todo orgánico que Marx denomina producción en general, no están necesariamente separados en el tiempo ni en el espacio o, por lo menos, no en la misma escala que en otras sociedades; por eso pueden coincidir en una sola actividad que tenga una duración relativamente breve; es decir, que tales procesos, en cada sociedad específica, tienen una temporalidad y una espacialidad particulares, una espacio-temporalidad que difiere de una sociedad a otra. Si Marx no lo menciona en los textos que vengo analizando, es porque en su forma abstracta no ocurre así; la producción en general, como producción, distribución, cambio y consumo, no tiene ni espacialidad ni temporalidad; pero sí las tiene la producción de una sociedad dada.

LAS IDENTIDADES ENTRE PRODUCCIÓN Y CONSUMO

Pero estas cosas no suceden solamente en las sociedades indígenas, también se presentan en otros lugares, circunstancias y sociedades en el mundo. Mirémoslo. De acuerdo con Marx:

Existen tres series de identidades entre el consumo y la producción: 1) *Su identidad es inmediata*: la producción es consumo y el consumo es producción [...]; 2) Se sirven recíprocamente de medio y de mediación. Se puede decir que tanto la producción como el consumo son recíprocamente dependientes [...] La producción proporciona al consumo su materia y su objeto exterior, mientras que el consumo crea la necesidad que es el objeto interno y el fin de la producción [...]; 3) La producción no es solamente consumo directo ni el consumo producción directa. La producción no es un simple medio para el consumo ni el consumo un simple fin para la producción, porque se proporcionan recíprocamente su objeto: la producción es el objeto tangible del consumo, y el consumo es el objeto ideal de la producción (Marx, 1971: 29-30).

Es decir, se produce para consumir porque eso es lo que va a satisfacer más adelante las necesidades, por eso se habla de un objeto ideal; se consumen productos, elementos materiales, por eso se trata de un objeto tangible del consumo; cada uno de estos términos de la producción produce al otro, al realizarse, y se crea bajo la forma de ese otro; el consumo perfecciona el acto de la producción; la producción engendra al consumo; y así se da con otras relaciones. Todo esto en el nivel abstracto de la producción en general.

Pero se presentan circunstancias históricas concretas que hacen que pueda darse producción sin que haya consumo, al menos durante un cierto período de tiempo; son las crisis de superproducción, en las que se produce más de lo que se

consume y, por lo tanto, se da una acumulación de productos que no encuentran mercado y no se consumen, situación que puede prolongarse por otras razones, por ejemplo, de tipo político.

También es posible que durante un tiempo y en algunas sociedades en particular haya consumo sin producción. Puede detenerse el proceso de producción, y haber un cúmulo tan grande de productos almacenados que permita consumir durante un tiempo prolongado, sin que haya producción de tales productos.

Por otra parte, puede haber países que producen lo que no consumen y consumen lo que no producen. Esto es cierto sólo si se toma como marco el mercado mundial en su conjunto, pues es obvio que necesariamente tiene que haber una producción de esos productos para que puedan consumirse, y tiene que haber un consumo de ellos para que se presente más producción.

Pero, si se toma la producción en general, es decir, la producción en una forma abstracta, como Marx la analiza en *El método en la economía política* (1971), no puede haber consumo sin que haya producción ni puede haber producción sin que haya consumo.

Marx agrega que los economistas plantean que la producción tiene que ver con lo objetivo y el consumo con lo subjetivo; y que esa visión no es dialéctica sino unilateral y fragmentaria, –y cuando se refiere a los economistas no se refiere a sí mismo, de la misma manera que cuando en las *Tesis sobre Feuerbach* (1966d) dice que los filósofos se han contentado con contemplar el mundo, tampoco se incluye entre ellos, precisamente porque su teoría rompe con la separación entre economía, filosofía, psicología, etc., que hacen las ciencias en occidente; Marx no es un filósofo ni un economista ni un sociólogo ni un psicólogo, sino todo eso, es un científico social integral. Al explicar su propia visión frente a las concepciones económicas, Marx tiene en cuenta los procesos de objetivación y subjetivación, pero de una manera dialéctica, no unilateral, no lineal, como la de los economistas.

Es cierto que el producto se subjetiva en el consumo, en la medida en que ese consumo produce al mismo tiempo al consumidor y al productor, es decir, a los sujetos del proceso productivo; es cierto, también, que el hombre o sujeto se objetiva en la producción, en la medida en que él mismo, una parte de sí mismo, el trabajo, se transforma en objeto, es decir, en producto. Incluso, como puede verse en los *Manuscritos de 1844* (s.f.), Marx plantea de la misma manera las características de la relación entre ser humano y naturaleza; a través del proceso de trabajo, la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza. Y agrega otra

idea: que el consumo da al producto el sujeto que lo consume y que, por lo tanto, le permite realizarse como producto, pues si nadie lo consume, no deviene realmente en tal; un vestido que nadie se pone, no es un vestido, es un trapo; también agrega que el consumo da al producto su objeto (quizás fuera más claro si hablara de objetivo). Por otra parte, es la producción la que produce el objeto que se consume.

Por eso, la sociedad capitalista de hoy no puede ser calificada válidamente como una sociedad de consumo, pues éste no es el centro de ella. Al contrario, si el consumo se estimula y se exagera es con la finalidad de incrementar en forma desmesurada la producción, puesto que es en ella que se genera la plusvalía, la ganancia del capitalista. Mirando las cosas con la concepción de Marx acerca de la producción, decir que la sociedad capitalista es una sociedad de consumo implicaría considerar que el consumo engendra directamente producción.

De ahí que se haga necesario entender con claridad la frase con la que Marx termina esa parte del texto: «existe una interacción de todos estos factores; esto es propio de todo conjunto orgánico» (Marx, 1971: 37), así como su idea de que el planteamiento de la producción en general no dice nada de ninguna situación histórica concreta ni permite explicarla. En ese análisis de la producción en general, que es un análisis abstracto que toma la producción como una abstracción, es decir, que explica cuáles son los elementos comunes a toda producción, en todas partes, en cualquier época histórica, y cuáles son las relaciones entre tales elementos, se dejan de lado –se abstraen– varias condiciones; por ejemplo, para que exista consumo no se necesitan solamente los dos elementos generales que Marx propone –uno, que haya una necesidad del sujeto, es decir, del hombre, del ser humano; el otro, que haya un producto que consumir–, sino que se precisan otros factores, como, por ejemplo, que haya capacidad de consumo, que en la sociedad capitalista el consumo realice la plusvalía, que el consumo esté mediado por un proceso de cambio que se da en un mercado con intervención del dinero, etc.

Cuando se tienen en cuenta estos otros factores, los hechos ya no concuerdan completamente con la teoría; pueden existir la necesidad y el producto, pero si la gente no tiene dinero para participar en el mercado, es decir, en el proceso de intercambio de mercancías, entonces éstas se acumulan y por consiguiente no pueden realizarse como productos, rompiendo la relación entre consumo y producción o, por lo menos, obstaculizándola. También se dan crisis de escasez: se presenta una demanda y no existen los productos suficientes para satisfacerla; situación que tiene otras causas, otras explicaciones particulares, que no están

contempladas por Marx en *El método en la economía política*, porque éste no sólo ha hecho abstracción de cada una de las forma específicas de producción, sino también de que en el capitalismo el objetivo de todo ese conjunto orgánico que constituye la producción es la ganancia del capitalista.

Hay otros fenómenos que tampoco se incluyen en el estudio de la producción en general, como el llamado consumo suntuario, por ejemplo ni hechos «específicamente antropológicos», como el llamado potlach o «consumo improductivo», que, según dicen los antropólogos, es un consumo que no origina nueva producción.

EL POTLACH: ¿CONSUMO IMPRODUCTIVO?

Según la antropología, el potlach (palabra que, como muchas otras de la etnología, está tomada de una lengua india) es una categoría que da cuenta del llamado consumo improductivo. Se refiere a una competencia entre miembros de distintos sectores sociales que se hacen mutuos regalos, buscando cada uno superar al otro en la cantidad y la calidad de los presentes. Se dice que esos productos no responden a ninguna necesidad material de consumo, por lo cual se destruyen o se guardan, esperando, como ocurre con el kula (según narra Malinowski), un nuevo momento de intercambios. Pueden darse otras formas, por ejemplo, intercambio de invitaciones a comer, en donde se compite para establecer quien ofrece mayor abundancia y/o variedad de alimentos, hasta el punto en que los invitados no alcanzan a consumirlos todos. También puede ocurrir que un jefe que ha logrado acumular una gran cantidad de alimentos, invite a los miembros de su comunidad a una gran comida en la cual les son ofrecidos.

Los etnógrafos no han logrado ponerse de acuerdo sobre los propósitos de estas acciones. Las divergencias son tan grandes que algunos han empezado a plantearse si, lo mismo que sucede con el totemismo (Lévi-Strauss, 1965: 9-28), la categoría de potlach está formulada erróneamente y más bien se ha empleado para cobijar fenómenos que no son realmente de la misma naturaleza. Hay quienes dicen que el potlach produce o consolida prestigio y/o poder, tanto más grandes cuanto mayor sea la cantidad de bienes regalados, destruidos o comidos. En este caso, sí se produciría algo, aunque no sea directamente una producción material, por lo cual no podría hablarse de consumo improductivo, ya que este término implica que algo se gastó sin producir nada.

Otros consideran que comprende diversos mecanismos de redistribución; de esta clase serían las invitaciones a comer o los regalos de un jefe a sus subordinados.

También se asegura que son procedimientos que buscan mantener una relativa nivelación social, que impiden que haya personas que se eleven por encima de las demás al poseer una gran cantidad de bienes que los otros no tienen, evitando así los desequilibrios sociales. Habría normas imperativas para que aquél que acumula, se deshaga de lo acumulado y regrese al nivel de propiedad de los restantes miembros del grupo.

Ninguna de estas formas específicas se encuentra incluida en el análisis de Marx sobre la producción en general, pues lo que éste examina son las relaciones entre los elementos del todo orgánico, partiendo de lo que sucede en el capitalismo hasta remontarse a la categoría general. Esto introduce una dificultad para el análisis antropológico de esta clase de hechos, pues la concepción que se tiene acerca de lo holístico de las sociedades que se estudian hace muy difícil diferenciar en ellas entre lo económico, lo político, lo social, lo ideológico.

Al mismo tiempo, encontramos que las sociedades indígenas consideran como trabajo aquellas actividades que los antropólogos suelen denominar rituales y que ubican en el campo de lo simbólico, de lo ideológico, de lo superestructural, mientras para los indios se trata, en nuestros términos, de formas de economía. De ese modo, resulta muy difícil asegurar que efectivamente una clase de consumo que resulta en prestigio o poder sea improductivo y, por lo tanto, cabe dentro de la categoría de potlach.

Pero, si nos limitáramos sólo al análisis de Marx sobre la producción en general, ¿cómo podríamos explicar esa situación en relación con el consumo, si él mismo dice que no puede existir sin la producción?, ¿cómo se resolvería la contradicción entre producción y consumo? Para aclararlo, es necesario recordar su afirmación sobre este nivel general del análisis: no nos dice nada acerca de ningún proceso histórico concreto ni sobre las formas en que los seres humanos constituyen los sujetos que producen, distribuyen, cambian y consumen, es decir, acerca del sujeto o de los sujetos de la historia. Las características históricas de las sociedades que han existido hasta ahora son las que conducen a la aparición de la contradicción entre producción y consumo. En los sistemas de clases, como el capitalista, aquélla se presenta debido a que el productor, el trabajador no es dueño de los productos. Pero Marx afirma que en otra clase de sociedad puede llegar a serlo, que productor y consumidor pueden llegar a ser directamente el mismo, —a identificarse, como lo muestra en *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Que esta identidad sea posible no significa que en la concepción de Marx no exista la categoría de esencia; lo que quiere decir es que la esencia de todo fenómeno, de todo hecho social, está determinada históricamente y, por lo tan-

to, cambia, en un proceso en el cual se confrontan dos pares de categorías: continuidad y cambio, por un lado, y ruptura y revolución, por el otro.

MARXISMO Y ESENCIALISMO

Como ya vimos, uno de los ejes de la concepción de Marx es la idea de que la esencia del ser humano está constituida por sus relaciones sociales, el fundamento de las cuales se encuentra en las relaciones productivas, económicas. Esto implica que la esencia humana no contiene nada que le sea inherente, es decir, que la haga invariable y característica de todos los hombres en todas las épocas, simplemente por el mero hecho de serlo, sino que esa naturaleza humana, esa esencia, es histórica y cambia cuando se transforma el sistema de relaciones sociales. Cuando éstas se modifican, por ejemplo, con el paso de la sociedad primitiva al esclavismo o con el advenimiento del feudalismo o del capitalismo, la esencia de los seres humanos que hacen parte de esas sociedades también se transforma, se hacen otra clase de hombres, aunque conservan algunas características generales, que son objeto de examen por parte de Marx en los *Manuscritos* y otras obras.

Uno de los temas de debate actual está centrado en el rechazo posmodernista a todo intento de postular la existencia de esencias; por ejemplo y de modo importante, plantean que no existe una esencia del capitalismo, sino que se trata, al contrario, de un conjunto de formas diferentes de sistemas económicos, una de las cuales es la posmodernidad.

En el campo de las identidades indígenas niegan que haya ciertas características que las definen. Según ellos, toda identidad es aleatoria, circunstancial y está en permanente proceso de construcción, es decir, que cada vez los indígenas construyen su identidad de acuerdo con las circunstancias, los efectos y los objetivos que quieran lograr en ese momento; así se habrían creado las identidades del indígena ecólogo, del indígena comunitario, del indígena hijo y guardián de la naturaleza, del indígena tolerante y respetuoso, y todas las demás que parecen surgir a cada instante. Para los posmodernos no hay nada con una cierta permanencia que marque a las sociedades indígenas como guambiana, páez, uitoto, etc., nada que permita definir a cada una de ellas; por el contrario, todo grupo social está construyendo en forma permanente su identidad de acuerdo con las necesidades que exigen las circunstancias del momento. Con base en esta concepción, atacan, tachándolos de esencialistas, todos aquellos intentos que bus-

can definir qué es lo que caracteriza a las distintas sociedades, al tiempo que diferencia a cada una de ellas de las demás. De creer a los posmodernos, la identidad resultaría ser algo que se quita y se pone al vaivén de la moda o de la necesidad.

MODERNIDAD, PROLETARIADO Y SUJETO HISTÓRICO-SOCIAL

Así, cuando los marxistas plantean que hay una naturaleza esencial básica que define al sistema capitalista y que ésta determina la manera de ser del proletariado y lo caracteriza, algunas corrientes del marxismo, influenciadas por el posmodernismo, aseguran que esta concepción es antimarxista porque Marx nunca fue esencialista. Por ejemplo, cuando éste se refiere a proletariado, está hablando de los trabajadores que producen valor y que se ven obligados a trabajar por un salario que fijan y pagan los capitalistas, salario que tratan de reducir al máximo y que siempre es inferior al valor producido por los trabajadores. Recordemos que en este nivel de estudio, Marx considera el capitalismo como un modo de producción, es decir como un modelo abstracto y, desde ese punto de vista, existen en él dos grandes clases sociales, los burgueses y los proletarios; incluso, así se denomina un capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista*.

Para los posmodernistas, lo que construiría la esencia del proletariado estaría dado por las actividades específicas que desarrollan en cada circunstancia; por lo tanto, les es inaceptable la idea de que el capitalismo y el lugar que ocupa en él proletariado determinan para éste un papel central en el derrocamiento de la dominación del capital. Al contrario, aseguran que no es cierto que el proletariado tenga un papel revolucionario que le sea propio dentro del capitalismo, y que, si lo tuviera, podría ser acusado por no haberse hecho cargo de él, pues no logró hacer una revolución que tuviera permanencia. No habría, pues, en su carácter nada que pueda hacer de él el sujeto revolucionario; quizá lo sea, pero también es posible que no, que el sujeto de la historia sea otro sector social diferente del proletariado.

En cambio, Samir Amin (1999) plantea que existe un conjunto de distintas teorías emancipatorias que hacen parte de la modernidad; el marxismo es una de ellas, pero no la única; tampoco está en el mismo plano que las demás. Cuando el marxismo considera que el hombre es el sujeto de la historia, no plantea que le sea posible dirigir la sociedad en no importa cuál dirección ni de qué manera, a su capricho; al contrario, esas condiciones y esa dirección están determinadas. Pero, la existencia de tal determinación inevitable tampoco quiere decir que la sociedad avance hacia una meta por sí misma, es decir, sin la intervención del

sujeto social. Tiene muy poco en común con el marxismo la idea de la sociedad humana convirtiéndose necesariamente en comunista porque así está dado por su naturaleza; en este caso no habría ningún sujeto, la sociedad sería sin necesidad de sujeto. El posmodernismo, dice Samir Amin, elimina precisamente la concepción de que el hombre es sujeto de la historia y que esto tiene lugar en un marco determinado. Para el marxismo, está determinado que el ser humano sea el sujeto histórico, como lo está que en el capitalismo ese sujeto sea el proletariado; pero lo está por el carácter del capitalismo y no por el ser del hombre.

Cuando acusan al marxismo de ser esencialista, como lo denuncia Moncayo en su texto sobre el *Manifiesto* (Moncayo, 1999: 243), –aunque él mismo parece aceptar que puede derivarse un esencialismo del planteamiento de Marx de que la contradicción fundamental del capitalismo determina que el proletariado sea la única clase verdaderamente revolucionaria, cuando, según su propia idea, no hay nada que determine que el proletariado sea la clase ni la única clase cuyo papel sea derrocar el sistema capitalista–, y como lo hacen los posmodernistas cuando discuten acerca de la identidad indígena, tienen razón en el sentido de que el marxismo considera que las cosas tienen esencia; pero no la tienen cuando dan a entender que para el marxismo las esencias son inmutables, que no se transforman. Por otra parte, tienen razón en la medida en que el marxismo plantea que las esencias tienen una base material objetiva, pero no la tienen cuando consideran que, según la visión del marxismo, esas bases materiales no cambian y son siempre las mismas. Por eso, dice Moncayo (1999: 255):

Se trata más bien de que las formas de expresión –históricas, concretas, vividas– son ya la ‘esencia’ (no existe ninguna otra trascendental), una ‘esencia’ dinámica, móvil, sin duda relacional...

LA IDENTIDAD COMO DISCURSO

El que las esencias tengan una dinámica histórica de transformación no niega su existencia, así como el hecho de que tengan una materialidad objetiva no quiere decir que en un momento dado no puedan expresarse a través del discurso, como aseveran los posmodernistas en relación con la identidad; pero ese discurso tiene fundamento en una base material objetiva, aunque puede ocurrir que en determinadas circunstancias específicas e históricas el discurso sea uno de los elementos a través de los cuales opera la dinámica histórica. Dicho en otras palabras, la concepción marxista no excluye que el discurso pueda producir cambios en la identidad de una sociedad; lo que es erróneo en la posición de los posmodernistas es reducir la identidad a un mero discurso aleatorio, sin una

base material objetiva ni un mínimo nivel de continuidad y que responde a las circunstancias del momento.

Cuando los posmodernistas afirman que en los últimos 10 ó 15 años se han creado y continúan creándose nuevas identidades indígenas, como, por ejemplo, la del indio ecólogo (o ecologista) –que en sus términos consistiría en un discurso indígena sobre su propio carácter de ecólogos, discurso inducido por los hechos que se dan a nivel mundial en relación con la ecología y la conservación y manejo del medio ambiente–, parecen olvidar que ese discurso no es simplemente resultado de la imposición de una moda extendida por las ONG y las organizaciones internacionales, sino que tiene una base real en la manera como las sociedades indígenas se han relacionado con la naturaleza a través de un sistema de prácticas, que no son solamente económicas, sino que incluyen también el trabajo de sus propios hombres de conocimiento.

Por supuesto, muchas de estas actividades ya no pueden practicarse o no resultan viables como resultado de las condiciones de explotación y dominación sobre los indios que se han dado durante estos 500 años, porque lo impiden el despojo territorial, la pérdida de la autonomía y muchos otros factores, pese a lo cual perduran en su pensamiento, en su cosmovisión. Es posible que esta última situación dé algún fundamento a la concepción posmoderna que venimos tratando.

Una de las confusiones sobre las cuales se apoya el posmodernismo en este campo consiste en no diferenciar que toda categoría, como ya lo he dicho, tiene dos aspectos: es una categoría del pensamiento y, también, es una categoría de la realidad, lo que hace necesario estudiar las relaciones entre uno y otro de esos aspectos; los posmodernistas hacen lo contrario: confundirlos y dar prioridad, a veces absoluta, al análisis de las categorías del pensamiento, entendidas sobre todo como discurso, con lo cual algunos llegan a plantear que éste crea la realidad y que, por lo tanto, la modificación de esta debe asentarse a partir de cambios en el discurso.

Cuando se camina por el resguardo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, es posible observar que, pese a lo que ha expuesto Gerardo Reichel-Dolmatoff acerca de la manera en que las sociedades de esa región se relacionan con la tierra y a todo el planteamiento que aparece en la cosmovisión arhuaca y en sus historias propias, algunas zonas del resguardo son poco menos que desiertos. Si se niegan o desconocen las condiciones sociales que han obligado a los arhuacos a desertificar su territorio, sea por la reducción del mismo, sea por la pérdida de complementariedad entre pisos térmicos, sea por el despojo o la reducción del

área que ocupan y otras causas, se podría pensar que cuando afirman que la Sierra Nevada es la madre y que los ríos son su sangre, están recitando un discurso inventado, que no tiene nada que ver con la realidad material de lo que fue su modo de vida durante mucho tiempo y con base en la cual surgió esa concepción, que se trata de algo nuevo que han desarrollado sólo para conseguir financiación de las ONG y demás organismos mundiales que suministran fondos para la «conservación del medio ambiente», y que, en consecuencia, si se afirmara que este discurso tiene una base material objetiva, se caería en el pecado mortal del esencialismo.

Esta manera de proceder de los antiesencialistas es similar a la que el relativismo cultural, uno de los sustentos teóricos de la dominación norteamericana sobre el mundo, siguió en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX para descalificar a Lewis Henry Morgan, acusándolo del horrible pecado de evolucionismo, lastre que aún se mantiene, pues se afirma que sostener puntos de vista evolucionistas es síntoma de atraso, haberse quedado estancado en el siglo pasado (véase Vasco, 1994). La misma táctica sigue ahora el posmodernismo para descalificar cualquier concepción que considere la existencia de realidades objetivas, constituyentes de todo lo que existe y de la historia de los pueblos.

Según muchos posmodernistas, todo es discurso, texto; pero se hace necesario develar el trasfondo político que se oculta tras su interpretación de la identidad indígena y de su relación con la naturaleza como un discurso aleatorio y circunstancial, que permite crear nuevas identidades en un momento y al siguiente remplazarlas por otras. Lo que subyace en ella es una negación, un ocultamiento de la realidad de la colonización, que ya dura más de 500 años, y que ha conducido a que las sociedades indígenas no puedan continuar viviendo de acuerdo con sus prácticas ancestrales de relación con la naturaleza. No en vano la base central del posmodernismo se encuentra en los Estados Unidos, el nuevo centro imperial y neocolonial.

No se trata de negar que efectivamente existen ahora nuevas variedades del discurso ecológico, tanto en boca de los indígenas como en la de los ambientalistas, quienes supuesta o realmente las han tomado de los indígenas; y que la mayor parte de las veces ya no aparecen en la forma de historias propias (los mal llamados mitos) sino en la de intervenciones y ponencias en las reuniones de los organismos internacionales.

Tampoco quiere decir que ese discurso no tenga efectos prácticos sobre la realidad o, como dice algún posmoderno, que no tenga un carácter performativo –performativo, en el castellano común que cualquier persona pueda entender,

quiere decir simplemente que produce efectos sobre la realidad—, en especial en un campo particular, el del dinero. Es posible que en la actualidad sólo perduren los discursos sobre el carácter «ecológico» de las formas indias de relación con la naturaleza y que, en la realidad, ya no las practiquen a causa de las condiciones en que les toca vivir; perfectamente puede ocurrir —de hecho ocurre— que muchos indígenas prediquen que la naturaleza es la madre, al tiempo que contribuyen a destruirla. Y que aun así ese discurso ecológico produzca sus efectos. Veamos algunos casos recientes.

LA LUCHA EMBERA CONTRA LA REPRESA DE URRÁ

Es, parcialmente, lo que sucede con los embera de Urrá. Al iniciarse los estudios para la construcción de la represa, hace más de 20 años, no estaban presentes en la sociedad nacional, en la forma amplia en que se dan ahora, las ideas del indio ecólogo y del daño ambiental. Las preocupaciones de entonces atendían al problema de qué se iba a hacer con los indios que vivían en las tierras que iban a inundarse y cómo resolver el problema de la guerrilla del Ejército Popular de Liberación, que había asegurado que no dejaría construir la represa, entre otras razones porque en esa época el EPL era maoísta y los constructores iban a ser rusos.

Cuando se revivió el debate hace unos pocos años, ya la ecología y el ambientalismo estaban de moda, habían tenido lugar numerosas conferencias internacionales sobre ese problema, se habían constatando los efectos que el capitalismo venía produciendo sobre el medio ambiente, así como los que había causado socialismo, se venían manejando la preocupación por la suerte de la Amazonía, el tema de la contaminación y los demás elementos que fundamentan conceptos como el de desarrollo sostenible. Poco a poco, los embera de Urrá, cuya concepción acerca de su relación con la naturaleza viene de épocas muy antiguas y se expresa en su cosmovisión —unos de cuyos principios analicé en mi artículo: *Los embera chamí en guerra contra los cangrejos* (1993), mucho antes que este problema cobrara vigencia—, percibieron que el argumento de la destrucción ambiental que causaría la represa era el que más audiencia encontraba y les obtenía mayor apoyo. En consecuencia, tal idea se convirtió en el eje fundamental de su argumento, hasta el punto de que en un momento de su lucha ocuparon, no el Ministerio de Minas y Energía, al que corresponde el problema de la represa, sino el Ministerio de Medio Ambiente, el cual debe dar las licencias ambientales para ella.

Los embera aseguraron que los estudios les habían permitido identificar más de cien impactos negativos como consecuencia de la construcción de la represa Urrá,

la mayor parte de los cuales son ambientales. Entonces, comenzaron a afluir europeos y gringos a las reuniones en donde se discutía la problemática, y se movilizaron los ambientalistas y verdes en contra de la construcción y llenado de la represa y en defensa del medio ambiente, dando un gran apoyo a la lucha de los indígenas.

Sin embargo, hay ciertos hechos que es necesario conocer. Hace poco más de diez años, una buena parte de los embera de Urrá vivían de la tala y venta de árboles, situación poco congruente con el discurso sobre protección del medio ambiente y con su oposición a la represa con el argumento de la destrucción e inundación del bosque. Por ello, el Cabildo Mayor se vio obligado a prohibir el corte de la madera, y la gente que se dedicaba a ello debió reorganizar su vida para subsistir de otro modo, en un claro ejemplo de que el discurso sí produce efectos sobre la realidad, pero cuando se elabora sobre la base de una realidad que ya existe con anterioridad, en este caso, las formas de relación con el medio que habían desarrollado los embera ancestralmente, tanto en esa región como en sus lugares de origen en el Chocó.

Los embera y quienes los han apoyado denuncian persistentemente que en Urrá se está produciendo un desastre ambiental a causa de la inundación; resulta lógico, si esto es así, que la manera de evitarlo es impidiendo el llenado de la represa; pero los embera no adelantan su pelea con este objetivo, sino para que se les adjudiquen tierras en otros lugares en reemplazo de las están siendo inundadas, pero, sobre todo, para que se les pague por los daños que causa la inundación; incluso, como el pago ya está establecido, la presión actual se encamina a que se aumente la suma global del mismo. Entre los objetivos de su lucha no hay ninguno que vaya encaminado a impedir el desastre ambiental que produce la represa; lo que plantean es autorizar el llenado del embalse si a cambio se les indemniza.

Sin embargo, no es esto lo que perciben y entienden los ambientalistas; cuando creen estar oponiéndose a una gran destrucción ambiental, en la práctica apoyan a los embera para que les den una indemnización más alta y una mayor extensión de tierra, que en nada contribuirán a evitar ni a mitigar el impacto ambiental.

Hace ya varios años, los embera hicieron un recorrido por el río, que llamaron «Do Wabura», cuyo significado explicaron como «adiós, río», o como «adiós, río, que nos hiciste tanto bien», acto que fue encabezado por Abadio Green, el entonces presidente de la ONIC, y por el gobernador del Cabildo Mayor, acción que implicaba aceptar la represa a cambio de una indemnización que no había

sido consultada con toda la gente; cuando algunas comunidades se enteraron, destituyeron al Cabildo Mayor y designaron otro; ahí se inició la división actual entre dos sectores.

Ahora, un sector mayoritario ha aceptado el pago; no son los que sufren la inundación, pero que sí reciben un impacto ecológico, porque viven arriba de la represa y se trata de un sistema ecológico global. Se despidieron del río aquellos que lo van a perder, porque pertenecen a las comunidades cuyas tierras están siendo inundadas. Es muy probable que entre ellos haya mucha gente cuyo propósito sea la conservación de su tierra; pero la reivindicación que el movimiento levanta no es un no a la represa, entre otras cosas porque los dirigentes del Cabildo Mayor y de la ONIC están convencidos que es una pelea perdida de antemano, con el argumento de que unos pocos miles de indios perdidos en el monte no pueden impedir que se construya y se llene la represa, punto de vista erróneo, pues aun en Estados Unidos han tenido que derribar represas que estaban dañando a comunidades pequeñas, aunque no indígenas sino campesinas y urbanas. Muy en el fondo, la consideración de los embera es que, si no hay represa, no van a poder vivir durante 25 años recibiendo el subsidio que se les entregará como indemnización.

Efectivamente, entonces, en estas condiciones específicas, en este momento particular de la contradicción entre los embera y la empresa Urrá, es claro que lo ecológico es un mero discurso, que ni siquiera se concreta en las peticiones de la lucha, pero que sí trae el apoyo y la fuerza de las organizaciones ecologistas a nivel mundial; esa es la realidad de lo que está ocurriendo. Es posible que casos como este den base a los posmodernos para afirmar que la identidad es mero discurso, que se cambia al vaivén de las oportunidades y que no tiene ninguna base objetiva esencial, al tiempo que acusan al marxismo de ser esencialista.

Cosa parecida sucede con la problemática de los U'wa en relación con el petróleo. Si bien aseguran que su oposición a la exploración y explotación es de principios, pues el petróleo es la sangre de la tierra y ésta es la madre, nada garantiza que no vayan a llegar a acuerdos similares a los de los embera. Cosa que bien puede suceder, como lo muestra el que inicialmente anunciaran su aceptación de la exploración a cambio de la conformación del gran resguardo U'wa; aunque luego de que éste fue creado por el gobierno, dieron marcha atrás, aduciendo que habían sido engañados.

Es posible que realmente no los hubieran engañado, que quizá dijeron primero que sí y luego que no; estrategia de lucha que también es válida. Pero otro suceso

viene a aumentar la incertidumbre: poco tiempo después, el cabildo U'wa, con la aprobación de los werjayás, es decir, de los jefes espirituales de cada comunidad, firmó con la Unión Europea un contrato mediante el cual recibirían una buena cantidad de dólares por permitir la exploración de la totalidad de la biodiversidad en su territorio, estudio que iba a realizar la Universidad Javeriana, con la intervención, como uno de los coordinadores por parte de la universidad, de una persona de la ONIC que los había venido asesorando en la lucha.

Para resumir mi argumento general, de acuerdo con la concepción de Marx, la esencia no puede existir separada ni al margen de las formas aparentes que reviste; es cierto que el contenido sólo puede existir en y a través de sus formas históricas, pero eso no quiere decir que no lo haya; la esencia sólo puede darse a través de las apariencias, pero eso no quiere decir que no exista. Por otra parte, para Marx, la esencia no es inmutable, se modifica porque, a su vez, se ve afectada por las distintas apariencias que reviste; por eso es dialéctica. La esencia determina las apariencias, pero, a su vez, éstas influyen sobre ella y en condiciones particulares y específicas pueden llegar a determinarla. Si la esencia de algo se transforma en otra cosa, es decir, si su cambio es fundamental, total, radical, entonces ese algo también se hace distinto de lo que era antes, ya no es el mismo; si su esencia se modificó, es otro.

Precisamente, Marx analiza de qué manera la sociedad de clases –una de cuyas características esenciales es precisamente la de estar dividida en clases, una de las cuales domina y explota a la otra–, ha sufrido modificaciones históricas; pero cuando su transformación ha sido radical, se ha convertido en una sociedad de clases de otra naturaleza, por ejemplo, ha dejado de ser una sociedad esclavista para transformarse en una sociedad feudal o en capitalista; pero si las clases desaparecen, no sería posible plantear que se ha convertido en una sociedad de clases sin clases; simplemente ya no se trata de una sociedad de clases.

EL MARXISMO ES UN EVOLUCIONISMO

La concepción marxista del cambio, de la transformación, tanto de lo social como de lo natural, es evolucionista. Precisamente, como muestro en mi libro sobre Morgan (Vasco, 1994), uno de los instrumentos que la concepción burguesa norteamericana de la sociedad ha utilizado en contra del marxismo es el antievolucionismo. Y la teoría antievolucionista por excelencia es el relativismo cultural, que considera que no ha habido un desarrollo de la humanidad, sino la

existencia de formas distintas de sociedad, todas ellas ubicadas exactamente en el mismo plano, por lo cual no se pueden comparar. Desde los orígenes de la humanidad hasta hoy, la sociedad no habría avanzado, no habría evolucionado, simplemente habría revestido distintas formas, pero sin que pueda establecerse en forma satisfactoria que alguna de ellas sea superior a las demás, que una sea mejor que otras, que satisfaga mejor que otras las necesidades de la sociedad, o que un conjunto de necesidades sea preferible a otro. Tampoco sería posible definir una secuencia entre las distintas formas, sino que su sucesión estaría guiada por el azar. La concepción teórica del relativismo cultural en ciencias sociales, en especial en antropología, ha sido producida y sustentada por el imperialismo norteamericano. Distintos autores han mostrado esa correspondencia entre los intereses de los Estados Unidos en el mundo y la expansión de dicha teoría.

Con el antievolucionismo buscaron descalificar a Morgan, aunque la razón fundamental de su ataque contra él hay que ubicarla en que, según Marx y Engels, Morgan había descubierto en los Estados Unidos y por su cuenta el materialismo histórico. Lo que se quería era detener la influencia que el marxismo pudiera tener sobre la antropología penetrando a través de Morgan, y para conseguirlo lo tacharon de evolucionista lineal o unilineal, para luego declarar anticientífico este evolucionismo. Al contrario, la concepción marxista es científica, entre otras razones, porque es evolucionista. Nadie puede negar que desde la «época de las cavernas» a hoy la sociedad humana ha avanzado, ha evolucionado, ni puede negar que esa evolución ha transcurrido a través de una serie de formas o de etapas que están relacionadas entre sí de una manera peculiar, lo cual muestra que hay entre ellas una continuidad y también un crecimiento.

Existen, sin embargo, distintas variedades de evolucionismo; algunas versiones del marxismo de manual tienen un carácter evolucionista unilineal y mecanicista. Ciertas concepciones evolucionistas plantean una finalidad dada de antemano en el desarrollo de la sociedad; de acuerdo con ellas, en la dinámica de desarrollo de la sociedad ya están contenidas desde el comienzo las etapas que debe recorrer. Así lo considera el organicismo, aquel evolucionismo que toma tal cual el evolucionismo biológico y lo transplanta a la sociedad, viendo el desarrollo de ésta como si fuera el de un cierto tipo de organismo que desde el comienzo tiene ya contenido en su ser todo lo que va a ser después. No es esa la posición del marxismo; Marx no plantea que la sociedad esté destinada desde su origen al comunismo; al contrario, considera que sólo con un grado avanzado de desarrollo del capitalismo y sobre la base de sus condiciones de existencia, se puede asegurar que la etapa siguiente en el desarrollo o evolución de la sociedad será el comunismo.

El marxismo efectivamente es un evolucionismo. Y también un determinismo; pero no un determinismo económico ni un determinismo geográfico ni un determinismo biológico. Es una concepción que considera que la realidad, la vida, la sociedad, están determinadas por ciertos factores, por leyes objetivas. El marxismo jamás ha planteado que la sociedad avance o exista y crezca al azar, que pueda seguir cualquier camino, que la historia sea aleatoria, que nada determina hacia dónde se dirige en un momento dado y que no hay ningún marco dentro del cual avanza.

Actualmente, una de las manifestaciones del relativismo posmodernista es la oposición, la negación y la crítica al concepto de desarrollo. Así aparece en un libro de Arturo Escobar (1998), un posmodernista norteamericano, nacido en Colombia, que se autodefine como posestructuralista y en cuya obra se reconoce con facilidad un trasfondo claro que viene del marxismo. El trabajo de Escobar demuestra la aparición de un concepto de desarrollo que ha sido vehículo de la dominación mundial por parte de los Estados Unidos sobre los países del Tercer Mundo. Pero una cosa es el concepto de desarrollo acuñado por los científicos norteamericanos después de la Segunda Guerra Mundial, y otra cosa es que efectivamente la realidad se desarrolla.

LEWIS HENRY MORGAN Y EL MARXISMO

Ya que he mencionado a Morgan y su relación con el marxismo, quiero aprovechar para ampliar un poco lo que es relevante de su obra en esta dirección.

Morgan dedica su investigación y su conocimiento al servicio de los iroqueses. Vive y estudia en una ciudad y en una universidad norteamericanas en la región de los Grandes Lagos, es decir, en lo que ha sido el territorio de estas naciones indias. Aprovechando la relación con un séneca iroqués que estudiaba derecho en la misma universidad, Morgan viaja a investigar con el propósito de redactar los estatutos para un club de estudiantes. Una vez en el terreno, y en lugar de ver únicamente unas exóticas y curiosas supervivencias del pasado, como ocurrió con muchos investigadores que también tuvieron contacto con los iroqueses por la misma época, los encuentra empeñados en la lucha contra una compañía de bienes raíces que pretende robarles sus tierras. Desde ese momento, decide trabajar para apoyarlos en su lucha y para conseguirlo va a vivir con ellos, buscando conocerlos para que su intervención tenga mayor eficacia. Ésta es una de las bases que le permiten redescubrir el marxismo en los Estados Unidos.

Sin embargo, en lo que tiene que ver con el aspecto más revolucionario del materialismo histórico, Morgan se ve influido por las características de la joven democracia burguesa norteamericana que, inclusive, llegaron a incidir en las concepciones de Marx y de Lenin, quienes ven a los Estados Unidos como mucho más avanzados en términos de democracia que los países europeos. Pero estas ilusiones de Morgan no surgen de la nada, al contrario, tienen algunas bases; por ejemplo, cuando se elabora la primera constitución de los Estados Unidos, algunas de sus normas se basan en el conocimiento de algunos legisladores sobre los principios constituyentes de la sociedad iroquesa.

Dados los objetivos que se propone, el Morgan etnógrafo no cae en la trampa de la etnografía. Su descripción de los iroqueses, pese a que se realiza entre 1848 y 1851, se refiere a la sociedad iroquesa tal como era alrededor del año 1700. En Colombia podemos encontrar un ejemplo cercano, aunque con otro sentido y otro propósito, en la obra de Juan Friede sobre los Andakí (1953), una etnografía elaborada con base en documentos de archivo. Morgan hace algo semejante en 1850 porque, dadas las condiciones de los Estados Unidos, dados los argumentos que se esgrimían en contra de los iroqueses, su propósito es mostrarlos en el momento de su máximo esplendor, de su máxima fortaleza, para establecer el sustento que permita reforzar el derecho a mantener sus antiguos territorios. Para conseguir ese objetivo, no resulta muy eficaz mostrarlos en las condiciones en que viven en 1850, producidas por el despojo, viviendo dispersos bajo el control de las misiones y, por lo tanto, sometidos y aculturados. No puede ser con su imagen de entonces como Morgan puede sostener sus derechos, sino mostrando lo que habían sido, y señalando que ya no lo eran como resultado del impacto de la dominación.

Estas circunstancias conducen a que Morgan decida incluir la historia como un componente esencial de su trabajo; no resulta válido para él ese divorcio entre antropología e historia que suele encontrarse en las obras de los antropólogos; al contrario, le parece obvio que no es posible hacer la una sin la otra; y que no se puede hacer historia sin documentos de archivo –lo que ahora llaman etnohistoria–, sin arqueología y sin la tradición oral de los propios interesados. En este sentido, la concepción y la metodología de Morgan tienen la característica de ser integrales, como las del marxismo.

En sus investigaciones, Morgan encuentra que el carácter de las sociedades que habitan en América en el momento de la llegada de los españoles es comunista; así lo denomina en inglés, aunque algunos de sus traductores emplean los términos «comunitarista» o «comunalista» para «evitar problemas ideológicos», se-

gún dice uno de ellos. Sobre la base de esta caracterización, muestra cómo la amplia diversidad de sociedades aborígenes americanas, incluyendo los así llamados imperios, constituyen formas distintas, concretas e históricas de un mismo tipo de sociedad: la sociedad comunista; ofrece así una solución a la dificultad insoslayable que pesa sobre los hombros de la etnohistoria, al tener que trabajar con miles de sociedades diferentes que no ha logrado agrupar en forma adecuada, problema que afrontan también la etnografía y la etnología, que aún se ven obligadas a hablar, para el caso de Colombia, por ejemplo, de 86 sociedades indígenas, sobre las cuales no consiguen alcanzar un nivel de generalización que sea válido.

Alrededor de este tema, algunos investigadores han discutido en algún momento sobre la utilización del concepto de modo de producción asiático para caracterizar a los aztecas e incas, sugiriendo o afirmando, además, que se encontraban en transición hacia la sociedad de clases.

Marx considera la existencia de ciertas formas sociales que se constituyen en obstáculos para el progreso de la sociedad, como ocurre con el llamado modo de producción asiático; así lo indica el balance que sobre la dominación inglesa en la India aparece en dos artículos publicados en el *New York Daily Tribune* (Marx, 1966a y b), consideraciones que pueden extenderse a otros países asiáticos caracterizados por ese mismo modo de producción. Para Marx, el despotismo oriental representa un completo lastre para el desarrollo de la sociedad, tanto económica como política e ideológicamente; por eso sostiene que mientras se mantenga ese modo de producción, la sociedad permanecerá en un estado de inercia, casi de estancamiento; de ahí el papel revolucionario que asigna al colonialismo inglés, cuya dominación barre con ese modo de producción y, en consecuencia, incorpora a una gigantesca población, antes estancada, dormida, idiotizada, a una condición que la prepara para la lucha:

Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la manera de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución (Marx, 1966a: 335).

La conclusión de su libro sobre la sociedad primitiva también acerca a Morgan al marxismo, pues en lo fundamental es la misma a la que llegan Marx y Engels en su análisis sobre el capitalismo: que la humanidad marcha hacia un futuro en donde revivirá, en un nivel más alto, el comunismo de las sociedades primitivas.

Es natural que para la mayor parte de los antropólogos norteamericanos, que siempre han tratado de aparentar neutralidad y ser apolíticos, no resulta bien visto acusar y rechazar a Morgan por comunista; entonces, lo acusan de evolucionista, cuando han logrado hacer del evolucionismo algo tan grave o peor que el comunismo.

El espíritu de servicio a los iroqueses que define la orientación de Morgan, es similar a la idea de servir al pueblo, que muchos dirigentes comunistas han propuesto como el ideal de vida de los revolucionarios. Algunos hechos muestran qué significa para Morgan que su trabajo tenga como objetivo principal los intereses de estos indios. Durante uno de sus prolongados trabajos de campo, en un momento crucial de la confrontación entre los iroqueses y quienes querían usurpar sus tierras, Morgan se entera que dos de sus hijas están gravemente enfermas; después de considerar la situación, concluye que resultaba más necesaria su presencia entre los iroqueses que regresar; y se queda, a sabiendas que a su vuelta sus hijas podrían estar muertas.

FEMINISMO Y MARXISMO

A propósito de las mujeres, Morgan logra desentrañar el papel esencial de éstas en la sociedad comunista del pasado, papel que da a ese comunismo primitivo un carácter matriarcal. De acuerdo con su análisis, no se trata, como se ha creído, que matriarcado signifique que las mujeres sean quienes gobiernan y ocupan todos los cargos de poder. Morgan, encuentra que son la distribución y el consumo, y no directamente la producción, los elementos que confieren su carácter al matriarcado comunista primitivo. Éste no reside, como se suele pensar acerca de los indígenas de hoy, en que los miembros de la sociedad vayan a trabajar todos juntos en forma colectiva; al contrario, es el papel de la mujer, la matriarca de la casa, en la distribución y el consumo lo que realiza ese comunismo. Podría describirse ese papel como que ella recibe los alimentos que han resultado de los procesos productivos, los guarda en el depósito común de la casa grande, los cocina cada día y, luego, reparte la comida entre las unidades familiares que moran en la vivienda; es decir, se trata del desempeño de algunas de esas tareas domésticas que, según piensan las feministas, mantienen esclavizada a la mujer. Morgan cree lo contrario: que ellas erigen a la mujer como centro de la sociedad comunista de esa época.

Que la mujer de la sociedad comunista desempeñe ese papel central que define su carácter, y que éste constituya, en palabras de hoy, el de ser la cocinera de la casa, lleva a pensar que el problema de fondo no consiste en si se tiene que

cocinar o no ni en quién lo hace, pues si así fuera habría que considerar que en aquellos hogares de hoy donde el hombre comparte la realización de las tareas domésticas con la mujer, ésta ya se habría liberado, y es claro que no es así. Marx y Engels muestran cómo lo que cambia en la sociedad primitiva, para dar paso tanto a lo que llaman la primera forma de opresión del hombre sobre la mujer como a las primeras formas de opresión de clase, de división de la sociedad en clases, son las condiciones en que se realizan los trabajos domésticos y los efectos sociales que se derivan de ellas.

La sociedad de hoy ha devuelto a la mujer su papel preponderante en los procesos de consumo, y no solamente en los de consumo individual sino en los de consumo social; en esta sociedad, la mujer se ha convertido en la principal consumidora o, al menos, constituye el centro de las estrategias que incentivan el consumo; inclusive, como se quejan las feministas, es el eje a través del cual se busca incentivar el consumo de los hombres, sobre todo a través de la publicidad, pero no únicamente a través de ella. Sabemos que el consumo está vinculado a la producción productiva propiamente dicha y determinado por ella, aunque siempre en unas condiciones particulares e históricas.

Diversos sectores sociales consideran la necesidad de sacar a la mujer del encierro del hogar, de las estrechas paredes de la casa, para que pueda liberarse; pero, ¿en qué condiciones sociales? Precisamente, el aporte de Morgan es mostrar cuáles son las condiciones que hacen que, en las sociedades de comunismo primitivo, la realización por parte de las mujeres del conjunto de actividades que les corresponden en el proceso de división del trabajo, en lugar de hacerlas esclavas, las convierte en el eje alrededor del cual se estructura la vida social.

Cuando se subvaloran procesos que hacen parte de la economía, como los de distribución, cambio y consumo, y se los diferencia y aísla de la producción propiamente dicha, se subvalora también el peso social de las actividades que desempeñan los sectores sociales que se relacionan de modo más directo con tales procesos, sobre todo cuando se trata de los de consumo. En ocasiones, algunas corrientes de la antropología han tratado de reivindicar el peso de tales sectores, pero en términos muy distintos de los del marxismo; así se da, por ejemplo, con la reivindicación de la mujer que hace Lévi-Strauss, por ser ella quien transforma la naturaleza en cultura al cocinar los alimentos.

Algunas antropólogas feministas han llegado a considerar como una de las teorías más machistas de la antropología la llamada «teoría del cazador», que atribuye el papel principal en la conformación de las primeras formas de sociedad

humana, incluso en el proceso mismo de hominización, a las actividades de los cazadores, porque ellas producen la carne cuyo consumo es fundamental para el desarrollo del cerebro y otras partes del organismo; y se refieren al cazador y no a la cazadora porque en las sociedades primitivas ese trabajo, aseguran, ha estado en manos de los hombres; el propio Engels plantea que el consumo de carne fue esencial en el origen de la humanidad. Sin embargo, según Lévi-Strauss, el fuego es el intermediario clave en ese proceso, al hacer que esa carne que se encuentra en estado salvaje, natural, se transforme en cultura, en alimento; aunque hay algunos procesos naturales que pueden cumplir ese papel en ciertas sociedades, por ejemplo, entre los esquimales; allí, el proceso de convertir en cultura lo salvaje, al menos en lo que tiene que ver con la carne, no se da a través de lo cocido sino de lo podrido, de ahí que pudrición se asimile con cocinado; pero salvo esos casos excepcionales, es el fuego el que desempeña ese papel.

La familia del capitalismo, de acuerdo con el análisis de Marx, es un tipo de familia de carácter burgués, que debe desaparecer con la desaparición del capital y con la revolución proletaria; pero Marx no tiene ninguna propuesta de familia para el comunismo. En las sociedades socialistas —que estaban muy lejos de ser sociedades comunistas—, sí hubo un cambio en las relaciones dentro de la familia; por ejemplo, la mujer obtuvo derechos patrimoniales y quedó libre de la sujeción legal al hombre, sea al marido, al padre o al hijo mayor, como ocurría antes en China; se logró el derecho al divorcio por solicitud de cualquiera de las partes y la socialización de muchas actividades domésticas, que ya no estaban a cargo de la mujer ama de casa; medidas semejantes se dieron en cada país, en correspondencia con las condiciones de cada uno. En China se prohibió la compra y venta de niñas, las llamadas «esposas-niñas». Una de las reivindicaciones más generalizadas fue el derecho de la mujer al trabajo remunerado y reconocido en las mismas condiciones que el del hombre; y, cuando hablo de derecho, éste implica su contrapartida: la no obligación al trabajo doméstico, porque la mujer siempre ha tenido la obligación de asumir esa carga no asalariada ni reconocida que es el trabajo en el hogar.

El tema de la mujer no ha sido enfrentado sin problemas por los revolucionarios; al contrario, ha sido objeto de muchísimas discusiones y propuestas. En la Unión Soviética de los primeros años posteriores a la Revolución de Octubre, hubo sectores de revolucionarios, especialmente de mujeres, que plantearon diversas alternativas. Alejandra Kollontai proponía como política del gobierno soviético el amor libre, es decir la ruptura de la familia; propuesta que nunca fue aceptada por Lenin ni por los demás dirigentes, pero que algunos sectores sociales practicaron durante un tiempo. Kollontai consideraba que hacer el amor de-

bía ser una cosa tan natural como tomar un vaso con agua y que no era precisa la existencia de la institución familiar como marco para ejercer la sexualidad y la procreación; el cuidado y formación de los hijos debía correr a cargo del estado. Lo política oficial, en cambio, consideraba que, puesto que Marx y Engels niegan la posibilidad de existencia en el capitalismo de la familia monogámica ideal ensalzada por la burguesía, a menos que se diera acompañada por la prostitución y el adulterio, la política socialista debía encaminarse a eliminar estos dos últimos fenómenos sociales y a hacer igualitarias las relaciones entre los miembros del grupo familiar.

En los kibutz israelíes, recién fundado el estado de Israel, hace unos 50 años, hubo una experiencia que hoy se recuerda muy poco. Los kibutz de esa época fueron granjas colectivas rurales, creadas por muchos de los emigrantes judíos que llegaron durante la Segunda Guerra Mundial para escapar de los nazis, y que venían de la Unión Soviética y países vecinos trayendo una mentalidad socialista. En los kibutz se hacía trabajo colectivo en tierras que eran propiedad del estado. Respecto a la familia, había dormitorios colectivos y una vida colectiva de hombres y mujeres; si un hombre y una mujer querían hacer vida en común como pareja, podían hacerlo, viviendo en los dormitorios colectivos, pero también podían solicitar un sitio distinto para ellos; entonces se les entregaba un apartamento para que vivieran juntos, pero la comida, el lavado de ropa y otras de actividades se seguían realizando a nivel del kibutz. Las tareas «domésticas» correspondían a hombres y mujeres que se dedicaban a cocinar, lavar ropa, etc. durante un tiempo, luego les correspondía el trabajo agrícola y otros los remplazaban en esas actividades. Cuando las parejas tenían hijos, estos iban también a los comedores y escuelas colectivos; si los padres querían vivir con sus hijos y criarlos ellos mismos, podían hacerlo; en caso contrario, los entregaban a la comunidad, que tenía guarderías, hospitales, escuelas y otros espacios para ellos. Aunque se reconocía que eran hijos de parejas específicas, no lo eran exclusivamente; más bien eran hijos de la colectividad.

Los kibutz colectivistas se mantuvieron durante algunos años; pero fueron barridos cuando se consolidó el dominio del sionismo norteamericano sobre el estado de Israel, porque tenían un fondo socialista, y el poder fue tomado por los agentes de los grandes capitalistas judíos de los Estados Unidos. Cuando Ben Gurión asumió el poder, hubo una encarnizada lucha interna en todo el país por eliminar o mantener esa experiencia. Fue una lucha muy dura, en la cual hasta las familias se dividieron, porque había en ellas miembros que estaban de acuerdo en mantener el carácter socialista de los kibutz y otros que estaban en contra; se pelearon entre hermanos, entre padres e hijos, entre tíos y sobrinos, etc., etc.

Fue un gran desgarramiento interno y, finalmente, triunfaron aquellos que tenían el apoyo de los Estados Unidos y de Inglaterra, y se eliminó ese foco de socialismo.

En el mundo ha habido otras experiencias, como las comunas hippies durante los años 60, que tienden a la búsqueda de formas de relación más colectivas; pero ninguna de esas experiencias novedosas se ha encaminado a tratar de desarrollar de un modo distinto la familia nuclear. En las comunas populares chinas hubo algunas experiencias semejantes en algunos rasgos a las de Israel, en especial en la socialización de los oficios domésticos de la vida cotidiana, pero los núcleos familiares se mantuvieron.

Los anteriores análisis nos muestran la debilidad de un debate muy peculiar, que plantean algunos antropólogos al considerar que uno de los problemas del marxismo es la aplicación al estudio de las sociedades primitivas de categorías marxistas, que corresponderían únicamente al sistema capitalista, razón por la cual no serían válidas para otras sociedades; y que, por lo tanto, no hay ninguna posibilidad de construir una antropología marxista. En realidad, lo que propone el marxismo es otra cosa: que el examen de las categorías del capitalismo permite entender los fenómenos que existen en las sociedades anteriores a él:

La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono [...] Así es como la economía burguesa nos da la clave de la economía antigua. Pero de ningún modo a la manera de los economistas que borran todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas sociales (Marx, 1971: 47).

Entonces, es claro el método con el que Marx utiliza las categorías del capitalismo con miras a entender la sociedad primitiva. No se trata de ir a buscar en ella el dinero, la mercancía, la plusvalía, etc.; al contrario, comprender las categorías del capitalismo: dinero, plusvalía, capital, las contradicciones entre valor de uso y valor de cambio y entre trabajo abstracto y trabajo concreto y otras, da la clave para entender características de las sociedades antiguas, porque en ellas se encuentra el origen de tales categorías, pese a lo cual únicamente pueden ser comprendidas a cabalidad en la actualidad, cuando han alcanzado su forma más desarrollada, cuando se han convertido plenamente en realidad.

En la época del capitalismo, cuando la mercancía se ha convertido en la forma general que asumen los productos del trabajo humano, podemos comprender lo que encierran los esporádicos actos de trueque que se dan en las sociedades primitivas; y podemos entender también, como dice Marx en relación con el

fetichismo, en qué consisten las religiones primitivas y en qué se diferencian de las modernas, sobre todo del cristianismo.

En ningún caso se trata de transplantar mecánicamente esas categorías generales de una sociedad a otras, sino de mirar qué formas específicas revistieron en esas sociedades para así poder entenderlas, cosa que no era posible en su momento ni en sí mismas, porque apenas estaban iniciando su desarrollo. Si para Marx «la anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono», como ya lo mencioné, los antropólogos biológicos siguen el camino inverso: estudiando los fósiles pretenden entender al hombre de hoy, cuando en realidad podemos entender lo que son los fósiles y lo que significan en la historia de la formación y origen de la humanidad porque conocemos al hombre actual.

ACERCA DEL TRABAJO

Examinaré, ahora, la categoría trabajo, comenzando con una aclaración que hace referencia en forma directa a hechos que forman parte de la vida de las sociedades indígenas. En ellas, es muy frecuente que el trabajo no constituya una actividad de aquellas que solemos llamar materiales; por ejemplo, entre los embera, una parte importante de los procesos que hacen la tierra apta para la vida humana la constituyen las actividades del jaibaná. Cuando un núcleo embera se desprende de su grupo de origen para buscar nuevas tierras, luego de un largo recorrido arriba finalmente a algún sitio que desde nuestro punto de vista consideramos deshabitado; pero, de acuerdo con su propia cosmovisión, no hay ningún lugar que no sea la habitación de alguien –si no viven humanos, sí otros seres–; entonces, el jaibaná debe establecer relaciones de distinta índole con sus dueños para conseguir que permitan, o para obligar a que lo hagan, que los embera puedan asentarse allí para vivir y producir sin ser víctimas de los ataques de esos seres, de enfermedades. Con algunos es posible establecer una negociación y un intercambio, se da y se recibe; con otros es necesario hacer la guerra; todo esto es trabajo que crea las condiciones materiales para el asentamiento, es decir, que hace de ese lugar un territorio embera.

Así lo muestro en mi artículo *Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos* (1993): las orillas de los ríos en el Chocó fueron en un tiempo territorio de los cangrejos; ahora son territorio embera. La historia propia cuenta cómo los embera, a través de una guerra, desalojaron a los cangrejos y ocuparon esos sitios para construir un territorio propio. Se podría creer que llegaron a un espa-

cio virgen, no tocado, pero no es cierto, era el lugar de los cangrejos; el jaibaná tuvo que efectuar un trabajo para que la gente pudiera quedarse ahí y levantar su casa, hacer rocería de maíz, cazar, pescar, recolectar.

El trabajo, como todas las demás categorías, cobra existencia primera como categoría de lo real, es decir, como parte de la realidad material concreta. Como tal, el trabajo es tan antiguo como el ser humano; tanto es así que el marxismo considera que es éste el que da forma a la humanidad a partir de los primates superiores (véase, por ejemplo, Engels, 1966b). Como categoría de pensamiento, sólo llega a existir a partir de un momento histórico determinado, con posterioridad al trabajo mismo y a medida que el hombre va creando y conociendo distintos procesos concretos de trabajo.

Marx explica cómo, en un primer momento de la historia, la categoría trabajo se refiere solamente a trabajos específicos, por ejemplo, al trabajo agrícola o al artesanal, pero no existe todavía la idea del trabajo como categoría abstracta, es decir, aquella que abarca todo tipo de trabajo. Las primeras ideas acerca del trabajo se refieren a sus formas particulares; de ahí que cuando se analizan las lenguas indígenas, aparezca en primera instancia que lo que nosotros llamamos ritual, en ellas se llama trabajo; pero los términos correspondientes no se refieren al trabajo en general sino a algunas formas particulares del mismo. Entre los embera, por ejemplo, la actividad del jaibaná se considera como el verdadero trabajo; otra categoría se refiere a sembrar la tierra, otra a la cacería, etc.; y cada una de ellas tiene un término específico para designarla, en tanto que no hay una palabra que comprenda todos los trabajos; es decir, cuando los embera hablan de trabajo, siempre lo hacen refiriéndose a trabajos particulares; no existe entre ellos la categoría «trabajo» que haga abstracción de sus formas concretas de existencia.

Y Marx explica por qué no la hay ni podría haberla: en este nivel de desarrollo social no existe todavía una amplia variedad de trabajos; las formas que éste asume son pocas, por lo menos si se las compara con lo que ocurre hoy. Además, en virtud de la clase de división natural del trabajo que se da en esas sociedades, una persona no puede potencialmente desempeñar todos los trabajos; algunos corresponden exclusivamente a los hombres adultos, otros, solamente a los jóvenes, los hay que son únicamente para las mujeres ancianas, etc. Esto impide que surja un nivel de conocimiento que permita captar lo común detrás de todos los trabajos particulares y, por tanto, que la categoría trabajo aparezca como trabajo abstracto.

Para que esto último se dé, es preciso que el trabajo como categoría de lo real se haya diversificado ampliamente, como ocurre en la sociedad capitalista, en la

cual se da una infinidad de trabajos específicos; y, además, que se desarrolle una forma de división social del trabajo que permita, al menos en teoría, que una persona pueda desempeñar indistintamente los diversos tipos de actividad productiva. Cuando se presentan estas condiciones históricas, se da la base para que aparezca por primera vez la categoría trabajo como trabajo abstracto.

Y se le denomina así porque recoge el contenido que tienen en común todas las formas particulares y concretas de trabajar: consumo productivo de energía humana; por consiguiente, tal categoría es válida para cualquier tipo de trabajo, y no solamente en nuestra sociedad sino en las anteriores.

Si bien el trabajo como categoría de realidad es tan viejo como el ser humano, la categoría de trabajo que pueda dar cuenta de todas las formas existentes del mismo sólo aparece con el capitalismo. Primero existen los trabajos concretos, luego aparecen conceptos de trabajo referidos a cada forma particular; sólo mucho después aparece la categoría de trabajo como trabajo abstracto, es decir, la categoría de «trabajo en general». Su carácter abstracto viene de que deja de lado, no tiene en cuenta, hace abstracción de las formas concretas en las que se invierte la fuerza humana de trabajo, al mismo tiempo que las contiene todas; es una categoría válida para el obrero industrial que maneja un torno en una fábrica, lo mismo para aquél que cumple con los servicios de aseo en una empresa o arrastra una carretilla para transportar productos, también para el campesino que dobla su espinazo para hacer producir la tierra o para el indio que corre veloz entre la selva para alcanzar su presa; en cada uno de estos casos, como en cualquiera otra de las formas particulares, hay un consumo de energía humana de trabajo, el cual tiene lugar en una forma específica, concreta.

Las categorías de realidad presentan varios niveles de existencia; hay formas simples y formas concretas o, como Marx las llama también, formas desarrolladas. Por ejemplo, en una sociedad que vive de la pesca y de la recolección, el trabajo es una categoría simple; en cambio, en nuestra sociedad el trabajo es una categoría de la realidad muy desarrollada porque reviste una gran variedad de formas concretas. Pero, desde el punto de vista teórico, conceptual, en tanto categoría de pensamiento, la categoría más simple que existe es la de trabajo abstracto; en cambio, la más compleja es la que cobró existencia anterior, tanto que no hay un único concepto que pueda cobijar las múltiples formas que presenta.

Por lo general, el desarrollo de las categorías de pensamiento es inverso al desarrollo de las categorías de realidad; éstas se desarrollan de lo simple a lo complejo, mientras aquéllas van de lo complejo a lo simple. Al contrario de lo que

solemos pensar, en el nivel del pensamiento lo abstracto es lo más simple y lo concreto es lo más complejo, puesto que es la síntesis de múltiples determinaciones simples. Esto representa una gran dificultad para aprehender el método de Marx, puesto que contraría la manera como se piensa y se emplean las distintas categorías en nuestro medio. En las ciencias sociales, pero también en las naturales, en especial en las distintas corrientes positivistas, los métodos se fundamentan en remontarse de lo concreto a lo abstracto; al contrario, el método de Marx se remonta de lo abstracto a lo concreto.

Esta visión choca con el pensamiento de nuestra academia, que no tiene en cuenta que en el sistema de relaciones que se dan entre las categorías de lo real y las de pensamiento, y entre lo simple y lo complejo, por un lado, y lo simple y lo desarrollado, por el otro, opera una lógica dialéctica y no una lógica formal. Marx comienza su estudio del modo de producción capitalista por la mercancía y a partir de ella desarrolla su conocimiento de todo el sistema; mercancía que constituye la forma elemental del capitalismo, al mismo tiempo que lo encierra por completo, lo que permite a Marx tomarla como punto de partida de su análisis (Marx, 1964: 3); cosa que también nos suena extraña, pues estamos acostumbrados a razonar de modo contrario. Para poder penetrar en el pensamiento de Marx, literalmente hay que quebrarse la cabeza, es decir, romper con las formas que nos han moldeado el pensamiento durante toda la vida; y no es fácil.

SOBRE LAS CLASES SOCIALES

Indaguemos ahora, bajo la mismas premisas anteriores, lo que ocurre con el concepto de clase social, que algunos consideran sin vigencia pues postulan que éstas han desaparecido de la realidad social en la posmodernidad.

Marx no fue el descubridor de la existencia de las clases sociales ni el creador de su concepto, aunque es corriente que se le atribuyan ambas cosas. La primera parte de *El capital* (véase Marx, 1945) constituye un análisis crítico de las teorías económicas y sociales de importancia que se habían desarrollado hasta ese momento; uno de sus resultados fue encontrar y retomar la teoría de las clases sociales, sistematizada sobre todo por la economía política. Que esta concepción no es originaria de Marx, lo reconocen tanto él como Engels en diversos textos. Para Marx, la economía política, —a diferencia de la manera como los posmodernistas utilizan ahora este concepto, aplicándolo para todo de manera por completo formalista y, por consiguiente, desvirtuándolo—, es una corriente

de teoría económica acerca del capitalismo, anterior a la suya: El inglés David Ricardo es quien la sistematiza y plantea la existencia de grandes clases sociales.

Tampoco la lucha de clases es descubrimiento de Marx, pues se la encuentra igualmente en la economía política, para no hablar de los teóricos franceses del socialismo, como Proudhon y otros, algunos de los cuales se mencionan y analizan en los textos de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (Marx, 1944-45). Marx no «inventó» —como algunos acostumbran decir— la lucha de clases, porque ésta ya existía en la sociedad desde muchos siglos antes, y ya se la había conceptualizado.

Para Engels, el descubrimiento capital de Marx, como así lo expresa en el *Prólogo a la edición inglesa de 1888 del Manifiesto* (Marx y Engels, 1965: 13-14), consistió en encontrar que la lucha de clases constituye el motor de la historia, que es el eje de la dinámica que subyace y determina toda la historia mundial, y, por consiguiente, que no es accesoria, adjetiva o secundaria. También hacen parte de este descubrimiento encontrar la centralidad del papel del proletariado en el último período de dicha historia y que la lucha de clases que se libra hoy entre proletariado y burguesía no va a dar lugar, como ocurrió en los sistemas socioeconómicos anteriores, a nuevas formas de dominación de clase, sino que culminará con la extinción de las clases y, por consiguiente, de la lucha entre ellas, cosa que no significa el fin de la historia, sino que será otra la contradicción que impulse su dinámica.

En el futuro surgirán nuevas formas de confrontación política entre grupos sociales, distintas de la lucha de clases, que expresarán y llevarán adelante la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que continuará existiendo. En el *Manifiesto* se muestra cómo esa contradicción se manifiesta en el capitalismo en la forma de una lucha entre burguesía y proletariado y en las modalidades específicas que esa lucha adquiere, a diferencia de aquella entre señores y siervos en el feudalismo, o entre amos y esclavos en la sociedad esclavista; pero Marx no adelanta ni podía adelantar nada sobre cuáles serán las futuras formas políticas de expresión que cobrará esa contradicción de la base económica.

En la Unión Soviética se sostuvo, hacia los años 50 del siglo XX, que las clases se habían extinguido y, por consiguiente, también la lucha entre ellas; allí, el Partido Comunista declaró que ya no existían las clases. La continuación de las confrontaciones y de las luchas internas, algunas de ellas muy agudas, se atribuía a dos causas: a las contradicciones que se seguían presentando entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el socialismo; y a la acción intervencionista de la burguesía mundial en contra del socialismo.

El posterior análisis de Mao Tsetung llevó a una conclusión diferente, que tenía en cuenta lo ocurrido en la Unión Soviética y, así mismo, el transcurso de la experiencia de la revolución china. Mao comprendió que durante todo el período histórico del socialismo seguirían existiendo las clases y la lucha de clases, y que el resultado de esas luchas decidiría el camino que iban a seguir los respectivos países; es decir, que si continuaba triunfando el proletariado y manteniendo firmemente en sus manos el poder, se mantendría el camino de construcción del socialismo y posterior paso al comunismo, pero si triunfaba la burguesía, si ésta retomaba el poder, habría una restauración del capitalismo, como efectivamente ocurrió.

Desde el punto de vista marxista, las clases sociales pueden ser caracterizadas como grandes grupos de personas que ocupan el mismo lugar en la producción, aunque es claro que se trata de otra definición propia de los manuales, a los que Borón (1997: 176) se refiere como «esperpénticos manuales de la Academia de Ciencias de la URSS, cuya rigurosa lectura [...] tanto daño hiciera al desarrollo teórico y práctico de las ideas de Marx». Tal caracterización se refiere a la generalidad de lo que define a las clases desde el punto de vista material; es decir, apunta a la determinación objetiva que escinde la sociedad en grandes grupos humanos, grupos que, para serlo, para existir, no necesitan saberse, no precisan de tener una conciencia ni un conocimiento de sí mismos; o sea, son grupos que existen objetivamente.

Haciendo un paréntesis, es oportuno mencionar que Marx no gustaba de los «manuales»; por esta razón, cuando los editores del primer libro de *El capital* (1964) le propusieron que redactara el que habría sido el primer manual del marxismo, un resumen de esa obra dedicado al gran público, se negó; pero sí se preocupó por indicar el orden en que las señoras debían leerlo para su mejor comprensión; así lo hizo en carta a Kugelman, uno de sus relacionados, señalándole que si su esposa quería leer *El capital*, sería mejor que lo hiciera en un orden determinado:

Le ruego que indique usted a su señora esposa que los capítulos de más fácil lectura, para empezar, son los que tratan de la 'jornada de trabajo', de la 'cooperación, división del trabajo y maquinaria', y, finalmente, el que estudia la 'acumulación originaria' (Carta del 30 de noviembre de 1867, 1964: 696).

Para ahondar un poco más en la caracterización de las clases sociales haré referencia a los conceptos de Marx sobre producción y trabajo, que ya he tratado más arriba.

En *El método en la economía política* (1971: 15-37), Marx explica en forma amplia el concepto de producción, que va mucho más allá de lo que los antropólogos suelen entender por ella, pues comprende como una unidad orgánica el conjunto de los aspectos que los escritos antropológicos diferencian y ponen aparte cuando hablan de producción, distribución, cambio y consumo, mostrándolos, por un lado, como diferentes y, por el otro, como sucesivos: primero se produce, luego se distribuye lo que se ha producido, luego se intercambia lo que cada uno ha recibido en la distribución y, por último, cada quien consume lo suyo.

Esta visión es contraria, por antidualéctica, a la de Marx. Lo que éste denomina producción es la unidad compleja de esos cuatro elementos, que se relacionan entre sí dialécticamente, regidos por la producción como eje articulador y determinante; el carácter dialéctico de sus mutuas relaciones implica, al mismo tiempo, que esos elementos, a la par que se diferencian, también se identifican. Incluso, su interrelación llega a ser tan compleja que Marx habla de producción consumidora y de consumo productivo:

Llegamos a la conclusión de que la producción, la distribución, el cambio y el consumo no son idénticos, sino que cada una de estas categorías constituye un elemento de un todo y representa la diversidad en el seno de la unidad... Existe una interacción de todos estos factores; esto es propio de todo conjunto orgánico (Marx, 1971: 37).

Por consiguiente, cuando se dice que una clase social es un gran grupo de personas que se caracterizan por ocupar el mismo lugar en la producción, esta última categoría hace referencia esencialmente a ese conjunto orgánico, pero también a otros elementos, como lo aclaran Marx y Engels en el *Manifiesto*, entre estos se encuentra la propiedad o no propiedad de los medios de producción, porque tales relaciones hacen parte de la distribución; dicho de otra manera, la propiedad no es más que la forma jurídica legal de una determinada distribución de los medios de producción.

Si se analiza el concepto de producción que Marx emplea –en *Formas anteriores a la producción capitalista* (1971: 109-158)– para dar cuenta del curso histórico-social que llevó del comunismo primitivo al capitalismo, es posible darse cuenta que no se trata solamente de la producción en sí misma, sino también de aquellos otros procesos que, como se acaba de ver, hacen parte de la producción. Es claro, entonces, que la definición de la producción como un proceso complejo de producción, distribución, cambio y consumo, a pesar de la oposición de Marx a los manuales, es una definición de manual. Marx mismo se da cuenta de ello y plantea la necesidad de superarla y el modo de hacerlo, pero sin abandonarla; al

contrario, reafirma la utilidad de esta clase de definiciones y, por lo tanto e implícitamente, de los manuales que las contienen.

Así, la definición de clases sociales, tal como la he planteado, tiene una utilidad: permite conocer qué fundamenta, qué caracteriza a todo sistema de clases sociales, permite plantear lo que las clases tienen en común y suministra una definición válida para todas ellas en cualquier tipo de sociedad de clases; pero no nos dice nada de las peculiaridades de ninguna clase en particular en ninguna sociedad dada. Para comprender lo que constituyen las clases sociales en una sociedad históricamente existente, hay que analizar lo específico, lo particular de cada una de ellas.

Por ejemplo, la definición que he dado considera que se trata de grandes grupos de personas que ocupan el mismo lugar en la producción; pero en cada sociedad, los lugares que hacen parte del proceso productivo son diferentes; para cada una, entonces, es necesario examinar la manera en que una forma histórica específica de interrelación entre producción, distribución, cambio y consumo define los lugares que existen en ella; dichos lugares pueden hacer parte del proceso productivo, pero también pueden encontrarse en la distribución, en el cambio, en el consumo. Es posible que en una sociedad determinada no haya cambio o que no lo haya en ciertos sectores de su economía; pero sí en otros, o que no todos los productos sean objetos de cambio; incluso, puede que no haya distribución, como suele ocurrir en algunas sociedades que son básicamente de autosubsistencia, en las cuales realmente sólo se dan producción y consumo en su sentido estricto.

Así mismo, es importante estudiar la manera como se entrecruzan dichos elementos. Los lugares en la producción, en la distribución, en el cambio y en el consumo pueden ser diferentes, o pueden estar ocupados por personas que concurren en los cuatro o en varios de estos aspectos, lo que hace que los espacios, los lugares para ocupar y, por lo tanto, las clases sociales y sus relaciones, sean muy variados. Para una primera aproximación, la categoría general abstracta tiene validez; por ejemplo, es posible caracterizar una sociedad, como hace la antropología, como de cazadores y recolectores; pero si no se analizan las condiciones específicas, las relaciones que los seres humanos establecen entre sí para la realización de esas actividades y para la distribución, cambio y consumo de los productos de ellas, se caería en una generalidad que, si bien evita la necesidad de repetir todas las características de las sociedades de esa naturaleza, no permite comprender nada substancial de la sociedad en cuestión.

Leopoldo Múnera (1999: 262) considera que hay una simplificación cuando Marx y Engels plantean en el *Manifiesto* (1965: 33) que en la sociedad capitalista exis-

ten dos grandes lugares, el de los capitalistas y el de los proletarios; o, si queremos decirlo de otra manera, el de los propietarios de los medios de producción y el de los dueños de la fuerza de trabajo. Pero hay que tener en cuenta que esta característica es la que define esencialmente un tipo de sociedad como fundamentada en el modo de producción capitalista. Marx y Engels no niegan que haya otros lugares, pero estos dos son los fundamentales para definir el carácter de tal sociedad; los demás son secundarios, pero no por principio, pues en ciertas condiciones y momentos pueden llegar a tener una importancia primordial. La investigación de Marx y Engels acerca de la sociedad de su época los lleva a encontrar que estos dos lugares son los que determinan su carácter y cómo, por lo tanto, la suerte del capitalismo está ligada al resultado de la relación de lucha entre capitalistas y proletarios. Estos y su confrontación constituyen los dos grandes campos contrarios que están en la base del modo de producción capitalista, el cual, como analizo más abajo, no existe nunca puro en la realidad histórica de ninguna sociedad; cosa que también ocurre con las clases:

Es en Inglaterra, indiscutiblemente, donde más desarrollada se halla y en forma más clásica la sociedad moderna, en su estructuración económica. Sin embargo, ni aquí se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases (Marx, 1965: 817).

Además, con su desarrollo, el modo de producción capitalista mismo va produciendo históricamente la simplificación que Múnica señala; es decir, que no son Marx y Engels quienes efectúan la simplificación, sino que ésta ocurre en la realidad del capitalismo:

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase (Marx y Engels, 1965: 33).

La manera como estas relaciones de clase se presentan, el modo como estos lugares se relacionan con otros y, por lo tanto, el peso de cada uno con relación a los demás, determinan las particularidades de cada sociedad concreta. Por eso se hizo necesaria la creación del concepto de formación económico social, con el fin de dar cuenta de esa complejidad de lugares y de relaciones entre ellos y, en consecuencia y como resultado, entre los grandes grupos que conforman una sociedad dada; incluso, en otras sociedades pueden existir los mismos lugares, pero no tener el mismo carácter de predominancia o subordinación, lo cual incide substancialmente en el carácter de las mismas.

CLASES Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Todo esto tiene que ver con un debate relativamente reciente acerca del papel que otros grupos sociales, —que aparentemente no son clases—, sus movimientos y sus luchas tienen para la vida social de hoy, pues hay quienes consideran que son estos movimientos sociales los llamados a producir las transformaciones económico-sociales necesarias, cosa posible, según algunos de sus teóricos, porque tales movimientos constituirían un espacio que puede llegar a ser autónomo frente al mercado y frente al estado.

Borón, por ejemplo, reconoce que efectivamente en las últimas décadas se ha producido una complejización de la sociedad y que en la actualidad existen otros sujetos sociales, además de las clases; pero esto no implica que «la estructura profunda de las relaciones sociales de producción sobre las que reposa la sociedad» se haya modificado (Borón, 1997: 179). Igualmente, han ocurrido cambios en las condiciones de existencia y en las características del proletariado, lo mismo que en su papel social en las condiciones históricas del capitalismo; pese a lo cual su accionar ha producido «significativas reformas» en el capitalismo

en una dirección congruente con el afianzamiento de la libertad, la democracia y la igualdad, produciendo estados más democráticos y sociedades un poco menos clasistas (Borón, 1997: 183).

Pero estos cambios no han relevado al proletariado de su papel central como sujeto de la revolución, no han producido su reemplazo por los nuevos actores sociales, como algunos teóricos de hoy, en especial norteamericanos, quieren creer y hacer creer. Su importancia central reside todavía en el papel que desempeña en la producción como irremplazable valorizador del capital, y en el sistema de contradicciones que caracteriza a esta sociedad (Borón 1997: 185). Esto no niega que haya que tener en cuenta las nuevas líneas de conflicto que ha generado el capitalismo en los últimos tiempos, ni que los nuevos actores sociales engendrados por ellas tengan importancia; tampoco implica que el proletariado pueda cumplir su «misión histórica» sin ellos; al contrario, se hace necesario su conocimiento minucioso y un tratamiento acorde para que tales sectores se vinculen a la gran tarea de revolucionar la sociedad.

De todos modos, las revoluciones, como la China, han mostrado que el proletariado no es el único sujeto histórico, aunque hay quienes aseguran, como hacen los trotskistas, que una de las razones de la restauración del capitalismo en China hay que buscarla precisamente en el hecho de que el proletariado no tuvo en ella el papel central que le correspondía desempeñar. Al respecto, cabe recordar

que los chinos no plantean esencialmente el papel de sujeto histórico del proletariado en términos cuantitativos concretos de participación de los obreros, sino en términos de línea ideológica y política. Mao considera que «la línea política lo decide todo», o sea, que para él no es un simple problema de extracción de clase. Entre los dirigentes históricos de la revolución china, fundadores del Partido en los años 20, no había ningún obrero; entre los que vinieron poco después, el único obrero era Liu Shao-chi, precisamente quien durante la revolución cultural fue el prototipo de los seguidores de las ideas burguesas y del camino burgués. Mao, que encarnaba los intereses y la línea del proletariado, era un campesino pequeñoburgués por su extracción de clase.

Cuando Marx habla del proletariado como sujeto histórico, se refiere al sujeto histórico de la revolución proletaria, pero, indudablemente, una vez alcanzado el comunismo y extinguidas las clases, incluyendo al proletariado, es claro que éste no será más el sujeto histórico de la sociedad. Podría decirse que lo serán los trabajadores, pero se volvería a la discusión sobre el carácter eterno de la categoría trabajo; se supone que el comunismo será una sociedad de trabajadores, es decir, que en ella ya no habrá no trabajadores; entonces, el sujeto histórico lo constituiría toda la sociedad y no el proletariado. Tampoco éste fue sujeto histórico en la sociedad primitiva ni en el esclavismo, pues no tenía existencia; comenzó a serlo a partir de un período a finales del feudalismo; por otra parte, Marx explicó que las luchas del proletariado durante el feudalismo siempre sirvieron a la burguesía, que esta clase se apoyó en aquellas para afianzar su dominio sobre el conjunto de la sociedad.

Samir Amin agrega que no está definido que el sujeto histórico en el futuro sea el proletariado, aunque no fundamenta ni explica su aseveración:

Es indudable que la pregunta acerca de quién ha de ser el agente de una visión histórica renovadora permanece abierta. Nada nos dice que deba ser el mismo en toda circunstancia y en toda época (el proletariado, por ejemplo)... (Amin, 1999: 120).

Las luchas de grupos o movimientos sociales, como los de homosexuales, negros, mujeres, etc., cruzan transversalmente las clases sociales (porque hay gays ricos y gays pobres, negros ricos y negros pobres, mujeres ricas y mujeres pobres) y, por consiguiente, sus luchas no son, aparentemente, de clase. Sin embargo, cuando Borón afirma que si los obreros no llevan a cabo la tarea que les corresponde nadie más puede hacerlo, no quiere significar que la importancia de todas esas luchas quede desvirtuada. Lo que hace es reafirmar el papel *centralista* del proletariado. Tales movimientos pueden alcanzar una gran amplitud, llegar a

tener una gran fuerza y lograr muchas reivindicaciones, así los obreros no participan en ellos ni los apoyen; pero, afirma Borón, si los obreros no participan en la revolución para derrocar al capitalismo, no habrá tal revolución, pues los movimientos sociales no pueden derrumbar el sistema capitalista por sí solos, lo cual está determinado por el lugar que ocupan sus miembros en el sistema productivo burgués.

Las demandas y movimientos de grupos no clasistas buscan lograr intereses particulares y van hasta cuando los alcanzan en alguna medida y, en consecuencia, mejoran las condiciones de vida de sus miembros; pero no van más allá, hacia el fondo de la estructura de la sociedad. Por lo general, cuando un movimiento social –como el de los negros, por ejemplo– levanta unas reivindicaciones particulares suyas, no está reivindicando automáticamente un cambio de tipo estructural, sino que busca una reforma del sistema.

Podría pensarse que el feminismo sí tiende a cambiar radicalmente la sociedad en la medida en que quiere transformar la estructura de la familia, considerada por muchos como la célula básica de la vida social; parecería que convertir a la mujer en trabajadora remunerada fuera del hogar, por ejemplo, cambiaría esta célula y por consiguiente se obtendría un cambio esencial; pero realmente no ha sido ni es así. Las mujeres han obtenido algunas conquistas, como el derecho al voto –suponiendo que efectivamente fue un logro de la lucha de las mujeres y no que las clases dominantes descubrieron que era muy importante *dar* el voto a las mujeres como un medio para consolidar su sistema político–; así mismo, han podido acceder en una escala sin precedentes al trabajo remunerado y al estudio; pero, ¿acaso ha cambiado radicalmente el sistema social?

Por supuesto, no se puede negar que ha habido cambios. Borón afirma que es evidente que tales movimientos han jugado un papel y producido modificaciones sociales, y que lo seguirán haciendo. Pero también asegura que nada de eso ha transformado al capitalismo en otro sistema económico-social y que algunos de los cambios, incluso, a veces lo benefician. Así, la mujer fue incorporada masivamente como mano de obra al capitalismo, pero en condiciones de inferioridad salarial frente al hombre, aunque la ley establezca que a igual trabajo igual salario; por consiguiente, al capitalista le resulta conveniente remplazar la mano de obra masculina por mano de obra femenina para aumentar sus ganancias.

Algo parecido sucede con lo que actualmente se acostumbra llamar clase media o clases medias, aunque este concepto no es propiamente de Marx sino de la sociología norteamericana; incluso, durante un cierto período y por algunos auto-

res, fue empleado para tratar de desvirtuar los conceptos y planteamientos de Marx. Como éste se refiere en *El capital* a la burguesía y al proletariado como las clases constitutivas de la sociedad burguesa, los teóricos de las clases medias aseguran que en la sociedad moderna (los Estados Unidos a partir de los años 50), la burguesía y el proletariado ya no conforman el sector mayoritario de la sociedad, sino que ese papel ha pasado a las llamadas clases intermedias. El sociólogo norteamericano Wrigth Mills en su análisis de la clase media, en la discusión de si efectivamente la aparición de ese sector social había hecho anticuada la visión de Marx, lo definió con un concepto también sociológico, pero mucho más cercano al marxismo: proletarios de cuello blanco. Según él y de acuerdo con los criterios de Marx, la clase media es básicamente una forma específica de existencia del proletariado; es decir, se trata de personas desprovistas de los medios de producción y que por lo tanto deben vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir, aunque no estén vinculadas directamente con la producción fabril industrial.

También es cierto que en su análisis de la sociedad capitalista, los autores del *Manifiesto* se refieren a unas clases que no son ni el proletariado ni la burguesía y que llaman clases medias: «pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos» (Marx y Engels, 1965: 42-43); su carácter es el de ser conservadoras, pues no corresponden a la sociedad capitalista, que las condena a desaparecer sumidas en el proletariado, pese a lo cual se empeñan en dar vuelta atrás a la historia para salvarse; por eso, cuando están al borde de su proletarización, puede ocurrir que, al menos parcialmente, se hagan revolucionarias.

Es posible que algunos de estos sectores medios sean equivalentes —en ciertas condiciones, porque de todos modos se trata de dos concepciones del mundo opuestas— a la llamada por la sociología clase media, es decir, a una clase social que Marx piensa como no estable ni permanente, sino que se encuentra como suspendida entre el proletariado y la burguesía, oscilando en su orientación hacia una u otra de estas clases; en ciertos países y en escasas circunstancias, algunos de sus miembros logran integrarse a la burguesía, pero, en la mayoría de países y en circunstancias diferentes, terminan integrándose al proletariado.

Este último es el fenómeno que vemos avanzar hoy en países como Colombia: la descomposición de las clases medias, de esa llamada pequeña burguesía, y su caída repentina y en forma creciente en una condición que ahora no es siquiera la del proletariado, sino en lo que Marx llamó ejército industrial de reserva, es decir, los desempleados; incluso, una buena parte cae hasta engrosar las filas del lumpenproletariado, «ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad» (Marx y Engels, 1965: 46)

Algunos teóricos burgueses asumen que el carácter intermedio de la clase media le da la posibilidad de evitar la confrontación directa entre la burguesía y el proletariado, haciendo de ella una especie de colchón social para mediar en la tensión que existe entre una y otro. Otros, en cambio, la piensan como un sector que sirve como una especie de matriz en donde pueden reclutarse algunos miembros de la «clase alta», es decir, burgueses. Sin embargo, al menos en lo que tiene que ver con Colombia, la realidad actual muestra que el destino de la mayor parte de las clases medias es la proletarización, y que las políticas oficiales conducen inexorablemente en esa dirección.

Así puede verse con algunos ejemplos. El ICFES afirma que en el 2000 se retiraron de las universidades colombianas 85.000 estudiantes por no tener recursos para pagar la matrícula, la casi totalidad de ellos pertenecientes a las clases medias; esto indica que como mínimo unas 80.000 familias de estas clases van en descenso, aunque no hacia su proletarización, puesto que no encuentran trabajo como obreros. Otro tanto ocurre con un número creciente de estudiantes de primaria y secundaria de colegios privados, quienes ante la imposibilidad de pagar sus estudios han comenzado a trasladarse masivamente hacia los establecimientos educativos oficiales, en claro indicativo de la situación socio-económica descendente de sus familias.

La situación puede agudizarse hasta hacerse dramática. Hace algún tiempo, el Acueducto de Bogotá abrió una inscripción de candidatos para trabajar con alcantarillas y aguas negras; prensa y televisión informaron acerca de la enorme cantidad de personas que se presentaron; entre ellas se encontraban muchos profesionales universitarios, que buscaban, con este empleo, una opción de subsistencia que les significaba proletarizarse, integrarse en los sectores más bajos de la clase obrera, en un oficio sin horario fijo, trabajando a la intemperie, a cualquier hora del día o de la noche, en contacto con las aguas negras de la ciudad. Allí estuvieron, haciendo fila para inscribirse, los profesionales de la pequeña burguesía, aquellos que alguna vez creyeron que podrían llegar a ingresar a la burguesía, peleándose por un cargo de obrero del sector inferior, buscando trabajar por el salario mínimo. En la visión de Marx, las clases medias, más bien que ser un colchón, son como el jamón y el queso en un sándwich: están aplastadas por lado y lado.

También se argumenta, a veces, que la lucha de clases ha cedido su importancia en pro de una lucha más amplia, la de los pobres; pero la de pobre no es tampoco una categoría propiamente marxista ni se trata de un concepto nuevo ni de una realidad que no se conociera antes; aunque su empleo presente sí tiene un claro significado político.

Arturo Escobar (1998: 51-56) ha mostrado el papel que tiene el concepto de pobreza en la política desarrollista creada y aplicada por los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial. La invención de los pobres, como él la llama, juega un papel fundamental en los procesos de dominación norteamericana a través del desarrollismo, en especial cuando éste se propone como una estrategia contra la pobreza.

Es decir que, en este contexto, la pobreza es una categoría conceptual. Por supuesto, eso no quiere decir que no haya gente que vive en condiciones económicas muy precarias, pero no es lo mismo llamarlos pobres que explotados; estas caracterizaciones tienen connotaciones absolutamente distintas. No es lo mismo hablar de ricos y pobres, lo cual parecería ser algo natural, que decir que hay explotadores y explotados, lo cual sí indica cuál es la correlación entre estos dos sectores, y también explica por qué hay una coincidencia entre explotación y riqueza y otra entre ser explotados y pobres, con lo cual remite a las causas de la pobreza. Si simplemente se habla de ricos y pobres, hay muchas teorías que afirman que siempre los ha habido y siempre los habrá, o que los pobres son bienaventurados porque serán ricos en el reino de los cielos; hablar de explotados, al contrario, descubre abruptamente este velo de encubrimiento.

La categoría de pobre, además, varía de acuerdo con las conveniencias de los gobiernos y de las organizaciones internacionales, que deciden con qué criterios se define o se mide la pobreza, y elaboran subcategorías como las de pobre absoluto y otras. Así, tienen el poder para aumentar o disminuir a su antojo, en las estadísticas y los programas de «atención», la cantidad de pobres en el mundo.

Estas conceptualizaciones permiten que, sin intentar tocar para nada el sistema de explotación, se hayan elaborado y se continúen elaborando numerosos planes para acabar con la pobreza, como si no fuera uno de los polos de una correlación que implica la riqueza en el otro; ambos sectores no pueden existir el uno sin el otro, sin embargo, toda la teoría moderna de la pobreza y todos los planes de lucha contra ella no intentan para nada tocar la riqueza, pues la piensa como cosas aparte, que nada tienen que ver la una con la otra.

Queda claro, entonces, que ni las denominadas clases medias ni los movimientos sociales ni, menos aún, los pobres, están llamados a ser los sujetos sociales que logren transformar de raíz el capitalismo. En contrapartida, Borón establece también que, en las condiciones actuales, el proletariado no puede cumplir solo su tarea revolucionaria. No se trata, pues, de que se desvirtúen ni se desvaloricen las luchas de otras clases y movimientos sociales distintos del proletariado, pero

sí que hay una jerarquía en el peso que tienen las luchas de cada uno sobre la transformación revolucionaria de la sociedad. Este engrandecimiento del papel social de los movimientos sociales, como expresión de existencia de la heterogeneidad actual, resulta ser, más bien, una estrategia política de los dominadores de hoy. Así lo ha visto Antonio Negri (1999: 190):

El neoliberalismo ha exaltado la multiplicidad de los actores sociales, ha reconducido todo lo social a la pluralidad: es así como el Estado, con todo su poder soberano y en nombre de su preocupación por asegurar el equilibrio general, interviene en cada pequeña lucha, en cada fragmento del movimiento.

En realidad, no se trata de si el proletariado ya no es igual al que existía en la época de Marx, tampoco de si es o no mayoría dentro de la sociedad capitalista, ni de si han surgido nuevos sectores, movimientos o reivindicaciones. El análisis de Marx, que concluye en el carácter objetivamente revolucionario del proletariado en el capitalismo, se ubica en otro nivel, que él mismo llamó base económica. El desarrollo y crecimiento de las fuerzas productivas engendran una contradicción entre éstas y las relaciones de producción. Es así como las fuerzas productivas constituyen el motor, la base material de transformación de la sociedad: en la medida en que avanzan y crecen, se modifican y entran en contradicción con las anteriores relaciones de producción, que comienzan a ser un obstáculo insalvable para continuar ese crecimiento.

Es este desarrollo de las fuerzas productivas dentro del capitalismo el que sienta los fundamentos para la revolución y asigna al proletariado el carácter de ser la única clase verdaderamente revolucionaria dentro de este sistema. Una de las bases esenciales de la mencionada contradicción consiste en que las relaciones de producción dadas constituyen un estrecho marco que obstaculiza el desarrollo de las fuerzas productivas; incluso se ha llegado a plantear que las convierte en su contrario, en fuerzas de destrucción. No hay un desarrollo autónomo de las fuerzas productivas; al contrario, éstas se desarrollan en unas condiciones determinadas. Entender esto de modo erróneo es la base de la utopía de muchos posmodernos, que piensan que con la llegada de los computadores y la era de la informática, con el acelerado avance tecnológico y de los instrumentos de producción, las fuerzas productivas están independizándose del ser humano y desarrollándose en forma autónoma, por lo cual el hombre va quedando reducido a un papel por completo secundario.

Al contrario, Mao Tsetung afirma que las masas populares constituyen el motor de la historia, puesto que son el componente esencial de las fuerzas productivas sociales, son la principal fuerza productiva, y no las máquinas o la tecnología. Si

ésta es la visión de Mao Tsetung, no es la misma que estuvo vigente en la dirección de la Unión Soviética durante sus 70 años de existencia, como veré más adelante.

La idea de que en la actualidad los sujetos de la historia no son las clases sociales sino los movimientos sociales, que ellos van a llevar a cabo los cambios radicales de la sociedad, es una concepción revisionista. En cambio, no lo es aquella que plantea que además de las clases y la lucha de clases, los movimientos sociales tienen también un papel en la realización de dichos cambios, pero un papel subordinado a la lucha de clases y de menor importancia que ésta. Es cierto que en las últimas décadas han surgido movimientos que Marx no conoció, de carácter muy distinto y muy variados, y que no todos pueden ponerse en el mismo plano; por ejemplo, existen el movimiento indígena, el femenino, el gay y muchos otros que no se daban en la época de Marx; y es necesario tener una posición frente a ellos; hay que explicarlos, pensarlos y ubicar su incidencia social. Sería profundamente erróneo creer que como Marx no los tiene en cuenta no hay que considerarlos ni tienen ninguna importancia social; menos aún se pueden negar su existencia y su peso. Necesariamente hay que analizarlos; pero esto puede hacerse manteniéndose en la línea de Marx, que sostiene que mientras haya clases sociales, la historia será construida con sus luchas, en contraposición con quienes aseguran que esta época ya no corresponde a la lucha de clases sino a la de los movimientos sociales, y que, como estos contribuyen a democratizar la sociedad con su acción, la revolución ya no es necesaria y los cambios pueden conseguirse con meras reformas al sistema actual.

Además, es preciso analizar, para el caso de los movimientos sociales, en qué contexto se presentan. Por ejemplo, la lucha de los negros tiene una connotación diferente en unos lugares que en otros. No tiene el mismo carácter la lucha de los negros norteamericanos en Estados Unidos que la de los inmigrantes negros africanos en Europa; no son equivalentes; ni siquiera tienen las mismas reivindicaciones, pese a que son negros, porque no es el color lo que está en la base de su reivindicación, sino las consecuencias sociales que se derivan de éste en cada época y en cada país.

Por último, surgen algunos interrogantes de importancia y que dejo apenas planteados: 1) ¿qué sucede con el estado en las diferentes sociedades y cómo podrían ser las cosas si éste no estuviera presente?; o sea, ¿pueden existir lugares y momentos donde los trabajadores se organicen directamente para conseguir sus intereses y administrar la sociedad?; 2) aunque Marx plantea que el sujeto histórico está constituido por las clases sociales, que son ellas quienes hacen la histo-

ria, los revolucionarios marxistas plantean la necesidad de que las clases populares, en especial el proletariado, se organicen en partido para que puedan cumplir su papel; es la teoría del partido comunista; ¿esto es universalmente válido?; y 3) ¿basta con ocupar la dirección de un estado para poder eliminar el capitalismo, o para conseguirlo es necesaria una lucha revolucionaria prolongada durante la cual ese proceso se vaya dando?

En cuanto a los campesinos, Marx y Engels, en especial en el *Manifiesto*, los consideran una clase conservadora y reaccionaria. De acuerdo con ellos, las condiciones de la vida rural determinan el idiotismo de la vida campesina (Marx y Engels, 1965: 38), entre otras cosas a causa de su aislamiento y de la visión que se deriva de éste y que no alcanza más allá de su parcela, o de la hacienda cuando se trata de un aparcerero, un arrendatario o un siervo. Ese aislamiento no solamente señala las condiciones de individualismo en las que se realiza la producción en el campo, que es sobre todo pequeña producción, sino también las grandes distancias entre una vivienda y otra, la carencia de posibilidades de educación, la dificultad de acceder a la ciencia y al conocimiento del mundo y otras peculiaridades. Su carácter políticamente conservador y reaccionario proviene del hecho de ser una clase que pertenece a modos de producción anteriores y cuyas reivindicaciones, por lo tanto, buscan echar la sociedad hacia atrás. Pese a ello, en algunos textos como *La Guerra Civil en Francia* (1978c), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1978b) y *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1966a: 104-228), Marx muestra que en determinadas condiciones el campesinado puede desempeñar un papel en las revoluciones, aunque no puede aspirar a dirigir las con sus intereses y su política, puesto que estos no apuntan hacia adelante sino hacia el pasado.

Esta concepción marxista acerca del campesinado se modificó profundamente a mediados del siglo XX, sobre todo con la experiencia de la Revolución China y de otras revoluciones asiáticas, que tuvieron lugar en países esencialmente campesinos. Borón menciona, sin desarrollarlo, el aporte de Mao Tsetung:

que reformula teórica y prácticamente el papel de la alianza obrero-campesina en la revolución socialista y en la lucha antiimperialista (Borón, 1997: 172).

Sin los obreros no es posible hacer la revolución, dice Borón, pero los obreros solos, en las condiciones actuales, tampoco pueden llevarla a cabo; así lo habían previsto ya Marx y Engels en el *Manifiesto*.

En lo que tiene que ver con clases sociales, es bueno mencionar el concepto de clases subalternas que, para referirse a las clases dominadas ha desarrollado la antropología, idea que señala los sectores sociales subalternos o dominados dentro

de una estructura de clases. El italiano Lombardi Satriani (1978), por ejemplo, realiza diversos trabajos utilizando en ellos los conceptos de «culturas subalternas» o de «culturas de las clases subalternas».

En resumen, nada de lo que ha ocurrido en los recientes desarrollos del capitalismo autoriza para considerar que se ha modificado el papel del proletariado como única clase capaz de sepultar a la sociedad burguesa, tal como lo ha mostrado el marxismo desde sus comienzos.

LA SOCIEDAD CIVIL

Otros han teorizado la existencia de nuevos grupos y de sus formas de organización en la sociedad actual con el concepto de sociedad civil, la cual estaría por fuera de la oposición estado-clases sociales, entendido el primero como una organización en sí misma, con sus propios intereses autónomos y, en consecuencia y a diferencia de como lo piensa el marxismo, sin relación con las clases dominantes; y entendidas las segundas como aquellos sectores sociales que se han organizado para enfrentar al estado (en Colombia, por ejemplo, paramilitares y guerrilleros).

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx ofrece una visión muy clara de la sociedad civil como categoría que corresponde al materialismo antiguo. Ésta constituye la manera como aparece la sociedad burguesa; por lo tanto, cuando los problemas se plantean en términos de sociedad civil o cuando los sociólogos y otros científicos sociales la ubican como su objeto de conocimiento, están definiéndose como empiristas que sólo aspiran a conocer esa apariencia, lo externo de esta sociedad, pero no su esencia profunda.

El concepto de sociedad civil también está caracterizado por Marx como la visión de la sociedad en términos de una sumatoria de individuos, cada uno concibiéndose a sí mismo y a su vida entera a través de sus intereses personales –básica, pero no exclusivamente económicos– y a los demás únicamente como medios que puede usar para conseguir sus propios fines. La sociedad civil es también la «forma suciamente judaica de manifestarse» (Marx, 1966d: 404) la sociedad burguesa, es decir, se trata de concebir toda la vida social en términos puramente utilitarios. Esto es, efectivamente, lo que la economía moderna llama la libre competencia, en la que todos compiten por lograr sus propósitos y cada quien persigue sólo su interés personal, aun a costa del de los demás. Por la misma época, Darwin había llamado a esto «lucha por la vida», y afirmado su aplicabilidad a la vida social.

En Colombia se ha venido dando un nuevo manejo del concepto de sociedad civil, fundamentalmente por parte del gobierno en sus relaciones con la guerrilla, pero también por ésta, en especial el Ejército de Liberación Nacional. Se dice que en la confrontación entre el gobierno y sus enemigos o contrarios, en este caso las guerrillas, hay un sector intermedio, la sociedad civil, la gente común que no interviene en el conflicto, pues no es el suyo; esta población no sería otra cosa que la víctima de ambos bandos, pero cuya neutralidad le permitiría servir como intermediaria para alcanzar un acuerdo entre los combatientes. Es notorio, sin embargo, que el núcleo de lo que se llama sociedad civil, como se ha visto en los intentos del ELN de apoyarse en ella para la convocatoria de una nueva constituyente, y en la llamada Comisión Nacional de Conciliación, lo conforman los grandes gremios de la producción, como la ANDI, FENALCO, FEDEGAN, SAC, y otros gremios, como los sindicatos; en realidad, la gente común y corriente no está ahí, aunque se parte del supuesto de que los gremios la representan. Entonces, en el fondo, lo que se hace es reintroducir, por la puerta de atrás y con exactitud, el mismo sistema representativo que caracteriza al sistema político vigente, con la diferencia de que los representantes son autonombrados o designados por las partes en conflicto. Se quiere hacer creer que la sociedad civil está participando en forma directa y no a través de los partidos políticos, de las organizaciones políticas, de las guerrillas, del gobierno; pero no es así, aparece «representada» a través de los dirigentes de los gremios, que están conformados por miembros de las clases fundamentales de la sociedad: capitalistas, terratenientes, trabajadores sindicalizados.

Es claro que estos gremios y sus intereses se fundamentan en la posición que ocupan sus miembros en el proceso de producción. La Sociedad Colombiana de Agricultores (SAC) no es de los agricultores en general, es la sociedad colombiana de los ricos del campo, de los capitalistas del campo, de los terratenientes del campo, pero en ella no están los campesinos pobres ni los campesinos medios. En la sociedad de ganaderos sucede la misma cosa: no hace parte de ella el que tiene dos o tres vacas en el cuarto de hectárea de tierra que posee, mucho menos el dueño de una res que tiene que llevar a comer amarrada a la orilla de la carretera; al contrario, sus miembros son los grandes ganaderos. Los dirigentes de los sindicatos, aun suponiendo que representen a los 700.000 obreros sindicalizados del país —aunque la prensa dice que los obreros sindicalizados son solamente 380.000 de una fuerza de trabajo de varios millones—, no son actualmente trabajadores ni la mayor parte de ellos lo ha sido desde hace muchos años.

En consecuencia, el que los gremios se conformen de acuerdo con el lugar de sus miembros en la producción, indica que los intereses que defienden tienen una base substancialmente económica y, por lo tanto, intereses de clase, es decir, políticos, aunque no se manifiesten como tales. Aparecen como sociedad civil indiferenciada, *al margen* de las clases, como si fueran el conjunto sociedad; pero, aunque ello busca ocultar la realidad de los intereses de clase que cada gremio persigue, cuando intervienen, cuando plantean sus puntos de vista, cuando hacen sus propuestas, es posible darse cuenta de qué se trata.

Entonces, el concepto de sociedad civil cumple su papel, que el análisis de Marx ha develado: ocultar la realidad social tal como es y mostrar solamente su fachada; parecería darse una participación del conjunto de la sociedad, pero ocurre lo contrario. Algo parecido, aunque allí no se hable de gremios, es la participación acordada para el pueblo, para la llamada sociedad civil, en las pasadas negociaciones con las FARC. Cualquiera persona o grupo podía enviar sus propuestas o llevarlas directamente a la zona de distensión, pero no tenía siquiera derecho a sustentarlas ni a que fueran discutidas; guerrilla y gobierno recogían todo y eran ellos quienes lo manejaban a su voluntad.

SOBRE LA DEMOCRACIA

Con todo este manejo ideológico-político cobran fuerza otras formas de expresión y existencia de elementos asociados a las clases sociales y a la dominación de unas sobre otras. Así sucede con la llamada democracia participativa, que habría venido a remplazar a la anterior democracia representativa, como lo estableció la Constitución del 91, participación que declaradamente debería darse a través de la sociedad civil.

De todas maneras, este proceso y los intentos por maquillar la realidad de la dominación de clase y de la lucha entre ellas implican un triple reconocimiento: 1) que el gobierno colombiano no representa al conjunto de la sociedad o, por lo menos, que nadie se siente representado en el gobierno, excepto los miembros de las clases dominantes; 2) que tampoco las guerrillas representan al conjunto de la sociedad; 3) que el sistema político partidista que existe en el país no engloba a la enorme mayoría de la población.

La concepción del marxismo acerca de la democracia es diferente a la que se pregona y domina en esta sociedad; dicho de otra manera, la democracia no es sólo lo que la burguesía denomina de esta manera: la democracia representativa, que se basa en un sistema electoral, con un estado compuesto por tres pode-

res separados, el ejecutivo, el legislativo y el judicial; tampoco es el derecho al voto ni se trata de la participación; ésta es tan sólo una forma de democracia; aunque la burguesía quiere hacerla pasar como LA DEMOCRACIA, la única, la eterna, se trata solamente de la democracia del sistema burgués.

Lewis Henry Morgan estudia las formas de democracia que se dieron en Grecia y en Roma y las que estaban en vigencia a comienzos del siglo XVIII en la sociedad iroquesa de la región de los Grandes Lagos, en lo que hoy es frontera entre Estados Unidos y Canadá. Llama a esta última una democracia de las gentes –plural de gens–, es decir, de lo que en antropología se llama clanes. El concepto de democracia, como categoría de pensamiento, surge únicamente en las sociedades de clase, como lo muestra Morgan y como lo han mostrado los historiadores.

Con la Segunda Guerra Mundial, en varios países socialistas de Europa se establecen regímenes políticos que se caracterizan como democracias populares; esta forma de democracia se extiende luego a países asiáticos con revoluciones triunfantes: la República Popular China, la República Popular de Vietnam, la de Corea y otros. Se constituyen de esta manera formas de democracia distintas de las burguesas y que, como es de suponer, la propia burguesía no considera democráticas. Marx aclara, con motivo de la Comuna de París, que se trata un poder dictatorial del proletariado y otras clases populares sobre las antiguas clases dominantes y, por tanto, que no es democracia para todos.

Más adelante, plantea Marx, una vez eliminadas las clases, podrá haber realmente una democracia plena, en el sentido de que lo sea para el conjunto de los miembros de la sociedad; esto implicaría la eliminación de la burguesía y, por lo tanto, la autoeliminación del proletariado, puesto que estas dos clases no pueden existir la una sin la otra. No puede haber un sistema capitalista sin burguesía y mucho menos sin proletariado, porque estas clases se presuponen; son una unidad de contrarios. Tampoco en el comunismo puede existir sólo una de ellas.

Miremos el caso de Chile. Allí, el gobierno de la Unidad Popular y el movimiento mismo no estaban preparados para contrarrestar el golpe de estado porque no «sabían» que iba a haber una confrontación armada radical; aceptaron la idea de la democracia y que ésta era realmente válida, que la burguesía chilena era democrática y que, como la Unidad Popular había ganado el poder en unas elecciones democráticas, podía reorganizar la sociedad de acuerdo con su programa, tal como lo hace todo el que alcanza el gobierno a través de una votación. Pero, el análisis verdaderamente marxista de la situación hacía evidente que tarde o temprano se iba a llegar a una confrontación decisiva, cosa que la Unidad

Popular no aceptó; de lo contrario, si ésta hubiera previsto un choque como el que se presentó, que el ejército iba a dar un golpe para derribar a Allende, es probable que no hubiera confiado en las fuerzas armadas y tal vez hubiera accedido a la solicitud del pueblo para que le dieran armas; es decir, se hubiera preparado para la confrontación; pero no fue así y hasta el final siguió confiando en la democracia. Por ese motivo, en Chile no fracasó el socialismo, sino la democracia.

Esta es la naturaleza de la clase de democracia en la que confiaba la Unidad Popular. Mirando los acontecimientos en perspectiva, muchos marxistas estaban convencidos de lo inevitable de la confrontación, pero no la Unidad Popular, pese a que el marxismo, como lo plantean Marx y Engels, ha establecido que las clases dominantes no entregan el poder voluntariamente, sino por la fuerza. La Unidad Popular creyó que lo iban a entregar a través de elecciones democráticas, pero los demás revolucionarios sabían que a medida que se avanzara en el proyecto de construir una sociedad nueva (en los términos de Allende), las clases dominantes y el imperialismo utilizarían la violencia para impedirlo.

Lo que ocurrió fue la mejor demostración de que la democracia burguesa no es democrática; que lo es solamente cuando puede ponerse al servicio de las clases dominantes; si el pueblo pretende usarla para construir su propia sociedad, la burguesía no vacilará en arrasarla con tal de evitarlo.

Al respecto, habría que preguntarse qué se proponen las guerrillas en Colombia actualmente: ¿tomar el gobierno?, ¿tomar el estado?, porque el estado nacional ya no decide ni regula todo como antes. Marx establece que una de las tendencias peculiares del sistema capitalista, a diferencia de los sistemas anteriores, consiste en que todo el proceso de coacción y de manejo de la sociedad se hace directamente económico. El paso del feudalismo al capitalismo hace innecesario y desueto el control y manejo de la sociedad a través de la religión y de la iglesia; durante la época de transición, con el surgimiento, predominio y desarrollo de un nuevo modo de producción, el papel del estado se hace fundamental y lo sigue siendo durante varios siglos a causa de las necesidades que se derivan del avance capitalista; pero el desarrollo de este modo de producción crea y fortalece la tendencia a que la coacción no sea ejercida directamente por el estado, es decir, que sea una coacción política, sino a que se convierta cada vez más en una coacción directamente económica; es lo que viene ocurriendo con el poder de entidades como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que dictan las políticas —y no sólo económicas— de cada vez más países en todo el globo, aunque esto no quiere decir que el estado haya desaparecido o vaya a desaparecer pronto, pero sí que su papel no es ya exactamente el mismo de antes.

En Colombia, el neoliberalismo rompe con la confrontación que se desarrolla, durante el siglo XIX y buena parte del XX, entre liberalismo y conservatismo como paradigmas económicos, sistemas de pensamiento que sientan las bases para la diferenciación entre liberales y conservadores en tanto partidos políticos. La creación del Frente Nacional consagra el final de esa oposición, que ya no tiene un substrato en la base económica que rige en el país y en el mundo. Es inusitado el hecho de que un gobierno conservador, como el de Pastrana, continúe las políticas de los dos gobiernos liberales anteriores. Lo que solía suceder era que un nuevo gobierno cambiaba toda la política del anterior; si era un gobierno liberal, tenía una concepción liberal del estado, de la economía, etc.; si era conservador, tenía una posición conservadora al respecto. Los gobiernos recientes tienen todos, en lo esencial, la misma concepción o, mejor dicho, aplican una misma política de origen externo, pues las políticas neoliberales no han surgido ni se han desarrollado en nuestro país, sino que son impuesta desde afuera, en forma cada vez más directa; el gobierno solamente es su ejecutor.

Habría que plantear y replantear este problema en la concepción marxista, pues ésta ha apuntado fundamentalmente a la toma del poder estatal como instrumento esencial para cambiar el conjunto de las relaciones sociales. Volvamos al caso de Chile, por ejemplo, donde la izquierda socialista llegó a ocupar una parte del gobierno. Los estados burgueses se caracterizan por lo que se llama la separación de poderes de los tres componentes del estado: ejecutivo, legislativo y judicial. En Chile, Allende accedió al poder ejecutivo, pero el legislativo y el judicial continuaron en manos de quien los había detentado siempre: la burguesía. Una gran empresa económica norteamericana organizó y financió, junto con la CIA, el derrocamiento de Allende y el establecimiento del gobierno de Pinochet.

Se trató, entonces, del enfrentamiento entre un gobierno y una empresa económica; no fue un choque de la Unidad Popular con otro gobierno, tampoco con otros partidos políticos, aunque estos también tuvieron su papel. Se conoce que el triunfo fue para la empresa económica, a cuyo lado intervinieron sectores del poder legislativo, del judicial, otros partidos políticos, etc., y no para el gobierno de Chile. Fue peculiar de este proceso que la empresa actuara en forma directa, pues las empresas económicas han intervenido siempre en diversos países para defender sus propios intereses, pero lo han hecho a través de sus respectivos gobiernos, es decir, a través de los aparatos de estado, y no directamente.

En la actualidad, sin embargo, es usual que las empresas intervengan cada vez más directamente; incluso los gobiernos se han ido desdoblado con la creación de entidades aparentemente no gubernamentales, pero que cumplen funciones

de gobierno: las ONG. En Colombia, por ejemplo, durante el gobierno de Gaviria se aprobó una ley que permite que las instituciones del estado contraten con ONG o con empresas privadas el desempeño de algunas de las funciones que les corresponden.

SOCIALISMO Y LUCHA DE CLASES

El marxismo es esencialmente una teoría de las contradicciones y considera que éstas son el motor de la dinámica histórica. No concibe que se presente un desarrollo en forma lineal; la visión de que la historia marcha siempre hacia adelante en una dirección fija es del evolucionismo unilineal y no del marxismo; al contrario, éste plantea —como Mao Tsetung lo dijo repetidamente y en forma explícita— que la historia marcha en zigzag, con avances y retrocesos. Esto es aplicable, también, a la lucha de clases y, en especial y en nuestra época, a la lucha entre proletariado y burguesía. De este modo, luego de 20 años del triunfo de la revolución en China y de décadas de revoluciones en todo el mundo, Mao encontró que aún no se había resuelto el problema de quién vencería a quién, si el proletariado o la burguesía, si el socialismo o el capitalismo, y que este problema no había alcanzado solución ni siquiera en los países socialistas; eso significaba que en determinados períodos y condiciones la burguesía podría tomar de nuevo el poder, como finalmente sucedió.

En la Unión Soviética de los años 50 y 60 del siglo pasado se creyó que el problema estaba resuelto y que el socialismo era irreversible; en general, de la misma manera se pensó en China hasta el año 65. Cuando se descubrió que no era así, se quiso cerrar el paso a la restauración de la burguesía en el poder y se lanzó la revolución cultural proletaria con ese propósito, pero no fue suficiente. Ahora, los capitalistas están convencidos que esa lucha está resuelta a su favor en forma definitiva y que el capitalismo se ha convertido en un sistema inamovible y eterno, que se ha llegado al fin de la historia; pero están equivocados; se trata solamente de otra etapa en el desarrollo de dicha contradicción y, mientras ésta perdure, uno u otro de sus términos antagónicos puede predominar en determinadas circunstancias. La situación que se vive en la actualidad representa sólo el predominio de la burguesía durante una época dada, época que inevitablemente tendrá su término para abrir el camino a una nueva etapa de revoluciones triunfantes.

Cuando se revisa la historia, es posible darse cuenta que durante la larga lucha de la burguesía y el capitalismo contra el feudalismo por convertirse en las fuer-

zas predominantes, se dieron también períodos de avance y retroceso y que el acceso de la burguesía al poder no fue un proceso linealmente ascendente. Las primeras revoluciones burguesas en Francia, en Alemania, en Inglaterra, cayeron derrotadas. En un primer momento lograron derrocar las fuerzas feudales, cuya forma política generalizada la constituían las monarquías, pero luego vinieron períodos de restauración de las clases feudales en el poder; incluso, se volvió también a las monarquías, pese a que durante un tiempo se habían establecido repúblicas. A través de estas idas y venidas, la burguesía terminó por consolidar su sistema económico-social y se implantaron finalmente las formas de poder político burgués, como la república o la monarquía parlamentaria.

En la actualidad, la contradicción entre las fuerzas feudales y la burguesía está resuelta a favor de la burguesía en los países capitalistas más desarrollados, pero la pugna duró casi 400 años, pues los primeros levantamientos burgueses en Europa ocurrieron en los siglos XII a XIV.

En España, por ejemplo, ya había asomos de desarrollo capitalista en las regiones que estaban bajo control de los moros y en algunas pocas en la España cristiana; por eso, la Reconquista fue una regresión a la feudalidad, puesto que el eje del desarrollo moderno estaba en las zonas árabes; cuando los reyes católicos los derrotaron y derribaron el poder de los califas en Granada, en Sevilla y en todo el sur de España, sobrevino una regresión hacia la feudalidad desde formas sociales, económicas y políticas relativamente modernas y avanzadas, muchas de ellas capitalistas. La Reconquista fue la base que convirtió a España en el país más atrasado de Europa y contribuyó a que, luego de ser el mayor imperio del mundo, cayera derrotado por Inglaterra y llegara, con el tiempo, a las condiciones en que se encuentra hoy, cuando, excepto algunos de aquellos que fueron socialistas, es uno de los países más atrasados de la comunidad europea.

Así como Marx consideraba que el desarrollo capitalista en la India era resultado de un proceso de conquista y colonización inglesa, así sucedía en España como resultado de la ocupación árabe. El retorno de la feudalidad al poder marcó a España y le impidió colocarse a la cabeza del desarrollo económico en el mundo con base en la gigantesca cantidad de riquezas que extrajo de América, pues eliminó las condiciones económicas, políticas y sociales para que eso ocurriera. En ello incidió también la derrota de los judíos, que estaban transitando del atesoramiento a la conversión de sus tesoros en capital, que estaban transformando el capital usurario en capital comercial, primero, y en capital mercantil, luego, para avanzar hacia el capital industrial. Moros y judíos fueron barridos del poder y se abatieron las bases materiales que hubieran permitido que las

riquezas saqueadas en América se hubieran transformado en capital en España. Al contrario, este país se convirtió en un puente por donde esas riquezas fluyeron hacia Inglaterra, los Países Bajos y otros países de Europa, que de esta manera recibieron un gran impulso con base en la conquista y la colonización de América y con el establecimiento de rutas permanentes de comercio con Asia, como lo analiza Marx en *El capital* (1964: 638). España realizó todo esto, pero no pudo beneficiarse porque el feudalismo no lo hacía posible; entonces, la riqueza circuló por España y fue a dar a los países donde la revolución burguesa se había consolidado, al menos parcialmente; de esta manera, las riquezas arrebatadas a España por los piratas y las guerras, pero también a través del comercio, contribuyeron al amplio desarrollo del capitalismo, sobre todo en Inglaterra y en los Países Bajos.

Hay, pues, un ascender y caer de las clases al vaivén de cuál tiene más peso en la contradicción en un momento dado. Mao explica que el hecho de que haya contradicciones no es una cosa mala sino una cosa buena, porque éstas son el motor del desarrollo, del cambio, de la transformación.

Mirando los resultados de las luchas de clases que se dieron durante el siglo XX, es posible apreciar una gran disparidad entre lo que quería alcanzar el proletariado y lo que consiguió, por causas que siguen siendo objeto de debate. Quizás algún día se termine por concluir que Marx tenía razón, que no estaban dadas las condiciones para que países atrasados, con un bajo desarrollo de las fuerzas productivas, construyeran el socialismo en forma aislada.

LA TEORÍA DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS

A partir del 1965, los chinos desarrollan una aguda crítica de la llamada «teoría de las fuerzas productivas», que se había sostenido en la Unión Soviética, pero cuyas raíces no estaban en ese país, sino que habría que hacerlas remontar a Marx y Engels. El *Manifiesto* mismo es una apología del desarrollo de las fuerzas productivas realizado por la burguesía, de lo que ésta logró conseguir en la transformación de las fuerzas materiales de la sociedad. Por esto, Marx «admiraba» a la burguesía, hasta el punto de mostrar el «lado revolucionario» del colonialismo inglés y de las atrocidades que cometía en la India, porque con ello estaba rompiendo la inmovilidad del modo de producción asiático y poniendo a la India en el camino del progreso, pues creía en este y tenía una concepción muy occidental al respecto; de ahí que la base inicial de la teoría de las fuerzas productivas se encuentre en su obra y no en la Unión Soviética, aunque allí se desarrolló y se convirtió en política de estado.

Sin embargo, es posible ver las cosas más de cerca. Las fuerzas productivas están constituidas por dos aspectos: los medios de producción y la fuerza de trabajo aunque se trate aquí, una vez más, de una definición de manual. (Al respecto, ya he establecido más arriba la importancia de estos manuales, pero que no hay que quedarse en ellos; son vehículos para divulgar, para generalizar, para tener una primera base; pero sobre esa base hay que estudiar las obras clásicas, los textos completos, no los esquemas ni las simplificaciones; el problema no está en los manuales sino en cómo se usan; tienen gran utilidad en un primer proceso de comprensión, porque pueden suministrar una base para entender con mucha más claridad una vez se aborden los textos clásicos de Marx, Engels y otros marxistas).

Según se plantea en el *Manifiesto* y en la práctica en la Unión Soviética, la teoría de las fuerzas productivas enfatiza en forma exagerada el papel de los medios de producción, la ciencia, la tecnología y la maquinaria. Así se hizo en la Unión Soviética y también en China hasta 1965, pero sobre todo hasta 1958, en el momento en que se planteó el Gran Salto Adelante. La política china de los primeros años que siguen a la fundación de la República Popular se propone la modernización del país, lo que se entiende esencialmente como desarrollar las fuerzas productivas. Esta política de modernización y en el mismo sentido es la que sigue el gobierno chino de hoy, en especial cuando prioriza la importación de capital, tecnología y maquinaria.

A partir del año 58, pero sobre todo durante la Revolución Cultural Proletaria Mao plantea una nueva concepción del problema de las fuerzas productivas con una frase muy sencilla: «lo importante es el hombre y no las cosas»; la cual, para el caso de las fuerzas productivas, significa que lo importante es la fuerza de trabajo y no los medios de producción. Esto no quiere decir que estos no tengan ninguna importancia, pero sí que no son lo fundamental ni lo que determina el desarrollo de las fuerzas productivas. En China, entonces, a diferencia de lo que se dio en la Unión Soviética y de lo que creía Marx, se concibe que lo fundamental para el desarrollo de las fuerzas productivas está en el desarrollo de la fuerza de trabajo; desarrollo que, a su vez, no se plantea como crecimiento cuantitativo, como crecimiento numérico del proletariado, aunque esto es importante, tampoco como aumento en la capacidad tecnológica de los obreros, aunque también tiene importancia, sino como apropiación de una ideología y una política revolucionarias por parte de estos.

Para Mao, el criterio para el desarrollo de la fuerza de trabajo es el de ser rojo o experto, o sea que hay que tener ideas revolucionarias, pero también ser un

persona capacitada. Éste constituye uno de los objetivos de la Revolución Cultural para posibilitar, no la construcción del comunismo en un sólo país, pero sí avanzar en el proceso socialista. Ello implica una adecuación de las concepciones del marxismo a las condiciones de China; algunos occidentales han hablado de «chinización del marxismo» para referirse a este hecho.

Mientras exista, el capitalismo continuará reproduciendo la contradicción fundamental entre el carácter social de las fuerzas productivas y el carácter privado de la propiedad, es decir, de las relaciones de producción, de la forma de apropiación de esas fuerzas productivas. Esta contradicción tampoco desaparece en el socialismo, puesto que en él continúan existiendo relaciones capitalistas. Por ejemplo, además de la propiedad colectiva estatal, se dan formas de propiedad privada, algunas de carácter individual, otras colectivas; una cooperativa es propiedad privada, no es propiedad de todo el pueblo, como se dice de la propiedad del estado socialista; es propiedad privada, pero colectiva; es de un grupo, pero no de quienes no hacen parte de él. (En nuestra sociedad, que no tiene ninguna pretensión de ser socialista, existen cooperativas y aun formas de propiedad más amplias, como ocurre con las sociedades anónimas, que son sociedades por acciones y tienen miles de accionistas y, por tanto, representan formas de propiedad privada colectiva). En el socialismo, estas formas de propiedad privada, así estén bajo control de los revolucionarios, siguen originando elementos del capitalismo y una tendencia hacia la restauración del mismo; dicho de otra manera, se trata realmente de relaciones capitalistas que, si se dejan desarrollar y crecer, pueden llegar a convertirse de nuevo en las relaciones predominantes.

Además de esta contradicción fundamental, se dan otras, algunas de las cuales ya he mencionado, que corresponden a las sociedades de clases y han alcanzado un desarrollo muy grande dentro del capitalismo; por ejemplo, la contradicción entre la ciudad y el campo, que tampoco desaparece con el socialismo, aunque éste la combate y busca solucionarla de muy diversas maneras.

China ensayó algunas respuestas novedosas, como las comunas populares, que comienzan a crearse durante el Gran Salto Adelante, a partir de 1958; uno de sus propósitos fue llevar la producción industrial de las ciudades al campo; para ello, se emprendió en ellas la producción de acero y se crearon talleres, primero de reparación y luego de producción de maquinaria. Se dio inicio a un sistema universitario en el campo, sacando muchas universidades de la ciudad o fundando nuevas en las comunas; a los jóvenes universitarios y estudiantes de secundaria urbanos se los envió a trabajar a las zonas rurales por un tiempo, que en algunos casos se extendió durante varios años.

Igualmente, hubo procesos para vincular las ciudades, las fábricas, los barrios, a la producción agrícola. Uno de ellos utilizó las zonas verdes, los parques, lo que quedaba de verde en las zonas urbanas, para sembrar productos agrícolas. De este modo, muchas grandes ciudades, entre ellas Pekín, se hicieron autosuficientes en legumbres y verduras. Arrancaron tanto árbol y tanta flor para sembrar comida en los patios de las fábricas, en los antejardines de las casas, en los parques, en las zonas verdes, en los separadores de las avenidas. Sin embargo, aunque se atenuó, la contradicción no desapareció, se mantuvo; por ejemplo, se daba un desnivel en los precios y continuaban siendo más costosos los productos urbanos que los rurales.

En el socialismo, la contradicción entre la ciudad y el campo adquiere formas nuevas y da origen a otras contradicciones menores; por ejemplo, en el momento de desarrollar la producción industrial se plantea el dilema entre dedicar los mayores esfuerzos y recursos para producir maquinaria para la gran industria o producir insumos para la agricultura (tractores y abonos, por ejemplo); entre producir bienes de consumo para las ciudades o más bien aquellos que necesitan los campesinos (fabricar zapatos elegantes para la población urbana o zapatos toscos y fuertes para los campesinos, artefactos domésticos para los ciudadanos o aquellos que consumen los campesinos). Ninguna de estas disyuntivas desaparece y en muchas regiones, en muchas zonas, en muchas ciudades, en muchas ramas de la industria o en muchas empresas, se privilegia lo urbano. Otros quieren dedicar los esfuerzos a la producción de alimentos para la exportación y no para el consumo interno, dando mayor importancia a la producción de divisas que a que la población esté bien alimentada.

Esto tiene que ver con el deseo de conseguir un avance considerable de las fuerzas productivas, que implica unas políticas de desenvolvimiento industrial con base en el desarrollo prioritario de la industria pesada en detrimento de la industria liviana, de la ciudad en menoscabo del campo, de la producción de medios de producción en lugar de bienes de consumo, etc., políticas que así mismo son ecos de los paradigmas de desarrollo que se dan en occidente y se reflejan en los países socialistas.

En China perduraron también las diferencias salariales. Disminuyeron, pero se aplicaba una escala de salarios de ocho grados, lo que quiere decir que los que estaban en la parte superior ganaban bastante más que los de nivel inferior. Tampoco se pagaba un salario igual para todos los que realizaban el mismo tipo de trabajo; en un país tan extenso quedaban, como las hubo en la Unión Soviética, diferencias muy grandes entre una región y otra en cuanto a condiciones de

producción y costo de vida; entonces, en algunos sitios la gente ganaba menos que en otro por efectuar el mismo trabajo; lo mismo ocurría con frecuencia entre diferentes empresas.

Igualmente, muchas personas no participaban en el trabajo productivo material; es decir, aún había la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual; se buscaba atenuarla, se la combatía, pero no podía hacerse desaparecer por decreto. Para hacerle frente, todos los dirigentes de las empresas y del estado tenían la obligación de hacer trabajo material durante un determinado período anual, pero éste tenía una duración limitada, mientras los trabajadores lo hacían todo el año.

En la China socialista había mercado. En los países socialistas no deja de haber mercancías, —porque no hay otra manera de hacer las cosas durante la transición—, y ya he explicado que ésta es la célula básica del sistema capitalista; o sea que mientras haya mercancías, existirá la célula cancerosa, por llamarla así, que permite reproducir el capitalismo.

En la Unión Soviética, durante los primeros años de la revolución se propuso eliminar las mercancías y la ley del valor, (ley básica del sistema capitalista, que establece que las mercancías se cambian por su valor y, también, que éste está dado por la magnitud del trabajo socialmente necesario para producirlas). Tras grandes discusiones, se concluyó que no es posible hacerlo por decreto, —como así lo muestra también la experiencia—, pues existen objetivamente; sólo es posible restringirlas y eliminando a través de un largo período de transición.

RELACIONES CAPITALISTAS EN LA SUPERESTRUCTURA

Las anteriores constituyen sobrevivencias materiales del capitalismo, pero también se presentan en la superestructura. El hecho de tomar el poder no cambia automáticamente la mentalidad de toda la población; las ideas burguesas, las ideas egoístas, las ideas individualistas siguen existiendo en las cabezas de la gente durante mucho tiempo; que un comunista esté en el poder o que alguien sea militante del partido comunista no significa que sus ideas hayan cambiado de la noche a la mañana y se haya transformado en una persona con otra ideología y posición política.

Incluso, el estado sigue existiendo y, si existe, tiene que darse un aparato de poder distinto de la mayoría de la población, aunque la represente; no es la gente organizada para dirigir su propia vida, como plantea Marx que será en el comunismo; al contrario, el poder lo ejerce el Partido Comunista y la mayor parte de la gente no hace parte de él.

En resumen, durante el período socialista continúan dándose en los países socialistas las bases que posibilitan la existencia y desarrollo de relaciones capitalistas, sin hablar del cerco que sobre ellos tiende el capitalismo mundial.

Con el análisis de estas nuevas realidades, la teoría marxista avanza al comprender que durante todo el período histórico del socialismo subsisten, tanto en lo económico como en lo político, lo social y lo ideológico, elementos, contradicciones y rasgos del capitalismo y, por tanto, clases y lucha de clases; por eso se dice que el socialismo es solamente un período de transición hacia el comunismo, en el cual se va avanzando en la solución de todas esas contradicciones, pero que aún no se han resuelto ni han desaparecido. Todo esto origina a cada momento, a cada día, fuerzas que tienden hacia el capitalismo, en la sociedad, en las empresas, en la población; no es algo que se dé en abstracto ni se trata de una simple «atmósfera viciada»; y como las engendra, como ocurrió en la Unión Soviética y en China, en grupos de personas que tienen el poder en el partido o en el estado, éstas disponen de la capacidad y la fuerza para conseguir que estas relaciones se conviertan de nuevo en predominantes y prevalezcan sobre aquellas socialistas que abren paso al desarrollo de la nueva sociedad.

Así ocurre, en efecto: esas ideas, tendencias y políticas prenden, se personifican en dirigentes de los partidos comunistas y del estado. No se trata de gente nueva, recién surgida; Jruschov, Brezhnev, Yeltsin, en la Unión Soviética, son miembros del Partido Comunista, algunos de ellos desde los años 30 del siglo XX; Putin, el actual presidente ruso, era el jefe de los organismos de seguridad del estado, o sea, miembro del Partido Comunista, antes de acceder a la presidencia. El máximo dirigente chino después de la muerte de Mao, Teng Tsiao-ping, fue miembro del partido durante más de 40 años, Liu Shao-shi lo era desde 1919. Y todos ellos encabezaron la restauración capitalista, es decir, el proceso de llevar los elementos capitalistas a la dirección de la sociedad, para que avanzaran sin trabas y eliminaran aquellos factores de socialismo que se habían desarrollado en el camino de resolver las distintas contradicciones. No se trataba, pues, de individuos que llegaron abruptamente para tomar el poder y expulsar a los comunistas.

En la China de hoy, bajo la dirección de esta clase de dirigentes, se ha ampliado la escala de salarios, se ha dado libertad de precios y de mercado; se ha eliminado la comuna popular, no jurídicamente, pero sí de hecho al arrendar las tierras de la comuna a quien tenga con qué pagarlas, con libertad para producir como quiera, inclusive con mano de obra asalariada; se han eliminado las direcciones colectivas en las empresas, volviendo de nuevo a la dirección unipersonal, de

responsabilidad individual. De la no propiedad privada sobre las viviendas, se está pasando a ella mediante su venta.

LOS CICLOS EN LA HISTORIA

Se cierra, así, un ciclo en la historia. Según la concepción marxista, la historia avanza en ciclos, pero esto implica no solamente que se cierra un ciclo, sino que necesariamente vendrá otro a continuación; es decir, que el cierre de un ciclo no significa el fin de la historia, como cree Fukuyama, sino el fin de un período y, por lo tanto, el punto de partida para uno nuevo.

Esa idea se ha expresado de muchas maneras. En el famoso discurso desde la jaula, cuando cayó preso en el Perú, el Presidente Gonzalo lo planteó firmemente: ésta no es una derrota, es solamente un recodo en el camino. En las luchas siempre se ha dado el fenómeno del desarrollo por ciclos, no sólo a nivel mundial, sino también a nivel de cada país; esto es así porque esas luchas y su desarrollo histórico están determinados por los cambios que ocurren en la vida material; cuando se presenta un retroceso o un avance en las luchas sociales, sea en el mundo, en un país, en una región o en un sector de la población, siempre es posible encontrar las circunstancias económicas que están en la base de esos hechos, que determinan el fin de un ciclo o el inicio de uno nuevo. De la misma manera que la economía capitalista no crece en forma sostenida, a un ritmo permanente y de manera ininterrumpida, así mismo las luchas sociales no van siempre hacia delante, sino que tienen recodos, avances y retrocesos

Esos ciclos, como ya lo han percibido los historiadores, a veces tienen una duración muy amplia y, por lo tanto, en un período corto no es posible percibir lo que está ocurriendo; parecería que no está sucediendo nada, pero al pasar el tiempo, con una perspectiva de mediano y largo plazo, comienza a verse que en realidad se trata del comienzo de un nuevo ciclo. Es por ello que aparecen concepciones como la de Fukuyama sobre el fin de la historia, aunque éstas se deben igualmente a fuerzas políticas interesadas en que las cosas se mantengan sin cambio y que se esfuerzan por ocultar los indicios que señalan la iniciación de una nueva época. Si los medios de comunicación del sistema capitalista abundaron en presentar y subrayar los hechos que mostraron el fin de un ciclo de revoluciones socialistas, hoy se niegan absolutamente a mostrar las señales claras de la iniciación de un nuevo ciclo. Si todos mostraron entonces lo que pensaban rusos, polacos, alemanes, etc. acerca del sistema socialista y de las razones para haberlo derribado, ninguno da a conocer hoy el pensamiento de esas mismas poblaciones sobre las consecuencias de la restauración del sistema

capitalista y la democracia burguesa, silencio que deja flotando la idea de que están satisfechas.

Muchos se preguntan por qué cayó el socialismo. Al respecto, es posible derivar una hipótesis a partir de las ideas de Marx. Según éste, la constitución del proletariado, es decir, del sujeto revolucionario, sólo puede darse en tanto sujeto histórico universal, aunque eso no elimina su carácter local o nacional; y no lo elimina porque el proceso de constituirse en sujeto histórico universal, en ser histórico universal, se desarrolla por lugares, se inicia en las naciones. En ese sentido, a diferencia y en contra de lo que plantean los posmodernistas, la globalización y la mundialización actuales del capital son base material fundamental para el establecimiento del proletariado como sujeto histórico universal, cosa que no se había logrado antes. Por lo tanto, estos dos fenómenos no cambian el papel central del proletariado, al contrario, suministran la base material para que realmente se constituya como sujeto histórico y pueda cumplir su tarea.

Si el comunismo no se da como constitución del ser genérico del hombre, es decir, como ser histórico universal, sólo puede llegar a ser un comunismo local. Lenin, y sobre todo Stalin, llaman a ese proceso construcción del socialismo en un solo país, y plantean que representa un desarrollo de la teoría de Marx; olvidan así su consideración de que el comunismo no puede alcanzarse sin un gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas; en caso contrario, sólo se dará la socialización de la pobreza. También afirma Marx que si sólo existen comunismos locales —es decir, países en donde se dan rasgos o relaciones de producción de carácter comunista que necesariamente coexisten con otros capitalistas y, quizás, en algunos países, feudales, esclavistas o de comunidad primitiva—, cualquier cambio en el nivel del mercado mundial puede barrer con ellos. Y es lo que sucede: después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente a partir de la década del 60, sobreviene un gigantesco desarrollo del mercado mundial, del intercambio, del proceso de globalización y de mundialización; y se produce el efecto que Marx había previsto: el salto en el desarrollo del mercado mundial barre con los comunismos locales, con los socialismos que están en proceso de construcción y con las experiencias comunistas.

A pesar de ello, las revoluciones rusa y china desempeñan un papel fundamental para el desarrollo de las fuerzas productivas en sus respectivos países; la rusa, en el aspecto material, en el desarrollo de los medios de producción; la china, no sólo en el desarrollo material de los medios de producción, sino, sobre todo, en ese aspecto fundamental de las fuerzas productivas que es la fuerza de trabajo, es decir, en el desarrollo de la fuerza productiva fundamental: el ser humano.

Precisamente, uno de los objetivos que se propone la Revolución Cultural es alcanzar un alto desarrollo de la fuerza de trabajo, no solamente con un gran avance de la producción y de la técnica, sino con un gran desarrollo de la conciencia de la gente; y con él, un gran crecimiento de las fuerzas productivas. Pero, para que un proceso de esta naturaleza culmine y permanezca, debe ser mundial; al menos así lo creía Marx.

El Día Internacional de los Trabajadores es el día de los trabajadores como clase internacional; el hecho de que se celebre en todo el mundo muestra ese carácter, y la circunstancia de que en muchos países tenga una coordinación y se desarrolle bajo consignas únicas señala un avance en el proceso de constitución del proletariado como tal clase; no se reduce entonces, como algunos lo proclaman, a ser la «fiesta del trabajo».

Sea que el comunismo se desarrolle en los países capitalistas avanzados, sea que lo haga en otros países, como en China y la Unión Soviética, no será un fenómeno permanente y pleno mientras no tenga un alcance mundial. Mientras tanto, seguirá habiendo intercambio de mercancías y operando la ley del valor. Esos comunismos locales de los que habla Marx, pueden denominarse con más propiedad socialismos, como se los llama donde se dan revoluciones triunfantes. Los países capitalistas más avanzados tienen en su infraestructura material una mayor base objetiva para convertirse en socialistas y con una fuerte incidencia de formas comunistas, pero, al mismo tiempo, con gran peso de las formas mercantiles.

Otras circunstancias, además del avance relativo del capitalismo, inciden en lo que ocurre cuando se inicia el desarrollo del socialismo en un país. Cuando en la Unión Soviética comienza el proceso revolucionario, después de la Revolución de Octubre en 1917, se da una intervención militar por parte de un conjunto de países: Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos, y un levantamiento interno estimulado y apoyado por estos y que recibe el nombre de Ejército Blanco, para distinguirlo del ejército de los comunistas, que era el Ejército Rojo. Esa intervención dura varios años y finalmente es derrotada por el Ejército Rojo y las milicias de obreros y campesinos armados, que expulsan de la Unión Soviética a las fuerzas de la Entente y a sus agentes dentro del país, pero a un costo material muy grande porque hay muchísima destrucción, por un lado, y porque los obreros tienen que abandonar las fábricas para ir a combatir, por el otro.

Al terminar la guerra, Rusia es un país con un impresionante grado de pobreza y, antes de la muerte de Lenin, se adopta, como único camino para tratar de resolver esa situación, el volver un poco atrás en lo que se ha avanzado hasta el

momento y desarrollar la NEP, la Nueva Política Económica, que permite el resurgimiento de algunos sectores de actividad burguesa, en especial de los pequeños productores urbanos y agrícolas, pequeños empresarios urbanos y campesinos ricos, aunque no el de los grandes terratenientes, capitalistas y comerciantes; se abre de nuevo el mercado a la iniciativa particular en una serie de sectores, se permite la proliferación de pequeñas tiendas, etc. La intervención de la Entente se acompaña por el embargo económico, pero muchos comerciantes se las ingeniaron para importar; es decir, se elimina el monopolio estatal del comercio exterior instituido desde 1917.

Todo esto permite la recuperación económica, porque inserta de nuevo a la Unión Soviética en forma mucho más amplia en el mercado y, por lo tanto, permite que ingresen al país fuerzas materiales para la reconstrucción. Pero, desde el punto de vista social es un retroceso porque reaparece la influencia de antiguos sectores de clase y tiene lugar otra vez un proceso de diferenciación económica y social. Se reconstruye la base material, la base económica, pero al mismo tiempo se da vida a elementos sociales retrógrados, sobre todo de la pequeña burguesía y de sectores intermedios; de todas maneras, no hay una reconstitución de la gran burguesía.

A finales de los años 20 se inicia otra vez un proceso de socialización, de retomar por parte del estado los sectores que durante más de seis años se han dejado a la iniciativa privada y a la competencia, al comercio y al mercado, pero esto no logra borrar del todo la marca que han dejado la NEP y las políticas anteriores, ni aísla a la Unión Soviética de la influencia del mercado mundial y de la ideología burguesa.

Incluso, ningún país capitalista avanzado donde tenga lugar una revolución, ni los Estados Unidos ni el Japón, podría encerrarse ni aislarse por completo de las fuerzas del mercado, hasta que el fenómeno del comunismo llegue a ser mundial. Los factores que contribuyen al derrumbe del socialismo, no solamente en Europa Oriental sino también en China, son efectos, entre otras causas, de la participación de esos países en el mercado mundial y, por consiguiente, de la existencia de la mercancía y de los factores que desarrollan capitalismo. Dondequiera que hay mercancías, hay un caldo de cultivo, tierra abonada para el desarrollo de relaciones de tipo capitalista.

Pese a ello, en la Unión Soviética de finales de la vida de Stalin se piensa que se ha terminado de construir el socialismo y puede comenzarse a desarrollar el comunismo. Por eso se formula la idea, aunque ajena al marxismo, de que no

hay ya clases sociales y, por tanto, el estado ya no tiene un carácter de clase, no es más la comunidad ilusoria de unas clases para mantener su dominación, sino que es de todo el pueblo. Su pervivencia se explica porque el resto del mundo es capitalista y complota para derrocar el poder del pueblo.

Es conveniente aclarar que Marx y Engels no consideran la desaparición de las formas de organización de la sociedad, ni que la sociedad vaya a convertirse en el futuro comunista en una agrupación de individuos que solamente se relacionen entre sí directamente como personas y como individuos; plantean solamente la abolición del estado. Precisamente, Marx tiene duros enfrentamientos con los anarquistas, especialmente con Bakunin, sobre este problema.

Mao y el Partido Comunista Chino se dan cuenta, hacia mediados de los años 60, que en la Unión Soviética siguen existiendo las clases, y que esa es una de las razones reales para la pervivencia del estado; por consiguiente, que éste no es de todo el pueblo, sino que tiene un creciente componente burgués, puesto que la burguesía se encuentra en el Partido Comunista; así mismo, que Jruschev es el representante de los intereses del capitalismo y de la burguesía, como lo viene a comprobar el desarrollo de los acontecimientos. Los posteriores gobiernos de Brezhnev, Gorbachov y otros muestran que, en efecto, el estado soviético se ha convertido en un estado dominado por la burguesía y que mantiene sometidos a otros pueblos. Con esta base de análisis, los chinos acuñan el concepto de socialimperialismo para designar a un país socialista de forma e imperialista de hecho.

Lo que muestra la realidad China, y así lo analiza Mao Tsetung, —lo muestra también la soviética, pero los comunistas de este país no llegan al mismo tipo de análisis—, es que la coincidencia entre clases populares y estado no se presenta necesaria y automáticamente. El pueblo no está directamente en el gobierno, no son sus miembros quienes ocupan el poder del estado; quienes detentan estas posiciones y espacios son representantes del pueblo, designados mediante procesos electorales directos e indirectos. Y, como se ve, entre ellos hay algunos que representan los intereses de la burguesía, porque las ideas, propósitos y posición de clase que tienen en su mente son los de esta clase. En consecuencia, utilizan el poder del estado en su beneficio personal y en el de su clase y no en el del pueblo; de ahí que uno de los objetivos de la Revolución Cultural China sea derrocar a los seguidores del camino capitalista que detentan cargos de autoridad y responsabilidad dentro del partido comunista, del estado chino y de muchas de las grandes empresas de propiedad estatal. Se trata de la necesidad de una nueva revolución dentro de la revolución para evitar que los seguidores de

las ideas burguesas que siguen ocupando cargos de dirección tomen todo el poder y restauren la dominación capitalista.

TRANSICIÓN, REVOLUCIÓN Y MODERNIDAD

De acuerdo con lo expuesto antes, el camino hacia el comunismo se ve interrumpido por diversos factores durante el período de transición que desde el capitalismo ha de conducir a él; ruptura que se consolida con la restauración del capitalismo en los países socialistas. Algunos autores autodenominados marxistas, así como un buen número de posmodernistas, engloban esta caída del socialismo «realmente existente» –como algunos han dado en llamarlo– dentro de un fenómeno más amplio: el fracaso de la modernidad, lo que justificaría la validez de una nueva época, la de la posmodernidad.

Samir Amin efectúa un análisis de la condición alcanzada por la sociedad durante los dos últimos siglos para comprobar si efectivamente la modernidad ha fracasado; y arriba a la conclusión opuesta: que la modernidad ha producido «los más grandes logros de la humanidad» (Amin, 1999: 117), entre ellos el alcanzado por el capitalismo, por la burguesía, en el desarrollo de las fuerzas productivas materiales; en estos aspectos, dice para terminar, la afirmación de «semejante fracaso no tiene fundamento analítico alguno» (Amin, 1999: 117).

Amin (1999: 118) niega que las concepciones y planteamientos de Hitler y las ideas que puso en práctica sean producto de la modernidad nacida de la Ilustración, aunque le haya correspondido vivir en esta época. Al analizar las guerras mundiales como resultados de la competencia capitalista por mercados y recursos, como procesos de reparto del mundo entre las grandes potencias, es claro que el fenómeno del nazismo alemán cae dentro de la modernidad; pero, como concepciones y como políticas, las de Hitler no son modernas. Uno de los argumentos que sustenta este criterio es que la adscripción de la cultura y del desarrollo social a las razas es una idea premoderna, como, en general, lo es también el determinismo geográfico. La ideología que sustentó el nazismo, en especial la teoría del espacio vital, tampoco corresponde a las ideas modernas.

Para Amin (1999: 109-112), la marca de la modernidad es la idea de emancipación, la concepción de que la humanidad hace su propia historia; y tal concepción no se encuentra en la ideología del nazismo hitleriano. Claro que la caracterización de Amin sobre el modernismo está construida con fundamento

en las ideas, y sería posible hallar muchas otras maneras para definirlo, por ejemplo, a partir de un criterio materialista. Pero lo que discuto aquí no es si la posición de Amin es idealista o no, sino que cuando niega el carácter de moderno al fenómeno del hitlerismo, lo hace con base en su propio concepto de modernidad. Aun así, advierte que no pretende justificar el nazismo, sino reafirmar que no se lo puede considerar como un fenómeno de la modernidad; por el contrario, en sentido histórico, el nazismo es una regresión social, una vuelta atrás al oscurantismo premoderno de la Edad Media.

Por otra parte, en tanto que proyecto emancipatorio, tampoco se pueden negar los procesos de liberación de las relaciones feudales de producción, de liberación de la ideología oscurantista religiosa que subyugó al hombre durante la edad media, especialmente a dios, así los logros en este último campo hayan sido limitados. No lo dice Amin, pero es claro que no se puede ocultar lo que implicó como liberación ese otro gran camino de la modernidad que fue el proyecto socialista. Al respecto, una de las críticas que se hace al posmodernismo es que no establece diferencias entre el proyecto capitalista y el socialista, componentes ambos de la modernidad.

En los términos de Amin, el hombre siempre continuará haciendo la historia –que es lo mismo que plantea Marx– de una manera cada vez más consciente y, por lo tanto, emancipándose en forma creciente en un proceso que no termina. En otros de sus escritos, Amin profundiza en el análisis de la concepción moderna de la relación entre sociedad y naturaleza, cuya situación implica que en el sentido de eliminación de la alienación del hombre en relación con la naturaleza, la emancipación no tiene fin; siempre habrá un permanente desarrollo del conocimiento y de la tecnología y de su manejo. Lo mismo sucede en términos de la sociedad; cuando Marx asume que mientras haya humanidad siempre habrá contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, está asegurando que el comunismo no es el fin de la historia, que habrá nuevas contradicciones –cuya forma no podemos conocer hoy– que el ser humano tendrá que solucionar y que, de no lograrlo, surgirán sin duda nuevas formas de alienación.

Según la concepción marxista, que es la que en principio retoma Amin, hay que considerar también otras contradicciones, por ejemplo, aquéllas entre mundo material y mundo ideal, entre vida e ideología, que continuarán existiendo, al menos durante largo tiempo, y, mientras tanto, habrá necesidad de emanciparse de ellas; por ejemplo, de las viejas ideas, que se han quedado atrás con respecto al avance del mundo material; para Marx, esto hace parte del proceso de eman-

cipación, pues siempre habrá ideas atrasadas, así no sea sino porque las que hoy son nuevas, mañana serán viejas en relación con el avance de la vida social; por eso tendrá que darse un permanente proceso de ruptura con tales ideas. De ahí que no es extraño que Amín emplee el concepto de revolución cultural, aunque no con la misma concepción maoísta.

Si estudiamos otros aspectos concretos de la vida social, encontramos la contradicción entre familia y parentesco que ya estudiaron Morgan y Engels: el desarrollo de la familia y del parentesco no tienen lugar siguiendo el mismo ritmo; de los dos, la familia es el elemento más dinámico y se desarrolla primero, el parentesco tiene tendencia a permanecer y avanza con retraso. Por consiguiente, siempre habrá necesidad de un proceso permanente de ruptura con las formas atrasadas del parentesco para adecuarlas al desarrollo que va adquiriendo la familia; aunque no sabemos si la familia como institución vaya a permanecer en el futuro y a seguir asumiendo el papel de reproducción física de los miembros de la sociedad. En la concepción del marxismo, las formas de parentesco aparecen como una atadura para el crecimiento de la sociedad; esto ha sido así en la historia humana y muy probablemente lo será posteriormente, al menos mientras familia y parentesco continúen existiendo.

En tiempos recientes, ha tenido una relativa audiencia la teoría que considera que en el llamado «socialismo real» no hubo propiamente socialismo sino una forma particular de capitalismo: el capitalismo de estado. Otros, como Wallerstein (1995), plantean algo semejante, pero no para el socialismo en general, sino para el proyecto soviético. Wallerstein afirma que el derrumbe de la Unión Soviética no fue el fracaso del socialismo, sino el de una forma peculiar de sociedad burguesa, de capitalismo; para concluir afirmando que la caída de la Unión Soviética marca el fracaso definitivo del capitalismo y su proyecto burgués como solución para resolver los problemas de las condiciones de vida de la humanidad, puesto que ésa era la única alternativa que le quedaba a este sistema socio-económico:

La derrota del leninismo, y es una derrota definitiva, es un catástrofe para los poderosos. Elimina el último y mejor escudo político, su única garantía, como fue el hecho de que las masas creyeran en la certidumbre de un éxito del reformismo. Y en consecuencia, ahora esas masas no están más dispuestas a ser tan pacientes como en el pasado. La caída de los comunismos es un fenómeno muy radicalizante para el sistema. Lo que se derrumbó en 1989 fue precisamente la ideología liberal (Wallerstein, 1995).

Samir Amin, aunque comparte la posición de Wallerstein, plantea las cosas de otra manera al afirmar que en los países socialistas lo que existió en realidad fue una forma particular de «capitalismo sin capitalistas» (Amin, 1999: 123). Al mismo tiempo, es imposible negar lo que produjo en términos de emancipación, de liberación, de experiencia, de desarrollo de la ciencia, así se haya derrumbado posteriormente. Y agrega que no se puede confundir la validez de los planteamientos generales con la de las experiencias concretas a través de las cuales se aplican esas teorías; dicho de otra manera, el fracaso de los distintos experimentos socialistas no invalida las teorías, porque el marxismo es falible y puede tener aspectos que no son verdaderos, así como puede haber muchísimas fallas en su aplicación a la transformación de la realidad.

Ciertos postmodernos consideran que uno de los indicadores del fracaso de la modernidad reside en no haber podido alcanzar su proyecto de bienestar; Amin responde en forma parcial a esta objeción planteando que no se puede negar que, por lo menos en algunos momentos y en algunas regiones, las condiciones de vida de la población mejoraron esencialmente y que hubo grandes avances en el campo de la medicina, la educación, etc. Además, asegura que el llamado estado de bienestar no constituye un aspecto fundamental del modernismo, sólo lo es de uno de sus modelos tardíos y, en realidad, ningún modelo capitalista se ha propuesto nunca como objetivo central el bienestar humano. Tal concepto surge sobre todo después de la guerra mundial para señalar una vía hacia la estabilidad social que permita el objetivo fundamental de cualquier modelo capitalista: la explotación y, por tanto, la ganancia; de todas maneras, no se trata propiamente de un proyecto, únicamente de una vía para mantener la ganancia. Para Samir Amin, el modelo de estado de bienestar es, más bien, el que se quiso desarrollar en la Unión Soviética de Stalin. Por lo tanto, tampoco en ese campo secundario, aunque sólo durante un cierto tiempo, el fracaso de la modernidad es completo, porque el estado de bienestar se establece en los centros mundiales del capitalismo en relación con el grueso de la población, aunque no para la totalidad de ella, así se consiga a costa del empobrecimiento y malestar de los países dependientes. Desde ese punto de vista, entonces, se trata únicamente de un fracaso parcial.

El denominado estado de bienestar constituye en realidad una cobertura ideológica para la dominación del estado, para mantener el poder de las clases dominantes. Caracterizar el estado como un instrumento cuyo propósito es lograr el bienestar del conjunto de la población no es congruente con su verdadera esencia, al contrario, lo que busca es ocultar que se trata de un instrumento de las clases dominantes para dominar. Esa es la verdadera discusión que hay que adelantar.

Aquí se hace necesario un paréntesis para establecer una distinción, imprescindible si se quiere tener claridad sobre los términos de la discusión con el posmodernismo: por un lado, existe una condición de la sociedad, por otro, se elaboran teorías o concepciones que buscan dar cuenta y corresponden a tal condición. La modernidad es una condición de la sociedad; el modernismo es una concepción acerca de la misma; Samir Amin caracteriza el modernismo empleando como criterio una cierta concepción: la idea de emancipación, que él traduce como que el hombre es quien hace la historia. Lo que he venido sosteniendo es que la modernidad existe en la realidad y no es solamente un conjunto de ideas, ni una construcción de la realidad mediante las ideas, como plantean los posmodernistas.

Para Amin, socialismo y capitalismo se asemejan en tanto condiciones socio-económicas de la realidad, aunque los diferencia porque de todas maneras el primero va más allá que la burguesía en sus aspiraciones y logros; es decir, que no son idénticos, pero ambos pertenecen a la modernidad. Sin embargo, Amin no plantea en qué considera que el proyecto socialista va más allá que el burgués. En ese sentido, proponer el desarrollo de la modernidad implicaría el socialismo, pero también que la historicidad del hombre no ha terminado y nunca dejará de existir.

CARÁCTER DE CLASE DEL ESTADO SOCIALISTA

Wallerstein no asocia con Marx el proyecto de la Unión Soviética. De todos modos, es claro que en la Unión Soviética hubo —y así lo reconocieron sus dirigentes en las primeras décadas— capitalismo de estado, en el sentido de concentración de la propiedad de los principales medios de producción en manos del estado; entonces, para poder definir el carácter del sistema soviético, hay que centrar la discusión sobre el análisis de qué clases e intereses eran predominantes en ese estado, en manos de quién estaba el poder.

De ahí que en China se plantea que el fondo esencial de la cuestión es el problema del poder y que «fuera del poder todo es ilusión»; si no son el proletariado y el campesinado quienes tienen el Poder, sino los representantes de otras clases, como la burguesía, el contenido de la propiedad estatal es burgués; lo que esencialmente establece una diferencia básica entre la Unión Soviética y China no es la propiedad estatal sino la comuna popular.

En la Unión Soviética se desarrolla una enconada lucha por el poder y en ella se presentan diversas etapas. En el período final de esa lucha, que se inicia en los

años 50, el poder pasa a manos de la burguesía, aunque sus representantes sean dirigentes del Partido Comunista, como también termina por ocurrir en China con la toma del poder por Teng Siao-ping luego del derrocamiento de los seguidores de la línea revolucionaria de Mao. Pero, contra lo que algunos proponen, no hay nuevas burguesías, no es una nueva burguesía la que toma el poder; la burguesía es una sola clase, característica del capitalismo y que lo acompaña desde su consolidación como sistema económico-social predominante; pero sí surgen nuevos burgueses, pues los antiguos han desaparecido durante las varias décadas de desarrollo socialista.

Por otra parte, el comunismo no se propone abolir las clases en el sentido de eliminarlas desde arriba. Se podría pensar que el comunismo decreta el fin de las clases sociales, pero Marx no habla de eso, habla de destrucción. Como ya vimos, en un momento dado, a comienzos de los años 50 del siglo XX, Stalin declara abolidas las clases sociales en la Unión Soviética; como resultado, se ignora su existencia, se hace caso omiso de sus manifestaciones, atribuyéndolas a otras causas, en especial a la agresión externa de los países capitalistas, lo que les permite alcanzar tanta fuerza que finalmente logran retomar el poder, convirtiéndose de nuevo a la Unión Soviética en un país capitalista.

Las raíces de esta situación, sin embargo, hay que buscarlas mucho tiempo antes, en los primeros momentos de la Revolución de Octubre. Cuando ésta se lleva a cabo, la política que se plantea es la de «todo el poder para los Soviet», y estos son organizaciones de obreros, campesinos y soldados revolucionarios. El peso del Partido Bolchevique encabezado por Lenin no radica en que sea el partido en el poder, sino en la influencia de sus ideas y orientaciones sobre los obreros, campesinos y soldados, por lo tanto, sobre los Soviet. En esos momentos y durante todo el período inicial de la revolución, el poder está en manos de los Soviet; recuérdese que apenas triunfante la revolución, Lenin acude al congreso de los Soviet para poner en sus manos el poder.

Sin embargo, un poco más adelante, los bolcheviques quedan en minoría en los Soviet; otros partidos y organizaciones adquieren la mayor influencia. Esto es posible, primero, porque estas organizaciones, en la medida en que están integradas directamente por la población, cambian en la composición de sus dirigentes y de sus representantes al Soviet Supremo casi todos los días; en eso consiste una de las bases esenciales de la democracia soviética: si las actividades y posiciones del delegado (obrero, campesino o soldado) que envían a las reuniones de Soviet no son satisfactoria, en la asamblea siguiente lo cambian, pues no tiene período fijo; en segundo término, las ideas de la gente se modifican de

acuerdo con la situación, que es muy cambiante, y con las políticas que se van planteando frente a cada problema.

Como consecuencia y para mantenerse en el poder, el Partido Bolchevique da un golpe de estado a los Soviet y a los partidos que tienen la mayor incidencia en su interior —entre ellos el Partido Social-Revolucionario—, asume en forma directa el poder y encarcela a los dirigentes de esos partidos y organizaciones, desplazando así a los Soviet de obreros y campesinos. Se ha argumentado que lo esencial no es que quienes ocupen los órganos del estado sean obreros y campesinos, sino que tengan una ideología proletaria, aunque ellos mismos no lo sean, es decir, lo importante es la posición y no la situación de clase. Pero, en realidad, el cambio que se da con el golpe a los Soviet es radical, aunque quizás no sea tan perceptible en ese momento: el poder ya no está directamente *en manos* del pueblo, sino que se comienza a ejercer *en su nombre*. A partir de ese momento se inicia el camino a través del cual los Soviet se transforman en lo que van a seguir siendo hasta la caída de la Unión Soviética: un órgano parlamentario formado por representantes —ya no por delegados—, con período fijo, elegidos a través de procesos electorales y no por asambleas en los sitios de trabajo, como ocurre al comienzo de la revolución y, lo que es esencial, la mayoría separados del trabajo material.

Es claro que ya no se trata más de los Soviet originales. Esta transformación clave constituye una de las bases políticas angulares para que, en cierto momento, sean los representantes de los intereses de la burguesía quienes asumen el poder y, por lo tanto, la facultad para decidir las políticas que deben regir el país. Nikita Jruschov fue un minero, es decir, un obrero; como tal ingresa al Partido y como miembro de éste llega a los cargos de dirección del Partido y del estado; pese a ello, la dirección que impulsa en la Unión Soviética no es proletaria sino burguesa. Con Leonid Brezhnev ocurre lo mismo; no es de origen burgués o pequeño burgués; al contrario, ha sido obrero, cosa que no le impide servir fielmente los intereses de la burguesía.

Tanto en la Revolución Rusa como en la China se presentan numerosos acontecimientos cargados de significado y que hoy vuelven a ser materia de discusión. Uno de ellos es el caso de la llamada Comuna de Shanghai, que tiene lugar en China en 1967, durante la Revolución Cultural Proletaria. En esta ciudad, los obreros y los estudiantes se levantan en revolución y arrebatan el poder directamente de manos de los dirigentes seguidores del camino capitalista y los hacen a un lado; luego de un período de fuertes luchas y pese a todos sus esfuerzos, la Comuna de Shanghai da paso a otra forma de poder: el Comité Revolucionario

de Triple Integración. Durante ese proceso, la dirección central del Partido envía tropas desde Pekín para apoyar la substitución de la Comuna por el Comité, y se da algo semejante a lo que sucede en la Unión Soviética con los Soviet, que el poder regresa a ser ejercido por representantes, en este caso en forma parcial, y no directamente por los obreros y estudiantes organizados, pues esta nueva forma de poder está integrada por un tercio de obreros de las fábricas de la ciudad, otro tercio por soldados del Ejército Popular de Liberación y el tercio restante por antiguos cuadros del Partido; de hecho, y como el Ejército es enviado por el Partido Comunista, dos terceras partes de los órganos de poder quedan bajo el control de éste.

Por supuesto, no es exactamente lo mismo que ocurre en la Unión Soviética, en donde la política pasa de ser «todo el poder para los Soviet», a «todo el poder para el Partido Comunista», mientras en China, el Partido constituye una tercera parte con control sobre otra tercera parte, forma final de poder que se implanta en todo el país como resultado de la Revolución Cultural. De esta manera se mantiene abierto el canal de infiltración de los intereses burgueses en los órganos de poder a través de los dirigentes seguidores del camino capitalista y, posiblemente, también a través del ejército, pues en éste no hay Revolución Cultural.

Como ocurre siempre con los fenómenos históricos, cabe la posibilidad de especular qué hubiera pasado si la forma de poder resultante de la Revolución Cultural hubiera sido definitivamente la comuna; aunque, también en las mentes de muchos obreros hay ideas e intereses burgueses, contra los cuales se enfoca también la Revolución Cultural. Sin embargo, en China se planteó en ese entonces que los cuadros del Partido que ingresaban a los Comités Revolucionarios no eran los seguidores del camino capitalista, sino aquellos que participaban en la revolución cultural y seguían la línea de Mao. Pero, vistos los resultados, es posible interrogarse: ¿lo fueron, efectivamente?

Pero, si en la Unión Soviética se plantea la consigna de todo el poder para los Soviet y en Shanghai se crea la Comuna como culminación de un proceso para recuperar el poder, eso implica que sí es importante quiénes son las personas que ocupan los cargos dirigentes; por supuesto, no quiere decir que las ideas no importan, pero también es importante si se es obrero o no. El hecho de que lo fundamental sea la posición de clase no puede llegar a significar que la condición de clase no es relevante. Recordemos que cuando Marx hace su definición acerca de quién es el sujeto histórico de la revolución y por qué el proletariado es la única clase verdaderamente revolucionaria, lo hace teniendo como fundamento su condición de clase, su ubicación en el sistema de producción capitalis-

ta, aunque se refiere también a sus ideas, a su ideología; lo hace, entonces, sobre la base de su situación objetiva en la sociedad y no con el criterio de su posición de clase subjetiva.

Se puede argumentar que el propio Marx ha concebido que la desaparición del estado de clase y, en consecuencia, el paso a una administración directa de todos los asuntos sociales por la población corresponde al comunismo, y que ni en la Unión Soviética ni en China se alcanzó este sistema económico-social; y que, por tal motivo, la administración directa de la sociedad por parte de los Soviet y la Comuna de Shanghai respondía a posiciones de extrema izquierda –como algunos las calificaron posteriormente–, que planteaban formas de organización que no correspondían al desarrollo de la sociedad, pues eran formas de organización comunista en economías que no lo eran y estaban aún muy distantes de serlo.

Por otro lado, como lo muestra Borón, el marxismo «es no sólo un proyecto 'ético-político' –moralmente muy superior al capitalista– sino también una teoría científica que permite comprender algunos aspectos cruciales de la estructura y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas –tanto capitalistas como «poscapitalistas» (Borón, 1997: 169). Es claro que al colocar entre comillas el término poscapitalistas –cosa que no hace con el de capitalistas–, Borón indica que no comparte la idea de quienes consideran que no encontramos ahora en sociedades posteriores a las capitalistas que habrían dejado de existir hacia los años 60 y 70 del siglo XX. Borón explica que, al contrario, nadie ha podido demostrar que efectivamente nos encontremos en un nuevo sistema económico-social no capitalista, ni señalar cuáles son sus características, sus contradicciones y las leyes que lo rigen.

LA PREHISTORIA DE LA HUMANIDAD Y LOS INDIOS DE HOY

La prehistoria de la humanidad, como la llama Marx, se caracteriza por la no presencia de clases en la estructura de la sociedad. En alguna medida, ésta es también una peculiaridad de algunas sociedades indígenas de hoy en nuestro país, pese a que se encuentran inmersas en la estructura clasista de la sociedad colombiana y a que este hecho incide para que en su interior vayan conformándose sectores de clase, que en algunas de ellas son muy marcados. Aun así, es posible encontrar formas de autoridad, de poder, que no implican una dominación de clase, sino que su ejercicio va encaminado al bienestar de la comunidad; por esta razón, es frecuente que los propios indígenas que ocupan estos cargos

hablen de ellos como un «servicio», como una «obligación», aunque es una situación que ha venido cambiando aceleradamente en los años recientes.

Que haya sociedades sin clases no significa que no tengan formas de autoridad y jerarquía, así en ocasiones éstas no sean permanentes; toda sociedad las tiene, como lo ha mostrado la investigación antropológica. En su introducción a *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Malinowski (1973: 26-28) discute este problema. Según él, en épocas anteriores se pensaba que las sociedades aborígenes vivían sin ningún orden, norma o autoridad, en un completo caos; frente a esto, la antropología ha mostrado que, al contrario, tales sociedades poseen también organización social, normas de comportamiento, cultura y, por supuesto, autoridad.

Así mismo, la denominada antropología política se ha preocupado por el estudio de las formas de autoridad que realmente existen en tales sociedades, derivando de este trabajo el concepto de poder de gestión, entre otros. Es decir, un poder que no implica la dominación de un grupo o de una persona sobre otros grupos o sobre el conjunto de la sociedad, sino que se ejerce en beneficio de todos. De esta naturaleza, para poner un ejemplo, sería el poder del mejor cazador para dirigir y organizar a su gente con el propósito de obtener los mejores resultados en las expediciones de cacería. Estas sociedades presentan una organización y tienen un jefe, como ocurre igualmente con los grupos de guerreros. No se trata de montoneras indiferenciadas, sino que existe quien establezca la manera de realizar las distintas actividades. Este poder se ejerce, entonces, en beneficio de la colectividad.

Algunos piensan que el deseo o el ansia de poder son inherentes al ser humano; pero esta idea es ajena al marxismo. Para Marx y Engels, como lo muestran en el análisis que inician con el *Manifiesto*, el desarrollo material de la sociedad constituye la base de existencia de las formas de organización que vengo mencionando y que hacen parte de la superestructura, en este caso de la política; en consecuencia, si cambia la base económica, se dan las condiciones para su desaparición. Lewis Henry Morgan muestra la manera y las causas de aparición de la sed, del deseo de poder, y lo hace con fundamento en la documentación antropológica que existía en ese momento, sobre todo en relación con lo que ocurría en América y lo que había sucedido con la aparición de las llamadas sociedades clásicas en Europa. Morgan muestra qué formas se presentan en ese cambio, cómo se dan los procesos concretos para su aparición y, sobre todo, para qué surgen, cuál es su papel social; es decir, da un vistazo general a la manera en que el poder social termina convirtiéndose en poder sobre la sociedad. De

su estudio puede concluirse que el deseo de poder no es inherente al hombre; por supuesto, tampoco a la mujer.

Miremos un caso particular. Antes del inicio de la lucha indígena, en los años 70 del siglo pasado, y antes de que se establecieran en la legislación colombiana las transferencias presupuestales a las comunidades indígenas, el gobernador del cabildo en Guambía era nombrado por quienes habían ocupado el cargo anteriormente, incluyendo a quien lo ejercía en ese momento —recordemos que el cabildo es una forma de autoridad sobre los indios, impuesta desde fuera por la sociedad colonial española y que se ha perpetuado desde entonces, pero que las sociedades indígenas luego de 300 años han hecho parcialmente suya, dotándola de muchas de sus características actuales. Estos «electores» se reunían para decidir quién iba a ocupar el cargo en el año siguiente. Cuando ya habían tomado una decisión, iban a la casa del elegido para notificarle; para eso, tenían que separarse en dos grupos: uno llegaba por la puerta del frente con el gobernador de ese momento a la cabeza, tocaba a la puerta y preguntaba por el recién nombrado; el otro grupo tenía que ir por la puerta trasera, que daba a la cocina, porque era costumbre que el elegido, al darse cuenta que iban para notificarle su designación, intentara escapar por la puerta de atrás; y ahí lo estaba esperando la gente, que lo atajaba y le comunicaba que era el nuevo gobernador de Guambía. Los guambianos explican esto diciendo que el nuevo gobernador no quería dejarse notificar porque no era su voluntad serlo; se trataba de una obligación.

Cuando se inicia la lucha en el año 80, el nuevo gobernador deja de ser designado en la forma que he descrito y comienzan a realizarse elecciones amplias, sobre la base de candidatos escogidos en una gran asamblea de toda la comunidad, aunque desde varios meses antes ya están corriendo de boca en boca las propuestas.

Antes de las transferencias, nadie se ofrecía a sí mismo para ocupar el cargo; los candidatos eran propuestos por la propia gente y todos los señalados encontraban argumentos para plantear su no aceptación, aunque finalmente daban su consentimiento. Ninguno se levantaba en el momento en que lo proponían para decir que estaba satisfecho con su postulación; al contrario, todos la rechazan con numerosos argumentos. En el año 1980, la gente tenía claros los criterios para proponer el candidato que finalmente ganó la votación, pues tenía que ser alguien que tuviera la capacidad y la fuerza para dirigir la lucha; pero él rechazó en forma permanente su candidatura, cosa que no evitó que resultara elegido en la votación que tuvo lugar un mes antes de la fecha en que debía posesionarse. Durante este tiempo, él continuó resistiéndose y, ante la persistencia de la gente, demandó la elección en la oficina de Asuntos Indígenas y habló en el Incora

para decir que no aceptaba. Nada de esto fue suficiente y al final tuvo que asumir el cargo. Pese a esta actitud, fue el gobernador que inició la lucha, comenzó las recuperaciones y condujo a la comunidad a pararse sobre sus propios pies y liberarse de la humillación. La gente tenía claras las razones para su escogencia y acertó con ella; pero él mismo sabía también que era la persona más adecuada para ocupar el cargo en ese momento y para los propósitos de la lucha.

En Guambía, a una persona se la nombra para un cargo de responsabilidad porque la conocen, porque han visto su comportamiento durante toda la vida. No se trata de un «gallo tapado», tampoco de alguien que tiene que lanzar un programa para ganar adeptos, sino que la gente sabe cómo ha vivido y, por lo tanto, qué comportamiento puede esperar de él. En consecuencia, podría decirse, en términos antropológicos, que todo el proceso de rechazo es un ritual, puesto que finalmente quienes han sido propuestos aceptan las candidaturas, llegan a ser elegidos y ocupan los cargos. Así lo han considerado algunos antropólogos políticos respecto de otras sociedades en donde se da esta clase de actitudes en las personas que han sido propuestas como autoridades; su interpretación considera que estos comportamientos van encaminados mostrar que ser jefes no es algo que ellas busquen, sino que les es impuesto por la sociedad o la comunidad. De ahí que cuando el desempeño del cargo no está redundando en beneficio de la sociedad, sino en provecho propio del jefe y/o de su familia, éste puede ser destituido, como ha sucedido en ocasiones en Guambía.

Antes de la existencia de las transferencias, el gobernador del cabildo se veía obligado a abandonar sus trabajos y cultivos sin recibir en cambio ninguna remuneración ni beneficio económico, con lo cual, al finalizar el período de un año, muchos estaban poco menos que en la ruina. Ahora, el cabildo tiene presupuesto y el gobernador maneja dinero; los gastos del cabildo no se cubren del bolsillo del gobernador, como pasaba anteriormente; se reciben viáticos para los viajes y otros gastos, se tiene carro con conductor, etc.; en consecuencia, hoy sobran quienes se autocandidatizan para el cargo de gobernador y hacen campaña de vereda en vereda con un programa de gobierno y no pocas promesas.

El concepto de poder de gestión es denominado, a veces, autoridad horizontal, para diferenciarlo de la autoridad vertical que existe en una sociedad como la nuestra. Su carácter es tal que es posible que un extraño que llegue de afuera no reconozca quién detenta la autoridad y es necesario señalarle quien es el jefe, cosa que evidentemente no sucede entre nosotros. Esto fue un hecho favorable para los indígenas en la época de la lucha. Cuando llegaban el ejército y la policía para detener al gobernador o a otros dirigentes, siempre se llevaban a una

persona equivocada, por un lado, porque no lo podían reconocer y, además, porque se hacía lo posible para que la atención recayera sobre otras personas, mientras los gobernadores se hacían invisibles para la gente de afuera y podían continuar dirigiendo la lucha.

ESTRATIFICACIÓN Y CLASES SOCIALES

Una de las características básicas de la forma de producción asiática, en la forma clásica que Marx tiene en cuenta, es la existencia de grandes obras de infraestructura, fundamentalmente de riego, que permiten un alto nivel de productividad agrícola. Para su construcción, esas grandes obras necesitan de complejas formas de trabajo colectivo que no se dan en las formas de propiedad o modos de producción germánico ni romano. Además, esos trabajos colectivos implican que la producción y reproducción de la comunidad se dan principalmente a través suyo y no, como ocurre en el modo de reproducción germánico, con la reproducción de cada uno de los miembros de la comunidad a través del trabajo en su parcela. La necesidad de organizar el trabajo colectivo requiere de otro elemento característico de la forma asiática, la existencia de un poder despótico, generalmente de tipo unipersonal. Es necesario resaltar que, pese a la presencia de este despotismo, Marx no considera que existan estado ni clases sociales en la sociedad asiática.

Sin embargo, la existencia de ese poder despótico posibilita que el déspota convierta en privilegios personales suyos los aportes hechos por los miembros de la comunidad a través del plusproducto, es decir, que se apropie a título individual de todo o de una parte del excedente, aunque de todas maneras una buena proporción de esta apropiación regresa por distintos caminos a los comuneros. Esta concepción choca frontalmente con la de etnohistoriadores y arqueólogos que confunden esta clase de formas de poder, por ejemplo las de algunos cacicazgos, con estado, y se preguntan por el origen de éste en las sociedades indígenas sólo porque encuentran en ellas desigualdades y formas de autoridad que de alguna manera pudieran considerarse despóticas, como si alguna vez hubiera habido o pudiera haber sociedades donde reine un total igualitarismo y haya ausencia de poder. De ahí que no vacilen en afirmar, por ejemplo, que tanto incas como aztecas e incluso –según algunos de ellos– muiscas, eran ya sociedades estatales, confundiendo la existencia de un «déspota» y de gentes que se agrupan a su alrededor con clases sociales.

Se trataba, sí, de sociedades bastante estratificadas; pero la presencia de estratificación no significa necesariamente que hubiera clases. Hacia los años 20 del

siglo pasado, el peruano José Carlos Mariátegui (1975, 1976) realiza diversos análisis con base en las concepciones del marxismo, para concluir que, aunque el de los incas era un poder despótico que estaba por encima de un conjunto de pequeñas comunidades, no implicaba que fueran una clase dominante ni que el gobierno Inca fuera estatal ni, mucho menos, imperial.

En algunas de sus obras, en especial en *La sociedad primitiva* (1972), Morgan hace un análisis de la sociedad azteca para mostrar que no se trataba de un imperio, pese a las afirmaciones de los etnohistoriadores de la época, quienes, siguiendo a los cronistas de la conquista, caracterizan erróneamente como tal a esa sociedad al aplicarle sin más trámite categorías que corresponden al feudalismo europeo. Aunque sí existía un poder despótico, que Morgan no denomina de esa manera, pero que es posible comprobar por la existencia de sacrificios humanos, de cierto tipo de esclavitud y otros elementos semejantes.

La arqueología reciente de Méjico ha validado muchos de aquellos aspectos del análisis de Morgan que niegan que los aztecas fueran una sociedad de clases, que Moctezuma fuera emperador, que su sociedad fuera estatal. En la época en que Morgan realiza su estudio, muchas de sus conclusiones tienen un carácter deductivo; son hipótesis planteadas a partir de una confrontación entre su propia teoría, la información suministrada por los mismos españoles y el escaso conocimiento arqueológico que se había logrado hasta entonces sobre la región. Incluso, Morgan desarrolla una demostración de que Tenochtitlán no era una ciudad, así existiera un gran conglomerado de población y viviendas, en la medida en que no presentaba una de las características esenciales de la ciudad, entidad ésta que para Morgan corresponde al advenimiento de la civilización y de las sociedades de clases: Tenochtitlán no era una población organizada sobre base territorial, sino que continuaba teniendo como andamiaje el parentesco, tal como corresponde a las sociedades antiguas. Lo que se daba en ella, para utilizar el concepto que emplea Marx, es una ruralización de la ciudad; la misma que los arqueólogos y etnohistoriadores han encontrado, por ejemplo, en el Cusco. La estructuración de ambas poblaciones tenía lugar en cuatro partes, que correspondían a linajes, es decir, a grupos de parientes, lo cual demuestra que no se trataba de ciudades, puesto que su organización seguía teniendo como base el parentesco.

La forma de particular de poder que predominaba entre incas y aztecas aún está por definir, pero calificarlos como imperios, a sus jefes como emperadores y a sus sociedades como estatales, ha sido una de las razones que ha impedido que sea posible darles una caracterización satisfactoria.

En el caso de los aztecas, Morgan muestra que el poder estaba a cargo de un Consejo de Ancianos, como corresponde a las sociedades de la barbarie superior, consejo que representaba a los distintos grupos de parentesco; ese poder se manifestaba a través de un vocero, como lo llama Morgan, quien comunicaba las decisiones del Consejo y se encargaba de su cumplimiento (se diría que se presentaba ya el rudimento de una diferenciación entre poder legislativo y ejecutivo). Incluso, el término nahuatl para designar a este «emperador» es el de Tlatoani, que quiere decir «el que habla», no el que manda.

Para el Perú, algunos trabajos muestran que detrás de cada inca había grupos de parientes encabezados siempre por una coya, que unas veces era la madre del inca, otras la esposa principal y otras una hermana. Desafortunadamente, en este caso no se cuenta con un material de primera mano como el que los códices representan para los aztecas. Por consiguiente, los nuevos planteamientos se están elaborando a partir de una reinterpretación, tanto de los cronistas como de los textos de los inca-españoles, como Garcilazo, Guamán Poma de Ayala y otros. Entretanto, todavía está por realizar para los incas un trabajo como el que Morgan hace sobre los aztecas.

De todas maneras, es claro que tanto la sociedad azteca como la inca se estructuraban en la forma que Marx ha descrito, teniendo la comunidad como célula básica: para los aztecas, el calpulli, y para los incas, el ayllu. Ambas formas de comunidad presentaban las características que Marx atribuye a la sociedad primitiva. En el ayllu se conservaba el poder de los curacas –las llamadas jefaturas por los antropólogos–, así como también la base de la propiedad comunitaria y del trabajo colectivo. Se ha dicho que por encima de las comunidades se superponían unas propiedades del inca y otras del sol, estas últimas manejadas por los sacerdotes, que también eran incas, generalmente hermanos clasificatorios del inca reinante; no sobra agregar que, de acuerdo con las características con que se los ha descrito, no se trataba realmente de sacerdotes sino de chamanes, aunque tampoco fueran sólo esto.

Lo que sí se ha venido entendiendo poco a poco es que el inca no era un emperador ni un déspota en el sentido moderno, porque su poder estaba fuertemente constreñido por su parientes. Incluso, en muchos casos las decisiones eran tomadas por los chamanes, a través de procesos de adivinación o de apariciones. Para ascender al poder, un inca debía haber tenido una aparición del sol que demostrara que era el designado por éste para ser su encarnación. Toda la organización económica inca seguía teniendo como base la comunidad, el ayllu. Incluso, los ejércitos incas tenían su base de reclutamiento en el ayllu.

Podría decirse, de todas maneras, que si bien incas y aztecas no eran sociedades estatales, estaban en camino de transformarse en sociedades de clase y, por consiguiente, en estatales, aunque no es posible establecer de qué tipo, pese a que algunos han sugerido el esclavismo. Sin embargo, Marx diferencia entre la que designa como esclavitud generalizada, aquélla que corresponde propiamente a una sociedad esclavista, y la que existe en una sociedad en donde asume formas que no son generales, pero a partir de las cuales, al menos en Europa, surgieron las sociedades esclavistas. No es posible afirmar que entre los aztecas o los incas fuera a desarrollarse una sociedad esclavista, porque no hay forma de comprobarlo puesto que la conquista interrumpió el proceso histórico propio de esas sociedades.

Marx y Engels afirman en *La ideología alemana*, y Marx lo repite en las *Formaciones*, que el germen de la esclavitud está en la familia, pero esto no significa, como afirman las feministas, que la mujer sea una esclava del hombre en el seno de la familia, sino que se refiere a la «familia» como aquella unidad social basada en el *famulus*, es decir, el esclavo romano, quien hacía parte de la familia y que le daba su nombre por ser quien la sostenía con su trabajo; pero la esclavitud doméstica no configura en sí misma una sociedad esclavista, y no llega a configurarla necesariamente, porque puede desarrollarse en muchas otras direcciones. Grecia y Roma avanzaron en esa dirección y se hicieron esclavistas, pero no pasó así entre los germanos ni en las sociedades asiáticas; tampoco tenía que ser ese el camino que siguieran incas, aztecas y muiscas.

Lo que sí es claro, entonces, es que la categoría de estado que manejan arqueólogos y etnohistoriadores de nuestro país es por completo ajena a los planteamientos marxistas –cosa que en México no sucede de la misma manera–, aunque algunos de ellos quisieran definirse como tales; lo que suelen denominar estado, no lo es en el sentido marxista y, por lo tanto, no corresponde a sociedades de clases, menos aún cuando se trata de cacicazgos, incluyendo los militares. Por otra parte, estos investigadores pasan de un salto desde el cacicazgo a la sociedad de clases, al estado, salto que les impide identificar otra u otras formas de poder en las sociedades que investigan.

Otras sociedades, como las del Vaupés y la mayor parte de las amazónicas, son estratificadas; hay guerreros, chamanes, jefes y otros estratos sociales que no tienen fundamento económico, por lo cual mal podrían ser calificados como clases sociales.

La existencia de clases sociales implica necesariamente un proceso de explotación económica o, si se quiere, de apropiación por parte de un sector social, de

un estrato, de toda o de una parte de la producción de otro u otros de ellos; así, forman un conjunto en el cual cada uno de sus elementos depende de los demás para poder existir y reproducirse; como dice Marx, la burguesía no puede existir sin el proletariado ni el proletariado sin la burguesía. En una sociedad estratificada, sus estratos, en cierto sentido, tienen existencia autónoma; es decir, puede desaparecer alguno y eso no restringe decisivamente la estructura de esa sociedad ni elimina los otros.

Las estratificaciones que se han presentado en el pasado o existen hoy entre los indígenas se construyen sobre muy diversos criterios; las hay que se basan en el conocimiento, otras en la sangre, otras más son de tipo religioso, en tanto que la estratificación de clases descansa sobre una base económica que implica explotación.

En la sociedad germánica, la organización tribal y la propiedad de la tribu eran fundamentales para la no existencia de clases sociales. La sociedad asiática tenía una gran estabilidad, es decir, su carácter de ser una sociedad de reproducción simple estaba muy acentuado; lo que era posible por la ausencia de contradicciones y lucha de clases en ella. Por eso, Marx considera que uno de los grandes logros civilizatorios de la colonización inglesa sobre la India y otras sociedades asiáticas es el haber roto esa estabilidad que duraba ya siglos.

En la sociedad asiática ya existía el *ager publicus* –tierras públicas, colectivas–, institución que aparecerá luego y será tan importante en el modo de producción romano. Su existencia conduce al surgimiento de las grandes formas de trabajo comunitario sobre las tierras de la colectividad. Pero, este hecho ocupaba un lugar secundario en la sociedad germánica, que era una sociedad de pequeños campesinos por excelencia, en el pleno sentido que Marx da a este término, y que se basaba en la tribu –y, por lo tanto, en el parentesco– y en la propiedad de ésta sobre la tierra.

En Colombia, las últimas formas de *ager publicus*, además de las tierras de los resguardos, fueron los ejidos. En los alrededores de Cali los hubo hasta hace unos 40 ó 50 años. En México son importantes todavía, pues las comunidades han logrado defenderlos. En Colombia, en cambio, desaparecieron; aunque subsisten en algunos nombres de veredas y barrios que los recuerdan, pues se denominan El Ejido porque lo fueron alguna vez. Lo mismo que en algunas regiones, como Boyacá, hay veredas cuyo nombre es El Resguardo, seguramente porque fueron las últimas tierras de resguardos, que luego se disolvieron y se parcelaron, conservando su recuerdo.

En relación con los resguardos, se considera que fundamentan la existencia de sociedades igualitaristas en la medida en que se trata de formas de propiedad colectiva de la tierra, idea que no corresponde a la realidad de hoy, si es que correspondió a la de alguna época anterior, aunque sí es la imagen que proyectan hacia la sociedad nacional colombiana.

Jurídicamente, un resguardo consiste en la propiedad colectiva de una comunidad o parcialidad sobre un globo de tierra. El título que entrega el Incora está registrado en una notaría, como debe estarlo todo título de propiedad, y en él se establece que una cierta comunidad, integrada por un determinado número de personas, según el censo, es la propietaria de las tierras que están comprendidas dentro de ciertos linderos. La ley establece, y así lo ha ratificado la Constitución del 91, que esas tierras son colectivas, imprescriptibles, inalienables, inembargables e inenajenables.

Pero, miremos qué es lo que ocurre tras la figura jurídica, en la realidad de las formas de apropiación y de las relaciones internas. Allí, la tierra no se emplea como un todo, en colectivo, sino que se presentan dos formas fundamentales de manejo: una de ellas está constituida por las tierras de usufructo colectivo, por ejemplo, los bosques y los terrenos de pastoreo. De esos bosques, de esos terrenos de pastoreo, de los páramos –como los del Cauca guambiano, en donde hay recursos para las curaciones y actividades de la medicina tradicional y de los *mørøpik*–, cualquier miembro de la comunidad tiene derecho a extraer los recursos que necesite; igual usufructo colectivo se ejerce sobre las fuentes de agua y algunos otros elementos. Pero la mayor parte de la tierra, en especial aquella cultivable, está distribuida según lo que en Guambía se llaman adjudicaciones: cada familia, en cabeza de su jefe, recibe del cabildo una parcela de tierra en usufructo para su trabajo. La adjudicación no da propiedad, pero sí posesión; la familia posee y puede utilizar la parcela que le ha sido adjudicada, pero no es su propietaria. En algunos sitios va avanzando un proceso que conduce hacia la privatización, pero, de todas maneras, el cabildo tiene la potestad, que a veces aplica, para readjudicar las parcelas en determinadas condiciones, para volver a repartir la tierra.

En una primera época, cada año o cada dos años se hacían readjudicaciones, porque las tierras del resguardo no son todas de igual productividad o capacidad para satisfacer las necesidades de la gente, por lo cual es imposible hacer un reparto en el que cada quien reciba una parcela equivalente a las de los demás. En Guambía, si la tierra es de mejor calidad, la parcela que se adjudica es más pequeña; si la tierra es mala o tiene problemas de riego, se adjudica una parcela

más grande; pero aun así nunca se logra hacer una distribución equitativa. Para compensar esto, al repartir de nuevo se daba una parcela de mejor tierra a quien se le había adjudicado antes una de menor calidad, y viceversa; de este modo, a mediano y largo plazo, se alcanzaba un manejo relativamente equitativo. Esta combinación de propiedad colectiva y posesión privada es la que Marx ha caracterizado como germánica (Marx, 1971: 118).

Esta clase de redistribución ya no existe en ninguna parte porque no se tienen tierras suficientes. Marx explica cómo la permanencia y reproducción de la comunidad va descomponiendo las condiciones de su propia existencia, puesto que, con el crecimiento de la población, la tierra se hace insuficiente para todos. De ahí que las adjudicaciones se hayan ido volviendo permanentes; aunque todavía, en ciertos casos particulares y ciertas regiones, se hacen algunas readjudicaciones. Así, uno de los castigos para la gente que es expulsada de la comunidad consiste en que su tierra queda vacante y puede serle asignada a otra persona; igualmente, si una persona no trabaja la tierra, el cabildo puede darla a alguien que sí lo haga y nadie puede oponerse alegando propiedad; como nadie es dueño, nadie tiene la libre disposición total sobre la tierra.

En la actualidad y en términos prácticos, en la mayor parte de los resguardos del Cauca y Nariño la única diferencia entre posesión y propiedad es jurídica. La gente vende las adjudicaciones, a pesar de que la ley lo prohíbe. Para hacerlo, emplean un artificio jurídico, argumentando que lo que venden es la mejora, o sea, el trabajo que han invertido en la tierra para hacerla más fértil, para cercarla, etc., pero, en realidad, están vendiendo la tierra. Sin embargo, el estatus jurídico de la mejora es fuente de problemas, pues a veces la gente se va de la comunidad y vende la tierra; 20 o 25 años después, regresa y reclama su adjudicación y el comprador de «buena fe» debe devolverla, pues el cabildo tiene obligación de reconocer el derecho de quien regresa.

El carácter permanente que han alcanzado las adjudicaciones con la falta de redistribución ha llevado a la aparición de otro hecho que no tendría por qué existir: la herencia; cuando una persona muere, divide la tierra entre sus hijos y el cabildo tiene que plegarse y adjudicar a cada uno su pedazo (su derecho, como se acostumbra decir). Antiguamente, cuando moría el cabeza de familia, la tierra volvía a manos del cabildo para que éste la redistribuyera, aunque a veces la entregara a la familia del muerto.

La diferencia que existe ahora entre posesión y propiedad en la mayor parte de los resguardos es simplemente la ausencia de escrituras de propiedad sobre las

adjudicaciones, pero en el aspecto práctico éstas funcionan como si fueran propiedad, lo cual es fuente de profundas desigualdades internas en la distribución de la tierra, llegando a darse el caso de personas que no tienen tierra, mientras otros, que tienen demasiada, no alcanzan a trabajarla toda con la mano de obra familiar de la que disponen, debiendo contratar a los primeros como peones.

ACERCA DE LA PREHISTORIA Y LA ETNOHISTORIA

Como afirman Marx y Engels en varios de sus escritos y como explica Engels en los prólogos de *El capital* (1964), cuando se refieren a la historia social, lo hacen a la historia escrita, es decir, a aquélla de las sociedades de clases que constituyen la llamada civilización. En cambio, emplean el concepto de prehistoria para señalar aquellas sociedades que no poseyeron escritura.

En otra parte (Vasco, 1994) analicé la importancia que Morgan (1972: 29) atribuye a la aparición de la escritura al señalar tajantemente el paso al estadio de la civilización, que «comenzó, como ya se ha dicho, con el uso de un alfabeto fonético y la producción de registros literarios». Childe (1964: 29) recalca el amplio y decisivo papel de la escritura en la vida social, que justifica la decisión de Morgan al tomarla como criterio tecnológico básico, pese a que resulte un tanto extraño a primera vista; sin embargo, se trata de una «herramienta intelectual», necesaria para las ciencias exactas –astronomía calendárica, aritmética predictiva y geometría– que revolucionaron la tecnología y condujeron a la aparición de las primeras sociedades civilizadas del Viejo y Nuevo Mundo.

De la misma forma, el concepto de etnohistoria ha establecido su diferencia con la historia con base en la ausencia o presencia de la escritura. En la primera mitad del siglo XX, uno de los teóricos del llamado estructural-funcionalismo, Radcliffe-Brown (1975: 60-62), considera que para las sociedades que estudia la antropología hay que abandonar la pretensión de hacer historia, porque ésta solo puede darse a partir de la existencia de documentación escrita, ausente en esas sociedades. Lo máximo que puede establecerse es lo que llama historia conjetural, pero ésta no es científica, por lo cual no tiene mucho sentido hacerla.

Consideraciones como la anterior, que no es única ni aislada, han incidido en el carácter tan marcadamente ahistórico de las concepciones de la antropología acerca de la vida social, incluyendo aquellas que dan existencia a la etnografía.

Adicionalmente, Marx caracteriza la condición de las sociedades precapitalistas como natural, aunque fueran ya históricas; se trata de una

comuna salida directamente de la naturaleza [...] comuna natural [que] no es el resultado sino la condición previa de la apropiación (temporal) y utilización colectivas del suelo (Marx, 1971: 112).

Por consiguiente la tarea de la historia no consiste en explicar su origen sino, al contrario, el proceso de su ruptura y descomposición, proceso que conduce a la conformación de las sociedades de clases. Precisamente, una de las características de esta forma de sociedad es la ausencia de clases sociales y de relaciones de clase; razón por la cual Marx la llama también comunismo primitivo. La historia de la comuna natural sería, entonces, directamente historia natural; pero la historia propiamente dicha de la sociedad comienza cuando esta comuna natural se resquebraja y se descompone.

Pero, las condiciones naturales del trabajo son naturales en la medida en que existen como tales en las formas iniciales de sociedad, en los modos de producción anteriores al capitalismo, y no porque lo sean en sí mismas; en el capitalismo, por ejemplo, no existen o no son naturales. La principal de ellas es la comunidad; otras fundamentales son: la tierra, las herramientas de trabajo y los bienes de consumo, que permiten al trabajador subsistir mientras produce. Los medios de producción y los medios de consumo no son naturales en sí, lo son en determinadas condiciones; en el capitalismo existen, pero ya no como condiciones naturales sino como puramente sociales. Marx analiza en las *Formaciones* el proceso histórico a través el cual esas condiciones dejaron de ser naturales.

Tampoco existen medios de producción que sean propiamente naturales. En las *Formaciones económicas precapitalistas*, Marx muestra que la tierra que el ser humano utiliza como medio de producción no es natural; al contrario, su empleo para producir implica un proceso previo de adecuación; así, si se va a sembrar en lo que constituye un bosque, primero hay que tumbarlo y limpiar el suelo; incluso, si no hay que efectuar procesos de trabajo de este tipo, al menos hay que realizar una apropiación de la tierra antes de poderla cultivar; en ese sentido, como objeto de trabajo, la tierra no produce nada por sí misma, lo hace el hombre con su actividad material.

Por otra parte, la habitación y utilización de los sitios va produciendo transformaciones en ellos. Hasta hace unos 20 años se tenía la idea de que la selva amazónica era selva virgen. Hoy se sabe que, en lo fundamental, sus características, tal como las conocemos, son resultado de procesos muy antiguos de poblamiento y de vida de sociedades aborígenes, primero, e indígenas, después, que la han transformado radicalmente.

Así ha ocurrido con los nukak. Se dice que son cazadores y recolectores de frutos silvestres, y lo son; recogen semillas de distintos árboles y las consumen crudas o cocinadas o preparan con ellas distintas bebidas. Sin embargo, las investigaciones muestran que los árboles que proporcionan sus frutos no están dispersos, sino que forman manchas, agrupaciones. Y ahora se conoce cómo se ha llegado a esta situación. Cuando los nukak recogen las semillas, tumban un racimo y las semillas se riegan; como algunas quedan en el suelo, se reproducen en ese sitio varios árboles de la misma especie. También sucede que consumen sin cocinar la pulpa de algunas variedades de «pepas» y luego botan el corozo en lugares específicos de los campamentos provisionales en donde viven; cuando regresan al mismo lugar al cabo de algunos meses, no reutilizan el campamento anterior, sino que construyen cerca uno nuevo, pese a que implica más trabajo; una de las razones para ello es evitar pisotear y dañar los retoños que están saliendo de las semillas que dejaron antes; además, botan allí nuevas basuras, abonando las plantas en crecimiento. De esa manera, en ese lugar de la selva, con el paso del tiempo, se forma una concentración de esa variedad de árboles que antes no existía, creada por los nukak con su forma sistemática de botar las semillas y con su preocupación por no pisar ni dañar las nuevas plantas.

Entonces, la amazonia como tal no es selva virgen, intocada por el hombre. Aun así, en términos de Marx, puede considerarse que es natural, como es natural la tierra de cultivo a pesar de haber sido modificada. Por otro lado, el hombre ha transformado tierras que nunca ha pisado, en la medida en que ha cambiado las condiciones ambientales, el régimen de lluvias y otros factores que afectan al conjunto del globo terrestre. Puramente natural no hay nada. Marx dice que naturaleza natural, no tocada por el hombre, tal vez exista en algunos atolones de coral perdidos en el océano. Pero, a grandes rasgos, es posible distinguir aquellos medios que no son resultado de procesos de trabajo muy elaborados, en los cuales la parte natural de la naturaleza constituye el componente fundamental aunque hayan sido modificados en algún grado por el hombre.

Como una consecuencia de ese carácter natural, Marx plantea que en tales sociedades el productor se comporta frente a las condiciones de producción como frente a su propio cuerpo inorgánico, por eso, inclusive, como ocurre con el llamado pensamiento de los indígenas, se piensa como una unidad con ellas, se considera uno con la naturaleza. De ahí que en los llamados «mitos de origen» o «etiológicos», muchas de las condiciones de la producción o de los bienes de consumo que permiten la vida, como el agua, el fuego, las herramientas, etc., siempre aparecen dados al ser humano desde fuera suyo, pero, al mismo tiempo, consubstanciales con él, en lugar de aparecer como sus productos; más adelante

los reproduce, pero originalmente le son dados por diversos personajes; en ninguno de esos relatos la cultura aparece como creación humana; siempre aparece como originada por seres que personifican a la naturaleza o es arrebatada por los humanos a los seres que aparecen como sus propietarios iniciales.

En el principio, relatan los embera, los hombres no tenían agua; un día, Karagabí observó que Jentserá llevaba una gota de agua en la boca y le preguntó dónde la había conseguido; ella no quiso decirlo, pero él la siguió y encontró que el agua estaba dentro de un árbol y que de ahí la sacaba. En castigo por haber sido mezquina, Karagabí la tomó entre sus dedos y la apretó por la mitad, convirtiéndola en la hormiga conga, que siempre anda cargando una gota de agua. Hechos semejantes aparecen en los relatos embera sobre la obtención del fuego.

Los guambianos narran que las primeras cacas que vinieron en el agua, se iban de noche y regresaban al otro día con todos los objetos de la cultura elaborados en oro para enseñar con ellos a los guambianos.

Los procesos productivos tampoco aparecen en ese pensamiento como inicialmente humanos, como distintos del medio natural. Las historias de los embera hablan que antes la gente no tenía que trabajar; estaban en su casa y pasaban el tiempo bailando y divirtiéndose. En la noche, venía un personaje llamado Betata, la abuela del maíz, –ellos traducen abuela en castellano, aunque *tata* es abuelo; es posible que sea él-ella, como ocurre en los relatos de los guambianos y otros grupos. Mientras los embera dormían, Betata mandaba a los animales a que tumbaran el monte e hicieran rocería de maíz; y ella elaboraba los canastos, los cántaros de barro y otros objetos necesarios para procesarlo. Al otro día, cuando la gente se levantaba, encontraba comida en los canastos y las ollas listas para cocinar. Hasta que un día llegó un muchacho que le ofreció matrimonio a Betata, ella aceptó y se fueron; antes de irse, enseñó a los hombres y a las mujeres los trabajos. Los embera no son los inventores; todos los trabajos estaban inventados, existían como actividades propias de la naturaleza, en tanto Betata, y hacían parte suya. Por eso, los embera consideran todas estas actividades como «trabajos de la noche», –aunque hoy la mayor parte de ellas se efectúa de día–, y las abuelas más tradicionales se levantan en la noche para hacer las vasijas de barro, moler el maíz y hacer la chicha.

De lo anterior, salta a la vista que hay algo diferente entre la concepción marxista de la historia y la que se maneja entre nosotros. Para Marx, la historia hace referencia a los procesos de cambio y transformación, que caracterizan todo lo que existe; el motor de esos cambios y transformaciones es la dialéctica, que se

opera a través de contradicciones. Existe una historia natural, pero también una historia humana; sin embargo, en el pensamiento de Marx, la historia humana es sólo una parte de la historia natural, en la medida en que, al contrario de como lo piensa la antropología, el hombre es parte de la naturaleza y por lo tanto su historia hace parte de la historia de ésta:

Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico-natural...* (Marx: 1964: xv, resaltados del autor).

Marx considera que el avance de los procesos de conocimiento acerca de las leyes de la historia y la acción consciente del hombre con base en ellas, llevarán en el futuro a la reunificación de las historias natural y humana en el conjunto de una historia universal.

Aquí se hace necesario aclarar que algunas ciencias naturales, contra lo que algunos piensan, no son la ciencia de la historia natural, aunque estén llamadas a serlo. La biología, por ejemplo, no es la ciencia de la historia de la vida, sino simplemente un intento por describir y clasificar la naturaleza viva; por eso se entiende cuando algunos biólogos y genetistas plantean que el proyecto del genoma humano podría permitir que la biología se transforme en ciencia. En realidad y hasta el momento, la biología es una etnografía de la naturaleza.

La historia natural es la de los cambios naturales; por supuesto, como toda ciencia, de aquellos que se tiene la capacidad de conocer en un momento dado de la vida del hombre. Hasta ahora, por ejemplo, sin que sea muy precisa del todo ni aceptada en forma unánime, solamente existe una teoría reputada acerca del origen, no de la naturaleza, sino de esa parte de ella que constituye el universo en que vivimos: la teoría de Hawking sobre el Big Bang. Se sabe que más allá del nuestro hay otros universos; y se postula que algunos o bastantes de ellos pudieron haberse originado de la misma manera. Y se tiene una idea muy vaga de cómo, durante los millones de años que han transcurrido desde su origen, han ido modificándose las cosas.

Luego, tiene lugar la historia de la tierra, una pequeñísima parte del universo, que conocemos mejor por ser la que habitamos; sin embargo, está sujeta a permanentes cambios que obligan a modificar nuestros conocimientos. Las teorías acerca de la formación de la tierra, cómo ha ido surgiendo, por qué tiene las características que presenta ahora: una corteza sólida que flota sobre un núcleo líquido y ardiente, cómo surgió la luna a partir de la tierra; también las teorías de su desarrollo hasta la aparición de la vida, los desarrollos de ésta, la aparición del ser humano y su crecimiento; todo esto es historia natural.

Como parte de la historia evolutiva de la naturaleza apareció el ser humano, no se sabe exactamente cuándo; para algunos, sólo a partir del *homo sapiens*, es decir, del hombre que piensa; con él se iniciaría la historia humana. Para otros, los neandertales podrían ser considerados ya humanos —así se les denomine sólo homínidos, o sea, grupos que van en tránsito hacia la humanidad—; aceptando que los neandertales sean ya humanos, nuestra historia solamente se extiende sobre los últimos 100.000 años, a diferencia de los millones y millones de años que tiene la tierra. Esa es historia natural.

El hecho de que la historia humana sea, desde ese punto de vista, parte de la historia natural, no quiere decir que no sea una parte distinta, específica, que por lo tanto tiene sus propias leyes particulares, que son, según el pensamiento de Marx, objetivas; no son leyes que el hombre invente, sino que existen en la sociedad, la fundamentan y la determinan; sin embargo, las categorías básicas de la dialéctica son comunes a la historia natural y a la historia humana; en este sentido, la dinámica propia, los procesos propios de la historia humana son compartidos con aquellos de la historia natural.

Por ejemplo, para tomar una de las categorías de la dialéctica entre las que expone y analiza Engels en su obra *Dialéctica de la Naturaleza* (1961), unas de tales leyes es la de transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos, o, como se dice a veces de una manera simplificada, la transformación de la cantidad en cualidad. Esa ley de la historia opera tanto en los procesos de cambio en la naturaleza como en los procesos de cambio en aquella parte de la naturaleza que constituyen las sociedades humanas; en este sentido, y sólo en este, se da una determinación de la historia por esta ley, sin que se pueda decir, como hacen algunos, que se trata de una manipulación de la sociedad por parte de la naturaleza, porque ésta no tiene voluntad propia.

PARTE 2

ALGUNOS PROBLEMAS DE MÉTODO

MODO DE PRODUCCIÓN, FORMACIÓN SOCIAL Y PERÍODOS ÉTNICOS

Para Marx, el concepto de modo de producción es un modelo abstracto, general; en este sentido, en la realidad de una sociedad concreta no existe nunca un modo de producción en forma pura, con todas las características que lo definen y sin la presencia de elementos de otros modos de producción. Al contrario, lo que caracteriza a los modos históricos de existencia de las sociedades es la confluencia de elementos que corresponden a diversos modos de producción. Para dar cuenta de esta diferencia, Marx acuñó el concepto de formación social o formación económico-social.

Esa presencia de características pertenecientes a diferentes modos de producción constituía, por ejemplo, la peculiaridad de la Alemania capitalista, y en general de Europa Occidental, en la época de Marx:

«Junto a las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, fruto de la *supervivencia* de tipos de producción antiquísimos y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales *anacrónicas*. No sólo nos atormentan los vivos, sino también los muertos (Marx 1964: XIV, subrayado mío).

Una cosa diferente ocurría con Inglaterra, sin que por ello dejara de ser capitalista como sus homólogos del continente:

Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas. Pero donde reviste su *forma clásica* es en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, *como modelo* (Marx 1964: 609, subrayados míos).

Estas diferencias en la formación social de los distintos países capitalistas de Europa tienen implicaciones metodológicas para el trabajo de Marx en el esclavo

recimiento del carácter del modo de producción capitalista, que lo conducen a fijar sus ojos, y aun su residencia, en Inglaterra, donde este modo de producción revestía una forma más pura, es decir, más cercana al concepto teórico:

El físico observa los procesos naturales allí donde estos se presentan en la forma más ostensible y menos velada por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra nos proponemos investigar el *régimen capitalista de producción* y las *relaciones de producción y circulación* que a él corresponden. *El hogar clásico de este régimen es, hasta ahora, Inglaterra. Por eso tomamos a este país como principal ejemplo de nuestras investigaciones teóricas* (Marx 1964: XIV, subrayado mío).

Pero esta coexistencia de distintos modos de producción en una sociedad histórica dada no es amorfa, al contrario, está estructurada sobre la base de la predominancia, de la determinación de los elementos correspondientes a uno de ellos sobre los de los demás, lo cual marca el carácter de dicha formación social:

En todas las formaciones sociales, una producción dada es la que asigna a todas las otras su rango y su importancia; las relaciones esenciales juegan un papel determinante respecto a otras relaciones. Se obtiene así una iluminación general que baña todos los colores y modifica su tonalidad particular; dicho de otro modo: un éter especial determina el peso específico de cada una de las formas de existencia (Marx, 1971: 49).

A primera vista, parecería que esta temática es por completo ajena a la antropología; pero, si miramos las cosas más de cerca, no es así, aunque sea válido afirmarlo para el tipo de antropología que nos es más cercano y en cual nos movemos en Colombia. En el siglo XIX, el norteamericano Lewis Henry Morgan desarrolló una problemática semejante a la de Marx, con sus conceptos de período étnico y condición social.

La categoría de período étnico presenta un estatus teórico semejante a la de modo de producción, de Marx. A la vez que la de condición de la sociedad se acerca a la de formación social o formación económico-social. Morgan define el período étnico por unas características puras, abstractas, homogéneas; en cambio, el de condición social señala las formas históricas y concretas que asume una sociedad en un momento dado, formas en las que confluyen elementos que pertenecen a distintos períodos étnicos y que son, por lo tanto, heterogéneos. El contenido de una sociedad específica, y que determina a los demás componentes, está dado por los elementos que corresponden a uno de los períodos étnicos, los cuales ocupan el «lugar central» en ella.

Las conclusiones metodológicas que Morgan extrae de su conceptualización son sorprendentemente semejantes a las de Marx:

«Otra ventaja de fijar períodos étnicos definidos es la de encaminar la investigación especial a aquellas tribus y naciones que ofrezcan *la mejor ejemplificación* de cada estadio, a fin de que cada una sirva de *modelo y de ilustración*» (Morgan, 1970: 20, cursivas mías).

Es decir, que las sociedades concretas presentan formas muy diversas, pero algunas de ellas corresponden más a las características pertenecientes a un período étnico, se «acercan» más a él, a sus rasgos peculiares, en ese sentido son más puras y, por consiguiente, permiten captar mejor y con más fidelidad los procesos:

«Algunas tribus y familias han sido dejadas en el aislamiento geográfico para resolver los problemas del progreso por el esfuerzo mental original; y, por consiguiente, *han conservado sus artes e instituciones puras y homogéneas*, mientras que aquellas de las otras tribus y naciones se han alterado por influjos externos. Así, mientras África era y es un caos étnico de salvajismo y barbarie, Australia y Polinesia se encontraban en el *salvajismo puro y simple*, con las artes e instituciones correspondientes a esa condición [...] La familia india de América [...] con instituciones homogéneas, ilustra, al ser descubierta, cada una de estas condiciones, y especialmente aquellas de los estadios inferior y medio de la barbarie, *en forma más elaborada y más completa* que cualquier otra porción de la humanidad» (Morgan, 1970: 20, cursivas mías).

Esta pureza y esta homogeneidad les otorgan su importancia metodológica porque, al estar su condición más cercana al período étnico que les corresponde, contienen menos elementos de otros períodos étnicos que puedan distraer la visión que se lanza sobre ellas. Estas sociedades constituyen, pues, el mejor ejemplo de un período dado, por lo cual dan las bases a partir de las cuales puede comenzarse la investigación sobre las demás.

Es lo mismo que sucede con *El capital* de Marx, que no contiene una historia económica de Inglaterra, a pesar de que varios capítulos, como «maquinaria y gran industria», «la jornada de trabajo» y otros, se refieran directamente a ese país con una rica información factual, casi etnográfica, como la que trata de las condiciones de vida de los obreros, sobre todo los que provienen de Irlanda; esto hace que las categorías conceptuales creadas por Marx no sean resultado de la especulación, sino que partan de una realidad que deben, al mismo tiempo, explicar.

TEORÍA Y PRÁCTICA

Para Marx, entonces, este ir de las formaciones sociales al modo de producción y de éste a aquéllas, muestra claramente su método, y que el proceso de remontarse de lo abstracto a lo concreto, es decir, de llevar las abstracciones teóricas a la realidad, es el núcleo esencial en la producción del conocimiento científico y no la aplicación de un conocimiento ya producido. En el método marxista se desarrolla un primer momento, que constituye la base del proceso de conocimiento: el ir de lo concreto a lo abstracto; luego viene el remontarse de lo abstracto a lo concreto; ambos incluyen la transformación de lo concreto, a la vez que juntos constituyen el proceso de conocimiento; es decir, que sin remontarse de lo abstracto a lo concreto y sin transformación, no hay conocimiento.

No se trata del mismo proceso de aplicación de la teoría a la realidad que se adelanta en ciencias sociales. En éstas, cuando se habla en términos de que hay que aplicar la teoría, se da a entender que el proceso de investigación culmina cuando se alcanza lo teórico y lo que resta por hacer es aplicar los conocimientos obtenidos. En antropología se establece, en primer lugar, la existencia de un procedimiento metodológico de investigación que conduce de lo concreto a la idea, y, posteriormente, la aplicación del conjunto de conocimientos para modificar la realidad; el primero se piensa como el verdadero proceso de conocimiento, el segundo como su aplicación práctica; dos norteamericanos: George M. Foster (1974) y Emilio Willems (1963), este último un antiguo profesor en la carrera de Sociología, los han llamado antropología aplicada y cambio cultural dirigido, respectivamente.

De ahí que para Marx la práctica no se conciba simplemente como sensorialidad, es decir, como poner en relación los órganos de los sentidos con el objeto material, con la realidad objetiva, aunque ésta sea la lectura que algunos (véase Bendaña, 1981) hacen de las *Tesis sobre Feuerbach*; al contrario, precisamente esto es lo que Marx critica en el pensamiento de Feuerbach. La discusión se centra sobre qué es lo que en la primera tesis, y por supuesto también en las que siguen, Marx llama objeto, a qué denomina objeto sensible, a qué considera como realidad sensitiva. La realidad sensible que aparece en las *Tesis* no es la naturaleza; es, si se quiere usar la palabra de un antropólogo famoso, la obra del hombre o, dicho de otra manera, es el hombre en obra (en el sentido de obrar); por lo tanto, la referencia de Marx va al hombre mismo, lo cual conduce al problema de saber qué es o quién es o cómo es éste. Para Marx, el ser humano es lo que hace de él su práctica, pero no cualquiera, sino la práctica revolucionaria, la práctica social; no se trata, pues, de una práctica individual, sino la del hombre en relación con otros hombres.

Estas relaciones incluyen las sociopolíticas, que constituyen el objeto de estudio de la sociología y de la ciencia política. Pero Marx va más allá y plantea que las relaciones sociales y políticas a través de las cuales el hombre realiza una parte de su práctica, son sólo la apariencia de la realidad social, pero no son constitutivas de su esencia; lo cual significa llanamente, desde el punto de vista del marxismo, que tanto los científicos políticos como los sociólogos andan por las ramas al dedicar sus esfuerzos a las apariencias, sin que puedan encontrar cuál es su contenido ni, por lo tanto, cuál es la verdadera realidad de las relaciones que estudian. En la medida en que la forma principal de la práctica social humana es la lucha de clases, como se plantea en el *Manifiesto*, su objetivo es transformar las relaciones de clase, es decir, básicamente las relaciones de producción; por consiguiente, el eje esencial de la actividad práctica humana se encuentra al nivel de esas relaciones, de la base económica de la sociedad, que no hace parte del campo de estudio de la sociología ni de la ciencia política, sino que corresponde a otra disciplina, la economía.

MARXISMO Y POSITIVISMO

En su búsqueda por dar cuenta científicamente de las relaciones sociales en su nivel de apariencia, las distintas ciencias sociales han echado mano del método positivista, considerándolo, además, como EL MÉTODO CIENTÍFICO, es decir, como el único válido para la producción de conocimiento, adscribiéndose de este modo en el campo del empirismo. Esto nos conduce a profundizar en este aspecto y a relacionar sus presupuestos y planteamientos con los del marxismo.

En su vida real social los hombres se relacionan para producir. No obstante, esta realidad sensorial, objetiva, material, que existe por fuera del hombre, no puede ser conocida a través de los órganos de los sentidos, es decir, su contenido esencial no es accesible a la práctica sensorial inmediata. Acceder a él sólo es posible a través de la teoría, de la abstracción; aquí se encuentra la diferencia básica entre la concepción de Marx y las concepciones positivistas materialistas, como la de Feuerbach y las que vinieron después, incluyendo las ciencias sociales. Toda disciplina, toda metodología, toda rama del conocimiento que tenga por objeto de su proceso de conocimiento la apariencia, necesariamente constituirá una variedad de empirismo. Atilio Borón (1997: 174) denomina positivismo lógico o, simplemente, positivismo a una variedad avanzada del empirismo.

En su texto, Borón (1997) desarrolla un examen parcial acerca de la diferencia entre el método marxista para conocer y transformar la realidad y el llamado

método científico, mostrando semejanzas, diferencias y confrontaciones entre ellos. Ya he dicho que el llamado «método científico» en ciencias sociales no es otra cosa que el método de una corriente específica de pensamiento, el positivismo. Tomar ese método como base para el desarrollo de la investigación ha dado origen, en algunas ocasiones y lugares, a una cierta crisis de identidad en algunas de las ciencias sociales, incluyendo la antropología, que vacilan, a veces, en definir si deben ubicarse como ciencias sociales o naturales; así ha pasado con la psicología y con la antropología física o biológica.

Cuando Borón se opone a la crítica que Ludolfo Paramio hace al marxismo, expresa que Paramio «se apoya confiadamente en la tambaleante estructura filosófica del positivismo» (Borón, 1997: 174); sin embargo, hasta el momento, casi toda la ciencia occidental se ha basado en el método positivista, y es evidente que ha obtenido algunos resultados, por lo menos en ciertos aspectos; esto es así porque el positivismo, como toda otra manera de conocer, contiene elementos de cierta validez y, por tanto, posibilita también la producción de conocimientos que son, al menos, parcialmente válidos. Por otra parte, el positivismo ha revestido importancia por su enfrentamiento con las concepciones idealistas, al reivindicar la existencia objetiva de una realidad material y su necesario papel como punto de partida para los procesos de conocimiento.

Borón introduce una problemática adicional: se pregunta si en la visión de Paramio y de otros que comparten sus criterios,

¿no será acaso que es 'utópico' todo aquello que se proponga cambiar lo que existe mientras que 'científico' sería lo que lo ratifica y embellece ante los ojos de sus contemporáneos? (Borón, 1997: 173).

Según esta idea, para los científicos positivistas la utopía representaría lo imposible, lo irrealizable; al contrario, para la teoría marxista la utopía vendría a ser lo posible, realizable en el tiempo futuro. La ciencia, entonces, estaría afirmando que lo posible y real es lo que corresponde a lo que quieren los dominantes que sea posible y real y todo lo demás es calificado de utópico, para que sea dejado de lado y no se intente llevarlo a la práctica. Por eso, Borón remata su planteamiento con una referencia a la posición que Marx y Engels adoptan al respecto en su obra *La ideología alemana*:

Esta ligazón entre utopía y realidad fue agudamente percibida por Marx y Engels cuando decían que 'Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos co-

munismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual' (Marx y Engels, 1968: 37, resaltados de los autores; citado por Borón, 1997: 173).

En la obra de Emilio Durkheim es posible entender el problema de la relación entre el método científico positivista de las ciencias naturales y aquél que se emplea en investigación social. Emilio Durkheim desarrolló en forma sistemática la aplicación del método positivo de las ciencias naturales a las ciencias sociales, tanto para la antropología como para la sociología, proceso que se venía dando desde el siglo XIX, como en el trabajo de Augusto Comte. Durkheim expresó en forma simple el principio fundamental que lo hizo posible: para ser científicas, las ciencias sociales deben estudiar los hechos sociales como cosas.

Otro investigador francés, Marcel Mauss, desarrolló la concepción y el método de Durkheim para el campo específico de la antropología, en especial en lo relacionado con la etnología, que centró inicialmente en la búsqueda y recolección de materiales para los museos. La museología constituyó, por lo tanto, la expresión concentrada del positivismo en los inicios de buena parte de la antropología europea; durante varias de las primeras décadas del siglo XX, tanto la práctica arqueológica como la etnográfica, sobre todo en Francia y Alemania, tuvieron como objetivo la recolección de objetos para los museos.

Así lo hizo también uno de los fundadores de la antropología en Colombia, Paul Rivet, creador del Instituto Etnológico Nacional –con el cual la antropología de nuestro país dejó de ser la especulación de algunas personas que habían leído libros extranjeros para convertirse en algo más tangible–, quien creó el Museo del Hombre en París. Por eso no es de extrañar que el instituto colombiano haya crecido en forma paralela con un museo que todavía se conserva, aunque con grandes cambios.

Cuando se examinan las publicaciones de muchos de los primeros etnólogos de la amazonía, como Preuss, Koch-Grümbert y otros, resulta claro que vinieron para recolectar material etnográfico con destino a los museos europeos. Lo fundamental de su trabajo se centró en la colección de objetos y en su descripción, por supuesto incluyendo el contexto sociocultural de «usos y costumbres» en el cual existían.

Esto explica también, parcialmente, la concepción que ve a las sociedades indígenas como museos vivos, es decir, como supervivientes del pasado. Es una visión de la realidad como cosa, como conjunto de objetos, y que concibe a los seres humanos como los productores de ellos. Así sucedió desde la época de

Cristóbal Colón, quien llevó a Europa algunos aborígenes americanos como parte de las cosas exóticas que aquí se encontraban; tendencia que continuó con los conquistadores que lo siguieron (Todorov, 1987: 139).

Durante los años 60 del siglo pasado –incluso es posible que aún ocurra– se presentaron intentos por derivar la cientificidad de la antropología del empleo del método positivista naturalista. Oscar Lewis (1975), el teórico norteamericano de la antropología de la pobreza, se pregunta si es posible experimentar en antropología; su respuesta es afirmativa, aunque aclara que esta experimentación no puede asumir formas idénticas a las que reviste en las ciencias naturales.

De todo lo antes dicho se puede concluir que, desde comienzos del siglo XX, ya no es posible diferenciar las ciencias sociales de las naturales tomando como criterio distintivo el empleo o no del método científico positivo.

En los primeros momentos, uno de los razonamientos que permitió trabajar en ciencias sociales con el método positivo se fundó en correlacionar naturaleza y sociedad, considerando esta última como substancialmente semejante a la primera. Este conjunto de teorías, pues fueron varias, se ha conocido en la historia de las ciencias sociales como organicismo, y dio origen a algunos paradigmas que tuvieron su momento de auge en dicha historia. Por ello, Borón hace también referencia al paradigma estructural-funcionalista y a otros, que «se agotaron y fueron abandonados... simplemente perecieron... Hoy constituyen piezas de museo» (Borón, 1997: 176).

Radcliffe-Brown, uno de los creadores –el principal– del estructural-funcionalismo, se refirió a la antropología como a una fisiología social. Según él (Radcliffe-Brown, 1975: 61), para poder aplicar el método de las ciencias naturales a las ciencias sociales hay que partir de concebir la sociedad como un sistema estructurado cuyas leyes funcionales es preciso establecer. De ahí que el objetivo de las ciencias de la sociedad sea la fisiología social, que no consiste solamente en la descripción de los órganos o elementos componentes de ese sistema, sino también, como hace la fisiología, de sus funciones, del papel que cumplen en el sostenimiento general del organismo.

Organicista es también la concepción esencial de la teoría de Malinowski sobre la cultura. Lo es su planteamiento de las funciones como respuestas a necesidades, porque las necesidades que están en la base de la vida social y de la cultura son naturales; así sucede con la necesidad de metabolismo, es decir, de alimentarse, la de abrigarse, la de reproducirse, etc.; se trata de funciones biológicas

que el hombre debe satisfacer para poder subsistir. De esas necesidades naturales y de sus procesos de satisfacción derivan otras de carácter cultural; las instituciones surgen para darles cumplimiento y conforman el entramado de la vida social y de la cultura. Sobre estas premisas, el método positivo suministraba instrumentos adecuados adelantar su estudio y conocimiento. Cabe recordar aquí que Malinowski venía del campo de las ciencias exactas y que, antes de ser antropólogo, ya era matemático y astrónomo.

Una expresión de este positivismo social la conforman las posiciones más extremas en sociometría, que retoman el criterio de que aquello que no puede ser medido ni contado no puede constituir objeto de conocimiento científico. Es frecuente que la llamada antropología urbana, ante la carencia de una metodología propia, haga sociometría como si fuera antropología. Así puede observarse en muchos de los libros que ha publicado el Observatorio de Cultura Urbana, los cuales están contruidos esencialmente sobre la base de dos técnicas sociológicas: la sociometría propiamente y lo que suele denominarse análisis de contenido; aunque este último está presente sólo como apoyo de los datos que aportan las estadísticas, gráficos y diagramas.

De acuerdo con la lectura positivista de las *Tesis sobre Feuerbach* a la que me referí antes, Marx se limitaría a plantear que existe una realidad objetiva, material, más allá o más acá de las ideas o del pensamiento, concepción que contrapondría con la visión idealista que considera que lo único existente son las ideas o el pensamiento, porque, aseguran los idealistas extremos, ni siquiera es posible verificar que las cosas mismas tengan existencia real. Aunque Feuerbach critica la idea de Hegel de que el mundo material no es otra cosa que la enajenación de la idea, del concepto, y afirma la existencia de una realidad objetiva material por fuera del hombre, por fuera de su pensamiento, la piensa únicamente como objeto de contemplación sensorial; dicho de otra manera, como lo afirma también el positivismo, la manera de relacionarse con ella se da únicamente a través de los sentidos.

Entonces, cuando habla de realidad sensorial, lo que el positivismo quiere decir es que es una realidad accesible al conocimiento humano a través de los órganos de los sentidos; y que para conocer hay que hacer como los etnógrafos: ver y oír, y para oír, preguntar; un etnógrafo un tanto atípico podría agregar que también hay que oler y probar; pero generalmente la tarea etnográfica esencial es la de ver, por eso se habla de la observación como la forma fundamental de proceder del etnógrafo; también se debe oír por medio de preguntas, entrevistas y otros procedimientos similares; y esto es todo. No se plantea que haya que actuar;

incluso se dice que si el etnógrafo actúa sobre la sociedad que está investigando, deforma el conocimiento al producir cambios en ella, lo que le impedirá conocer realmente cómo es; sólo lograría el conocimiento de cómo ésta se transforma mediante los cambios que él provoca. Tampoco se cree que para conocer sea preciso emplear el camino del pensamiento teórico.

El método marxista, en cambio, considera los procedimientos de modo diferente y posibilita llegar al conocimiento de la esencia de las cosas a través del conocimiento de su forma natural, externa, sensible. La práctica social es uno de los elementos clave de este método y tiene como uno de sus fundamentos la experimentación científica; el texto de Engels *Dialéctica de la naturaleza* (1961), es el único donde uno de los fundadores del marxismo analiza explícitamente en esa dirección los campos de la química, de la física y de otras ciencias naturales, aunque, como es de suponer, con el nivel de conocimientos al que se había llegado en su época.

Para Marx, el método abarca la totalidad del proceso de conocimiento a través de la interrelación compleja de análisis y síntesis. Cuando habla de remontarse de lo abstracto a lo concreto, como vimos antes, está haciendo referencia a un proceso de pensamiento; pero, si se leen los textos introductorios y los prólogos de *El capital*, así como las cartas que intercambia con Engels en el período de escritura de su obra, resulta claro que también considera necesario comenzar por «asimilarse en detalle la materia investigada» (Marx, 1964: xxiii), porque sólo sobre esa base es posible llegar a formular abstracciones, es decir, ir de lo concreto a lo abstracto. Sin embargo, este momento no constituye todavía propiamente el proceso de conocimiento, pues éste es, en lo esencial, remontarse de lo abstracto a lo concreto, es decir, explicar la realidad, volver a ella, pero ya no simplemente como punto de partida, como realidad sensible, observada, sino como realidad conocida, comprendida, explicada en sus múltiples determinaciones por el pensamiento.

«Asimilarse en detalle la materia investigada» significa también, en la metodología de Marx, que el camino hacia el conocimiento de los contenidos comienza por el estudio y la asimilación de su forma o formas materiales, lo cual nos remite a las categorías de contenido y forma y a la relación entre ellas, que el marxismo plantea de modo muy propio, puesto que considera que el contenido sólo puede existir a través de su forma, que no puede haber un contenido sin que revista formas concretas materiales; de lo contrario, no sería otra cosa que la «Idea de la Idea» que propone Hegel, según el cual la idea existe sin que tenga una base histórica material concreta de existencia.

Por eso, el problema de los formalistas no está en que se dediquen al estudio y la investigación de las formas, sino en que no van más allá de ellas. De acuerdo con el marxismo, a menos que se crea que el conocimiento es una revelación divina, no se puede tener acceso a los contenidos ignorando sus formas materiales históricas de existencia.

Mal haría un materialista como Marx si planteara que el proceso de conocimiento parte de los conceptos, de las ideas, y no de la realidad concreta, como una interpretación simplista del «remontarse de lo abstracto a lo concreto» podría entender. Al contrario, Marx explica que en materia de método hay posiciones diferentes a la suya. Una de ellas es la de quienes piensan que el conocimiento se reduce al conjunto de las generalizaciones, –como ocurre hoy con las ciencias sociales, sobre todo aquéllas que se fundamentan en las corrientes positivistas.

Así, en antropología se dice que hay tres niveles en el conocimiento: el etnográfico, una descripción que muestra la realidad tal como se presenta al observador; el etnológico, donde se compara y sobre esa base se elaboran unas primeras generalizaciones: las taxonomías o categorías clasificatorias, para luego realizar unos agrupamientos iniciales de la realidad, múltiple y diversa, de acuerdo con esos taxones; finalmente, el antropológico, donde se presenta la formulación de leyes abstractas, válidas a nivel general. Se piensa que se puede dar por terminado el proceso de conocimiento antropológico una vez se ha llegado a este último nivel.

Otros, al contrario, dice Marx, ven la realidad como un resultado de la dinámica, movimiento y entrecruzamiento de conceptualizaciones que existen previamente, como un producto del intercambio dinámico entre conceptos; según él, así proceden los economistas, y agrega que tienen razón al mismo tiempo que están equivocados, porque no van al origen de tales abstracciones, es decir, les hace falta el proceso de ir de lo concreto real a lo abstracto pensado.

Para Marx, el concepto de abstracción tiene distintos significados. Uno de ellos es el de abstracción como proceso teórico, como parte de un proceso de conocimiento; pero abstracción designa también el resultado de ese proceso; dicho de otra manera, el proceso teórico de abstraer da como resultado abstracciones. Por ejemplo, la mercancía no es una abstracción porque sea un proceso teórico que hace parte del desarrollo de un conocimiento, sino porque es resultado de un proceso de abstracción. También se da la abstracción como un proceso empírico, una de cuyas modalidades es la generalización; este proceso empírico tiene como resultado, a su vez, una abstracción empírica. La mayor parte de las categorías que emplea la etnografía para describir la realidad son abstracciones de

este tipo; es decir, pertenecen al campo de lo empírico. La afirmación con la que Marx comienza *El capital*: que la mercancía es la célula elemental de la riqueza en la sociedad capitalista, es un ejemplo de esta clase de abstracciones, como explicaré más adelante.

De ahí las grandes dificultades y el desconcierto que enfrentan los antropólogos, inmersos en el positivismo empirista, cuando tratan de trabajar con los datos de campo como un paso previo y un fundamento para «teorizar», aunque realmente lo que entienden por tal es la formulación de generalizaciones empíricas de diferentes niveles. Es notorio que la casi totalidad de los proyectos de investigación antropológica, en general, y etnográfica, en particular, se distinguen por la ausencia de una metodología para el manejo de la información y para la elaboración teórica de la misma, como si este aspecto no fuera necesario o importante. Y, cuando algunos lo incluyen, van poco más allá de algunas instrucciones sencillas acerca de cómo elaborar un código y, sobre esta base, codificar la información, seguidas de unas pocas indicaciones de cómo formular proposiciones empíricas que enlacen de alguna manera los datos disponibles acerca de la realidad. Lo demás pareciera quedar librado a la suerte, a la perspicacia y a la intuición, que brotarían y operarían después de leer repetidamente toda la información disponible, venga ella del trabajo de terreno o de otras fuentes, como las bibliográficas.

Si la antropología parece disponer de suficientes metodologías sistemáticas relativas a la preparación de la investigación y, en especial, a la recolección de la información por medio del trabajo de campo, no parece suceder lo mismo en cuanto al manejo de la información, por lo cual cada investigador debe ingeniárselas por sí mismo. Así lo expresan Taylor y Bogdan en su manual de métodos cualitativos (1994: 159): «Todos los investigadores desarrollan sus propios modos de analizar los datos cualitativos».

Lo anterior señala a que la antropología carece de una concepción del proceso de conocimiento que explique las diferencias y relaciones entre el conocimiento sensible, aquél que es resultado del empleo de los órganos de los sentidos, fundamentalmente en el campo, y el conocimiento racional, posible sólo por medio de la abstracción, de la teoría; por esta razón, el proceso les parece mágico, resultado únicamente de la manipulación repetida de los datos:

Reúna todas las notas de campo, las transcripciones, documentos y otros materiales y léalos cuidadosamente. A continuación vuelva a leerlos... Algunos investigadores pasan semanas o incluso meses estudiando atentamente sus datos antes

de iniciar el análisis intensivo... Siempre es una buena idea que alguien más lea nuestros datos (Taylor y Bogdan, 1994: 160).

A partir de este punto, la perspicacia y la intuición se convierten, según ellos, en unas de las herramientas más preciadas para avanzar en la producción de conclusiones, debido a que «el desarrollo de conceptos es un proceso intuitivo» (Taylor y Bogdan: 1994: 163). O sea que no habría un procedimiento metodológico científico para ir del conocimiento sensible al conocimiento racional.

Esta concepción difiere por completo de la del marxismo, como mostraré más adelante con base en el proceso de conocimiento de la mercancía que Marx realiza en *El capital*. Éste plantea que ir de una a otra de estas dos clases de conocimiento implica una ruptura, un salto de lo cuantitativo a lo cualitativo. Aparece aquí en forma nítida una diferencia de concepción entre el marxismo y la antropología positivista acerca de lo que es cualitativo, pues Taylor y Bogdan consideran que todo su proceso de investigación es cualitativo, como lo indica el propio título de su libro: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*.

Aquí, como proceso teórico, la abstracción consiste en usar el pensamiento para ir más allá de las características concretas de los fenómenos, para poder pensar la realidad sin las limitaciones que imponen las características materiales de ésta. De este modo, puede emplearse para separar mediante el pensamiento lo que en la realidad constituye una unidad o para relacionar con el pensamiento elementos que en la vida aparecen separados; finalmente, para poder reconstruir esa realidad de nuevo a través de un proceso mental de síntesis. De acuerdo con el marxismo, el proceso de abstracción es la única vía para conocer la esencia de los fenómenos, para llegar a su contenido y, por lo tanto, es la única base cierta para la transformación de la realidad.

Definir la abstracción como remontarse de lo abstracto a lo concreto no es erróneo, pero constituye sólo la mitad del proceso. Antes es necesario llegar a las abstracciones, a partir de las cuales se da ese elevarse a lo concreto; es decir, antes de remontarse de lo abstracto a lo concreto tiene que haberse producido lo abstracto, hay que haber ido de lo concreto real a lo abstracto, también mediante un proceso teórico. En su planteamiento sobre el estudio de la población, en *El método en la economía política*, Marx explica con claridad este proceso

INVESTIGACIÓN SOCIAL Y POBLACIÓN

Marx (1971: 41-42) considera que partir de la población cuando se va a realizar una investigación acerca de la economía de una sociedad no resulta un buen

método, así parezca lógico por ser ésta, a primera vista, «la base sólida de lo que es real y concreto». Tal manera de comenzar produciría como resultado final una visión caótica, que no permitiría avanzar en la comprensión de la sociedad. Tomada de este modo, la población resulta una abstracción, aislada de sus condiciones reales de existencia y de las causas de ellas. Al contrario, dice Marx, para comprender la población se necesita conocer qué clases sociales existen y cómo se distribuye la población entre ellas; hay que investigar qué ramas de la producción se presentan, la distribución de los medios de producción, de los productos y de los factores del trabajo; hay que saber si existen: renta de la tierra, tributo, salario, plusvalía, interés, etc. Sólo después se podrá comprender la población como un resultado de múltiples determinaciones y relaciones complejas y no sólo como una abstracción que deja de lado los factores esenciales que la constituyen.

Es usual que las monografías antropológicas comiencen siempre con dos capítulos poco menos que obligatorios. El uno se refiere al medio natural, en un tributo inútil a una geografía naturalizante y estática; en él se describen las coordenadas del lugar, el piso altitudinal en que se encuentra, sus recursos de fauna y flora, el régimen de lluvias y de vientos, etc.; información que, además, no es resultado de la investigación del antropólogo, sino que se toma de los libros de los geógrafos; sobra decir que este capítulo se olvida de cómo afectan todos esos factores la vida de la gente y qué tienen qué ver con el grupo social y el problema que se estudia. El segundo capítulo trata de la población y lo hace también en forma puramente descriptiva. Sin embargo, la obligatoriedad de ambos capítulos suele presentarse con el apoyo de sesudas justificaciones, aunque no digan nada de importancia ni aporten al entendimiento de la problemática en cuestión. Si se trata de un trabajo de grado que no incluye la descripción del medio geográfico, seguramente uno de los jurados o el evaluador para una posible publicación va a «aclarar» que la gente no flota en el espacio, sino que está ubicada en un medio específico, cosa que es cierta por completo, aunque ese sólo hecho no tenga en sí mismo ninguna significación.

Así comienza mi libro sobre los Chamí (Vasco, 1975), con capítulos que hacen descripción general del área geográfica y de la población. Este último se refiere a «grupos étnicos» e informa que en la región están presentes indios, negros, blancos, colombianos, españoles; pero, el problema no consiste en si esto es cierto o no, sino en que, desde el punto de vista de Marx, no es una buena manera para comenzar, porque la presencia y características de esos grupos y las relaciones que se dan entre ellos son resultado de múltiples y determinadas causas, y no las bases que explican la economía, la organización social o el pensamiento

embera-chamí. Sólo un determinista geográfico tendría razón en empezar por ahí, porque para él la vida social y la cultura están determinadas por el medio geográfico natural; también la tendría un racista o determinista racial, porque para él la vida de una sociedad y su cultura están determinadas por la composición racial o genética de su población. Pero si no se comparte ninguna de esas posiciones, ni ambas a la vez sino, al contrario, se busca obtener un conocimiento científico de la realidad embera-chamí con el empleo del método marxista, estas características del medio y de la población, que son el resultado de la vida económica, social y cultural, deberían aparecer al final, como parte de las conclusiones.

CONOCIMIENTO Y VERDAD

El objetivo más importante que se ha buscado con el método positivista en las ciencias de la sociedad es el de la objetividad del conocimiento. Esta problemática está también presente en el pensamiento de Marx y Engels en sus discusiones sobre la verdad, en el examen de si el pensamiento humano puede o no ser objetivo, es decir, como dirían en *La ideología alemana*, si puede o no llegar a corresponder con la realidad y en qué medida. Pero Marx se adentra en ella de un modo por completo diferente al de otros autores, postulando que plantearla meramente a nivel teórico es una discusión vana, sin sentido. Pese a ello, es importante que la abordemos aquí porque en el campo de las ciencias humanas, aunque no tanto en antropología, se han formulado criterios, mecanismos de validación del conocimiento que se elaboran desde y en el interior mismo de estas disciplinas, teniendo como base para ellos, sobre todo, la lógica formal; es decir, se considera que los criterios de validación de la ciencia están dados por la ciencia misma; lo cual quiere decir que la definición de la verdad de una ciencia o de un pensamiento la hace el pensamiento mismo en el nivel de la teoría. Para Marx, estas concepciones no tienen ningún valor y tales discusiones resultan ser semejantes a los vanos ejercicios en los que se enfrascaban los filósofos de la edad media.

La antropología ha escapado parcialmente a esta situación porque, como se ha repetido infinidad de veces, el criterio de verdad del conocimiento antropológico, en especial del etnográfico, se encuentra en el «haber estado allá», en la realización del trabajo de campo, en haber visto y oído; por lo tanto, los etnógrafos no se han enfrascado en esas discusiones en la misma medida que los practicantes de otras disciplinas. Sobre este fundamento podría decirse que, siguiendo a Marx, el trabajo de campo es su práctica y, por consiguiente, la antropología estaría validando su conocimiento a través de la práctica; sin embargo, es muy claro que el trabajo de campo no constituye práctica en el sentido que Marx da a este

concepto; al contrario, más bien constituye una contemplación, pues lo que normalmente suele hacer el trabajador de campo es comprobar si lo que otros investigadores encontraron en un determinado lugar se encuentra también en otros y de qué manera.

Al menos así lo asegura esquemáticamente Vine Deloria, indio sioux, en su libro *El General Custer murió por nuestros pecados* (1975: 92-94): el etnógrafo va al campo y presenta a su institución patrocinadora, en donde nadie lo lee, un informe para relatar sus hallazgos. En tales instituciones, seguramente en los Estados Unidos, ese informe lo pasan a las secretarías y éstas, fundadas en lo que pueden entender en forma superficial, crean un lema, un eslogan, con base en el cual el etnógrafo profesor dicta sus clases durante el período académico siguiente; en las vacaciones de verano, los estudiantes de ese profesor se diseminan por las comunidades indígenas para demostrar que su maestro tiene razón y que en todas ellas ocurre lo mismo que éste les ha dicho en la universidad.

Desde el punto de vista del marxismo, el conocimiento es siempre relativo y parcial y nunca coincide totalmente con la realidad a la cual se refiere, es decir, la verdad no es jamás absoluta, entre otras razones porque todo está en permanente proceso de cambio y, por lo tanto, cuando se ha alcanzado el conocimiento de algo, éste ya ha sufrido modificaciones. Que el conocimiento exista y esté dado objetivamente no quiere decir que no se modifique.

El materialismo de la concepción materialista dialéctica del conocimiento, como Marx la expresa, reside en la consideración de que el camino para acceder a los contenidos esenciales de las cosas es su apariencia, el fenómeno, y que no hay otra vía; es preciso comenzar por el conocimiento de la materialidad objetiva. Pero, a diferencia de otras corrientes, entre ellas el empirismo, el marxismo no piensa que ese primer nivel constituya ya el conocimiento ni que allí termine el proceso; se precisa de otro nivel que sólo es posible a través de la teoría, a través de la abstracción, que precisamente consiste en dejar de lado mentalmente lo fenoménico, la apariencia, la manifestación. Pero tampoco allí termina el conocimiento; una vez se han alcanzado los contenidos, es necesario avanzar confrontándolos de nuevo con la realidad a través de la práctica, entre otros propósitos, para ajustarlos, porque la realidad ya no es la misma que al inicio del proceso y se ha transformado; de ahí que la verdad sea siempre parcial y relativa, y no haya nunca una coincidencia absoluta entre conocimiento y realidad. Sin embargo, esto no le quita su carácter de verdad y, por lo tanto, que con base en ella el sujeto histórico pueda actuar para transformar el mundo. Es decir, que la verdad del conocimiento acerca de la sociedad tiene un carácter histórico y es en

relación con éste que tiene que plantearse su objetividad, su correspondencia con una realidad social que, a su vez, también es histórica.

Sin embargo, esta concepción difiere nítidamente del pensamiento relativista de los posmodernos, para quienes las cosas son únicamente lo que son en un momento dado, la manera como se manifiestan en ese instante; por ejemplo, como ya lo expliqué, la identidad de los indios la constituye su discurso de hoy; si mañana lo modifican, habrán modificado igualmente su identidad.

SOBRE EL DETERMINISMO

En referencia al concepto marxista de formación económico-social, expliqué más arriba que se trata de una complejidad con una estructura interna determinada por los elementos que corresponden a uno de los modos de producción que están presentes en ella, mientras los demás tienen un carácter subordinado; por ejemplo, en una formación social capitalista, el capital es la principal determinación sobre todas las demás categorías que la constituyen. Por eso dice Marx que esa determinación colorea, incide, modifica, transforma de una manera especial todas las otras relaciones, todos los otros aspectos o elementos que conforman esa sociedad. Así mismo, Marx analiza el carácter determinante de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción sobre la historia humana.

Las determinaciones son conjuntos de relaciones que implican incidencias, influencias, acciones entre aspectos que se relacionan. Así, cuando se dice que lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones, se quiere decir que sobre ese concreto, para configurarlo como tal, actúan, producen efecto, determinan muchísimos aspectos. En diversas obras de Marx, de Engels y de numerosos marxistas, la categoría de determinación reviste una importancia fundamental para hacer del marxismo la ciencia social por excelencia. Sin embargo, también desde el campo del marxismo, hay quienes niegan que el determinismo sea científico y, al mismo tiempo, rechazan que la concepción marxista sea determinista. Por ello, ampliaré en seguida esta discusión.

El concepto de determinación, como categoría constitutiva básica del marxismo, es muy diferente de otras concepciones deterministas. Se ha vuelto un lugar común en el campo de las ciencias, sobre todo en las ciencias sociales, un rechazo generalizado frente a los distintos determinismos; es probable que esto sea lo que ha llevado a esos autores que se definen como marxistas a rechazar todo

proceso de determinación; sin embargo, el marxismo es, a todas luces, una concepción determinista.

Además de los que acabo de mencionar, el autor soviético Rosental tiene en cuenta otros casos de determinación en la historia social, entre ellos el que condujo a la formación del capitalismo:

[La ley del valor] determina con una necesidad férrea el conjunto del desarrollo de la producción y de la circulación mercantiles conduciendo en cierta etapa a la transformación de la producción mercantil simple en producción capitalista (Rosental, 1961: 39).

Igualmente, se refiere a lo que se ha llamado la determinación de la base económica sobre la superestructura de la sociedad, temática que tampoco ha estado exenta de polémicas:

Los hombres no eligen el modo de producción 'según sus deseos', sino que el modo de producción existente es el que determina los múltiples aspectos de un régimen social determinado, incluida en éste la conciencia social de los individuos [...] En este sentido Marx considera la evolución de las formaciones económicas y sociales como un proceso histórico-natural (Rosental, 1961: 45).

Entonces, es claro que para Marx, de acuerdo con lo que plantea Rosental y con lo que analicé antes en este mismo texto, el carácter determinado y no voluntarista de la historia humana es lo que confiere a ésta el carácter de historia natural.

El determinismo está presente, también, cuando se plantea la determinación de la historia por las leyes de la dialéctica, que son esencialmente invariables y objetivas porque no son inventadas por el hombre; estas leyes actúan y producen efectos que dependen de las condiciones históricas. Así lo percibe Vladimir Ilich Lenin:

El famoso tratado sobre *El Capital* es considerado como uno de los modelos más formidables de objetividad inexorable en la investigación de los fenómenos sociales [...] Y sin embargo, en ese extraordinario tratado científico hallaréis tanto 'corazón', tantas ardientes y apasionadas agudezas polémicas contra los representantes de las ideas atrasadas, contra los representantes de aquellas clases sociales que, a juicio del autor, frenan el desarrollo social [...] Ningún ser viviente *puede quedar al margen* de una u otra clase (tan pronto haya comprendido la correlación mutua entre ellas), no puede dejar de alegrarse con el éxito de esa clase, ni dejar de sentir amargura por sus fracasos; no puede dejar de sentir indignación contra quienes se manifiestan hostiles a ella, contra los que ponen

trabas a su desarrollo difundiendo concepciones atrasadas, etc., etc. (Lenin, 1958a: 521-522).

Según el revolucionario soviético, esta determinación opera con más peso precisamente en el campo de la historia de la sociedad, lo cual permite establecer la correlación que se da entre necesidad y libertad y entre las acciones sociales y los actos de los individuos:

La idea del determinismo, estableciendo la necesidad de los actos del hombre, rechazando la absurda leyenda del libre albedrío, no niega en un ápice ni la inteligencia ni la conciencia del hombre, como tampoco la valoración de sus acciones. Muy por el contrario, sólo la concepción determinista permite valorar rigurosa y acertadamente, sin imputar todo lo imaginable al libre albedrío. Del mismo modo, tampoco la idea de la necesidad histórica menoscaba en nada el papel del individuo en la historia: toda la historia se compone precisamente de acciones de individuos que son indudablemente personalidades. La cuestión real que surge al valorar la actuación social del individuo consiste en saber en qué condiciones se asegura el éxito a esta actuación. ¿Qué garantiza que esa actividad no resultará un acto individual que se hunde en el mar de actos opuestos? En ello consiste precisamente la cuestión que resuelven de modo diferente los socialdemócratas y los demás socialistas rusos. ¿Cómo ha de arrastrar a las masas la actividad dirigida a realizar el régimen socialista, para aportar resultados serios? [...] El régimen económico ruso es considerado como una sociedad burguesa, de la que sólo puede haber una salida, la cual emana necesariamente de la esencia misma del régimen burgués: precisamente la lucha de clases del proletariado contra la burguesía (Lenin, 1958c: 172).

Y agrega, refiriéndose a los planteamientos de Engels, que alejan por completo a éste del mecanicismo que algunos insisten en atribuirle:

Una magnífica aclaración dada por Engels de la relación existente entre libertad y la necesidad: 'La libertad es la comprensión de la necesidad'. Lejos de presuponer el fatalismo, el determinismo da base para la actuación consciente. No se puede por menos de añadir a lo dicho que los subjetivistas rusos ni siquiera supieron ver claro en una cuestión tan elemental como es la del libre albedrío. El señor Mijailovski se hizo un lío terrible, confundiendo el determinismo con el fatalismo (Lenin, 1958c: 439).

Precisamente, Engels ha estudiado y expuesto la manera como la historia humana se encuentra determinada por leyes naturales:

Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad. 'La necesidad

es ciega sólo en la medida en que no está sometida al concepto'. La libertad no consiste en una soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines [...] La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto *más libre* es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanta mayor *necesidad* estará determinado el contenido de ese juicio [...] La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es estrictamente un producto de la evolución histórica (Engels, 1964: 104, resaltados del autor).

Otra razón para el rechazo de algunos sectores marxistas a la concepción de que el marxismo es un determinismo, hay que buscarla en la ausencia de claridad teórica acerca de en qué consiste propiamente la categoría de determinación, que algunos confunden con el mecanicismo o el fatalismo, tal como el mismo Lenin lo analizó para el caso de Bernstein:

Bernstein confundió la noción de 'determinismo' con la de 'mecanicismo', confundió el libre albedrío con la libertad de acción, identificó, sin ningún fundamento, la necesidad histórica y la situación forzada, sin salida, de los hombres. La remanida acusación de fatalismo que repite Bernstein, ya ha sido refutada por las premisas esenciales de la teoría histórica de Marx. No se puede reducir todo al desarrollo de las fuerzas productivas, dice Bernstein. También hay que 'tener en cuenta' otros factores. Muy bien, responde Kautsky, pero eso es lo que debe hacer todo investigador, cualquiera sea la concepción de la historia que lo guíe. Aquél que pretenda obligarnos a renunciar al método de Marx, que tan brillantemente se ha justificado y se justifica en la práctica, debe elegir entre dos caminos: o renuncia por completo a la idea de la regularidad, de la inevitabilidad del proceso histórico —y entonces arroja por la borda todas las tentativas de dar a la sociología una base científica—, o bien debe demostrar cómo, partiendo de otros factores (por ejemplo, de concepciones éticas), se puede llegar a la conclusión de que el proceso histórico es inevitable (Lenin, 1958b: 191).

Otros autores marxistas soviéticos exponen en forma clara y contundente, no sólo el carácter determinista del marxismo, sino también la importancia clave de tal concepción en la lucha contra el idealismo, en especial en su forma más corriente, la del voluntarismo:

La idea de que la relación causal abarca todos los fenómenos de la realidad sin excepción es el principio básico de toda verdadera investigación científica, es decir, el *principio del determinismo*. El idealismo contrapone a la concepción determinista del materialismo filosófico la falsa doctrina, diametralmente opues-

ta, del *indeterminismo*, es decir, la tesis de que en la naturaleza no hay relaciones de causa a efecto (Rosental y Straks, 1962: 90, resaltados de los autores).

Al mismo tiempo, ubican esta contraposición entre determinismo e indeterminismo (como ellos llaman a su contrario) en el campo de la confrontación más amplia entre materialismo e idealismo, incluyendo el idealismo de tipo religioso:

La negación idealista del principio de la causalidad se ha manifestado en la historia de la filosofía, y aún sigue manifestándose, bajo la forma de la *teleología*. Según la concepción teleológica del mundo, los fenómenos no surgen en virtud de causas naturales objetivas, ni han sido engendrados por otros fenómenos, sino provocados por la acción de cierta fuerza misteriosa, mística, que encauza el desarrollo de la naturaleza y de la sociedad hacia fines previamente establecidos [...] Como el indeterminismo, la teología, o sea la religión, es enemiga de la ciencia (Rosental y Straks, 1962: 97).

Sobre tal base, estos dos autores fijan la importancia de la concepción marxista al haber permitido, por primera vez, la fundamentación científica de la historia, en particular, y de las ciencias sociales, en general:

A la filosofía marxista le cabe un gran mérito histórico en la fundamentación de la causalidad objetiva, al haber desalojado el indeterminismo del campo de las ciencias sociales, sentando los fundamentos del *determinismo histórico* (Rosental y Straks, 1962: 101).

Pero la polémica que se viene abordando aquí es más amplia y comprende otros niveles de discusión; así lo considera otro autor soviético en uno de aquellos manuales que han sido tan denigrados y a los cuales ya me he referido más arriba:

El problema del determinismo guarda estrecha relación con la categoría de 'ley'. En defensa de la metafísica y el idealismo, la filosofía burguesa ha declarado la guerra al principio de la causalidad. Por el contrario, los filósofos marxistas, defensores y propagadores de la interpretación dialéctico-materialista de las relaciones de causa y efecto, han demostrado la diferencia existente entre el determinismo metafísico y el determinismo dialéctico-materialista, que reconoce la existencia de múltiples formas de relación causal de los fenómenos (Dyinnik, 1966: 172).

Y agrega, para resumir los planteamientos que en su momento hizo Lenin sobre este tema:

Lenin critica el voluntarismo y el idealismo subjetivo de los populistas, explica el carácter objetivo de las leyes de la sociedad, analiza el problema del

determinismo, el de la condicionalidad causal de la voluntad y de la actividad de los hombres en la sociedad. Los hombres no son dueños de modificar a voluntad las relaciones sociales, ni de encauzar los procesos objetivos del movimiento social por cualquier camino. La voluntad y los actos de los hombres están condicionados por las leyes objetivas del desarrollo social (Dyinnik, 1963: 46).

EL MÉTODO EN *EL CAPITAL*

Para entender el método de Marx con mayor profundidad y sus diferencias con aquellos de la antropología, voy a referirme a fondo a *El capital*, en especial al primer tomo (Marx, 1964), obra que constituye el proceso de conocimiento del sistema capitalista.

El texto se inicia con el estudio de la mercancía, la categoría más abstracta de este sistema y que, a la vez, aparece como su forma elemental. Y comienza por ella en la medida en que contiene en su interior el sistema completo. Pero, antes de llegar a esta conclusión, Marx ha pasado muchos años investigando, asimilando su tema en detalle en las bibliotecas de Francia e Inglaterra, leyendo mucho, reflexionando sobre lo leído y confrontándolo con la realidad, entre otras formas a través de cuestionarios de encuesta que aplica a los obreros; igualmente, preguntando con frecuencia a Engels cómo suceden las cosas en la fábrica de la que éste es propietario.

Todo este trabajo de investigación previa tiene un propósito definido: sentar las bases materiales sobre las cuales desarrollar el proceso de conocimiento, proceso que Marx define como esencialmente teórico, como un proceso de pensamiento, pues en su concepción el conocimiento de la realidad sólo es posible mediante la teoría, con el empleo del proceso mental de la abstracción que permita efectuar el análisis de la realidad –pues en la práctica es imposible descomponerla–, penetrando sus capas una tras otra hasta dejar expuesto su núcleo medular. El proceso de abstracción, es decir, de ir apartando las sucesivas apariencias que encubren la esencia de la realidad, sólo puede lograrse por la vía del pensamiento; y sólo por esa misma vía es dable reconstituir de nuevo la realidad mediante la síntesis, armarla de nuevo, pero ahora en su comprensión, es decir, como concreto pensado.

A primera vista, este método puede parecer evidente y espontáneo, porque es así como aprende mucha gente, desbaratando las cosas para luego volverlas a armar; pero este último proceso se realiza de una manera mecánica; entonces,

cuando se ha aprendido cómo armar algo de nuevo y, por lo tanto, cómo arreglarlo (por ejemplo, un radio o un automóvil), si el modelo cambia se hace necesario repetir todo el aprendizaje, porque sólo la teoría permitiría aplicar el conocimiento inicial en otras circunstancias.

Entonces, Marx parte de la mercancía, categoría tan amplia que contiene en sí el capitalismo entero. Por esto, puede desarrollarlo en su totalidad a partir de ella; es el sombrero de donde el mago saca el mundo. En la mercancía confluyen todos los elementos, categorías y determinaciones del capitalismo; entonces, partir de ella hace posible desarrollarlas y explicarlas. De acuerdo con su método, cuando Marx comienza a escribir *El capital* ya conoce el secreto de la mercancía, esa abstracción; luego, y a partir de ella, comienza a elevarse de lo abstracto a lo concreto.

LA FORMA SOCIAL DE LA RIQUEZA

En términos metodológicos, el primer elemento y punto de partida de *El capital* es la aseveración de que:

la riqueza de las sociedades en donde impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un 'inmenso arsenal de mercancías' y la mercancía como su *forma elemental*» (Marx, 1964: 3, subrayado mío).

Es decir, la riqueza en el capitalismo aparece como el conjunto o totalidad de las mercancías que tienen existencia en él, como una suma de mercancías. Pero es necesario llamar la atención sobre las palabras que Marx emplea, pues no postula que la riqueza de esta clase de sociedades sea una suma de mercancías, ni que ésta sea la forma elemental de aquélla, sólo dice que «se nos aparece»; con esta expresión Marx fija su interés inicial en el mundo de las apariencias materiales.

Esta manera de decir las cosas guarda relación con otras semejantes: «a primera vista», «al parecer», etc. Su uso no busca simplemente ocupar un espacio en el texto, ni decir por decir; al contrario, con ellas Marx está definiendo, delimitando conceptualmente su campo de enfoque; está indicando que tiene en cuenta el mundo de las apariencias materiales, de las formas, aquél que es posible captar con los órganos de los sentidos. Cuando afirma que la mercancía constituye la forma elemental de la riqueza social en el capitalismo, Marx comienza a moverse en dicho campo y a realizar, aunque no lo haga explícito, un análisis empírico, material, de la riqueza, diciéndonos que ésta es simplemente una sumatoria de todas las mercancías y que, por consiguiente, la célula elemental o base con la que se construye esta sumatoria es cada mercancía considerada en sí y no en el

conjunto de ellas. Es un proceso de análisis mecánico, como lo es el planteamiento aritmético de que $3 = 1+1+1$.

Tal es el punto de partida de *El capital*, es decir, del proceso de exposición –porque *El capital* consiste esencialmente en una exposición–; pero este inicio es, a la vez, la conclusión de un proceso investigativo previo, que ha permitido conocer que la apariencia que asume la riqueza de una sociedad bajo el capitalismo es un inmenso arsenal de mercancías, cuya célula elemental es la mercancía; que ésta es la forma tangible y visible de esa riqueza social, aunque lo anterior no quiere decir que en otras formas de producción no exista también riqueza social, pero su componente reviste una naturaleza diferente de la mercancía.

Otros autores han definido la riqueza de distintas maneras; Marx menciona algunos de ellos en notas de pie de página de su texto; y en los tres primeros grandes tomos de *El capital*, conocidos como *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (1945), se refiere a muchos otros. Para algunos, la riqueza era la producción agrícola, para otros, la tierra, otros más consideraban que era el trabajo, etc. Sin embargo, al leer *El capital* parece ser muy obvio que sea la mercancía, en la medida en que Marx lo expresa de modo muy sencillo; pero llegar a esta conclusión le llevó décadas de ardua, rigurosa y detallada investigación.

Antes de continuar, es conveniente establecer la diferencia entre capital y riqueza, pues para Marx no son la misma cosa. Según éste, la riqueza ha existido durante largo tiempo en la historia y ha revestido numerosas formas, entre ellas el llamado atesoramiento, –que en sus últimas épocas fue de gran importancia para el origen del capital–, y la acumulación de tierras. Pero, el capital no es propiamente riqueza. Precisamente en la *Historia crítica* Marx estudia la concepción de Adam Smith en *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1958), libro que hasta el siglo pasado fue una especie de biblia de la economía y que aún es referencia obligada para muchos economistas y sociólogos.

En muchas de tales teorías la riqueza se concibe en lo fundamental como un proceso de acumulación, ligado éste con los orígenes del capitalismo, al menos en Europa, porque en el proceso histórico de circulación una parte de la riqueza existente se transformó en capital. En sí, la riqueza es improductiva; la simple acumulación de bienes, sin importar de cuáles se trate, incluyendo aquellos que pudieran llamarse intangibles o espirituales, como los conocimientos, no produce nada, ni lo ha hecho en ningún sistema social. Se puede tener muchísimo dinero o acciones o millones de hectáreas de tierra o grandes reservas de petró-

leo o gran cantidad de maquinaria; ninguna de estas cosas es productiva por el sólo hecho de su existencia; es más, con el tiempo se deterioran y pierden su potencialidad de ser factores de riqueza.

Aunque sí es cierto que algunos bienes pueden volverse productivos si se emplean de determinadas maneras. De ahí que parte de la riqueza, de los bienes que se acumularon en las sociedades anteriores al capitalismo, sobre todo en el feudalismo, se convirtió en capital y se hizo productiva; a finales del feudalismo, una parte de las tierras acumuladas como riqueza se convirtió en medio de producción a través del trabajo asalariado y se hizo productora de capital; de igual forma, una parte de los dineros acumulados se transformó también en capital al permitir la adquisición de medios de producción, maquinaria, por ejemplo, y la contratación asalariada de la fuerza de trabajo necesaria para ponerlos en funcionamiento en el proceso productivo.

En las sociedades de clases, se busca emplear los bienes que se poseen para crear y aumentar la riqueza. Por eso, desde el punto de vista de la teoría de Marx, si se tiene conocimiento y se lo emplea para producir, crece; precisamente la manera de ampliar, desarrollar e inclusive de producir el conocimiento es empleándolo; pero limitarse a acumularlo es algo distinto, equivale a lo que Marx llama acumulación de riqueza, atesoramiento, cuya figura típica la constituye el atesorador de la Edad Media y aun de las primeras épocas del capitalismo; éste guardaba y acumulaba monedas de oro, que cada cierto tiempo, cuentan las leyendas, sacaba a asolear sobre cueros; pero ese oro era improductivo.

MATERIALIDAD, MERCANCÍA Y VALOR DE USO

Después de este primer análisis de la riqueza social capitalista, el trabajo de Marx se encamina a buscar cuál es el contenido que existe, que se oculta detrás de esa forma, de esa apariencia; es decir, quiere desentrañar en qué consiste el contenido medular de esa riqueza social. Para encontrarlo, comienza su proceso metodológico, —en lugar de terminar allí, como hacían los economistas políticos y muchos otros antes que él—, con el análisis de la mercancía. Lo que podemos constatar en primer término, a primera vista, es su forma visible, aquélla que es aprehensible directamente a través de los órganos de los sentidos, es decir, su carácter de ser objeto externo o, si se quiere adoptar una categoría empleada a menudo por los filósofos, de ser una cosa, un objeto material que tiene unas cualidades físicas, químicas, mecánicas, que pueden estudiarse y conocerse por medio de las llamadas ciencias experimentales; se trata, entonces, de algo que puede ser conocido empíricamente.

Si bien el capítulo primero se titula «La mercancía», su subtítulo, «Los dos factores de la mercancía», anuncia que proceden nuevos análisis, pues significa que no por ser elemental la mercancía es simple; al contrario, en ella existen dos factores: valor de uso y valor, de ahí que Marx emprenda su estudio descomponiéndola.

El aspecto externo de la mercancía le permite ser útil para satisfacer necesidades humanas, sin importar aquí de cuáles se trata: físicas o intelectuales, primarias o derivadas, pues, cuando Marx dice que la riqueza social es un inmenso arsenal de mercancías, se está refiriendo también a aquellas que hacen parte de los campos del conocimiento y del arte, y no solamente a las que se ubican en el nivel de lo material. En el capitalismo, el conocimiento es una mercancía que responde a la satisfacción de ciertas necesidades determinadas socialmente y que no vienen primordialmente del estómago:

El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos (Marx, 1964: 3).

Sin embargo, como resulta obvio, para que una mercancía pueda satisfacer realmente las necesidades correspondientes tiene que ser usada; ninguna mercancía satisface las necesidades con el sólo hecho de existir: la existencia de los alimentos no satisface la necesidad de comer o de metabolismo, como la llama Malinowski, hay que comerlos; la existencia de ropa no satisface la necesidad de abrigo, hay que usarla; entonces, la utilidad se realiza por el uso; es por esto que Marx denomina valor de uso a este factor.

También a nivel empírico –hasta aquí Marx sigue moviéndose en el campo de lo empírico, de aquello que puede percibirse a través de los órganos de los sentidos–, el valor de uso presenta dos componentes: su cualidad, es decir, aquellas características físicas, químicas, mecánicas, etc., que determinan qué necesidades puede satisfacer; y su cantidad o magnitud. Todo valor de uso, como cosa material que es, existe siempre en una determinada cantidad; si no tiene cantidad, no puede existir. Todo objeto existe siempre en una cantidad determinada; no puede haber cualidad sin cantidad; donde hay cero sillas, no hay sillas y nadie puede sentarse sobre ellas; nadie puede alimentarse con cero carne; nadie puede vestirse con cero camisas; la cantidad y la cualidad siempre van juntas, se presuponen la una a la otra. Tampoco pueden existir magnitudes de nada, es decir magnitudes sin cualidad; no puede existir una cierta cantidad de nada, existe siempre una cantidad de algo, y ésta indica la cantidad de necesidades que pueden ser satisfechas. Si la cualidad indica cuáles, la magnitud indica cuántas, qué volumen de necesidades puede satisfacer un determinado valor de uso.

Ambos aspectos, dice Marx, pueden ser conocidos en forma completa por las disciplinas empíricas; el análisis pericial de las mercancías es una de ellas. Sin embargo, en la sociedad capitalista, dadas las condiciones de producción que existen en ella, para que los valores de uso puedan satisfacer las necesidades correspondientes deben cambiarse entre sí; en la medida en que una de las características de esta sociedad es la presencia de una amplia división social del trabajo, uno de cuyos componentes básicos es la especialización, ninguno de los miembros de la sociedad puede producir la totalidad de los valores de uso que necesita para dar satisfacción al conjunto de sus necesidades; producirá alguno o algunos, mientras que otros miembros de la sociedad producirán los restantes que él necesita y, por lo tanto, para obtenerlos y poder satisfacer sus necesidades, debe cambiar los que produce por aquellos que producen los demás; tiene que darse un intercambio de mercancías.

Por consiguiente, los valores de uso que se producen en esta clase de sociedades no solamente deben ser útiles para satisfacer necesidades, sino que deben ser útiles para cambiarse o, como dice Marx, deben ser útiles no sólo para su propio productor, sino para otros; si no lo fueran, estos últimos no tendrían ningún interés en obtenerlos mediante un proceso de cambio. De ahí que el valor de uso sea el soporte del valor de cambio, lo que quiere decir que si una mercancía vale para ser cambiada es porque tiene un valor de uso; si no sirviera para nada, no tendría ningún valor para cambiar, nadie la cambiaría.

Para el propietario de la mercancía, es posible que ésta sea valor de uso para él en un nivel muy secundario, en la medida en que podría satisfacer su propia necesidad, pero esencialmente es valor de uso para otros y esto es lo único que permite a su dueño obtener por medio del cambio las demás mercancías que necesita. En el capitalismo, las mercancías son básicamente «para su poseedor no-valores de uso y valores de uso para los no poseedores» (Marx, 1964: 49). De otra manera, los propietarios de las mercancías no acudirían con ellas al mercado y éstas no serían propiamente mercancías. Como lo fundamental en el sistema capitalista es la mercancía, es decir, el cambio, el valor de uso de la mercancía sólo puede realizarse a través del cambio; en otros sistemas de producción, por ejemplo en los sistemas de autosuficiencia, el valor de uso se realiza sin necesidad del cambio; en otros, el cambio no es lo fundamental, aunque también existe y tiene importancia. Marx plantea también que:

las mercancías tienen necesariamente que *realizarse como valores* antes de *poder realizarse como valores de uso*, y agrega: *Para poder realizarse como valores no tienen más remedio que acreditarse como valores de uso* (1964: 49).

En sentido lógico, la mercancía debe ser ante todo un valor de uso, pues si no es necesaria para satisfacer necesidades no hay cambio, y por lo tanto la mercancía no puede realizar su valor; como dice Marx, si un producto no es útil para alguien no hay ningún interés en cambiarlo; por lo tanto, la base de todo el proceso de cambio está en el valor de uso, pero éste no puede realizarse sin el cambio, puesto que es valor de uso sólo para otros. Por eso, al propietario de la mercancía realmente sólo le interesa el valor de uso de la misma en cuanto la hace instrumento de cambio, no le interesa para consumirla él mismo sino para obtener por su intermedio todas las demás; su interés es que su mercancía tenga valor de cambio, pero si carece de valor de uso es inútil como objeto de cambio y, en consecuencia, tampoco tiene valor de cambio.

ACERCA DEL TRABAJO

En el capitalismo, hasta la fuerza de trabajo se ha convertido en mercancía y por lo tanto es fuerza de trabajo que sirve a otro, no a su dueño; para el trabajador, en este sistema social, su fuerza de trabajo no tiene ningún valor de uso, puesto que carece de medios de producción, de materias primas y otros elementos que le permitan emplearla para producir, por eso se ve obligado a cambiarla por un salario. Por su parte, el salario determina una forma de distribución del producto que lleva a que el trabajador no sea propietario de lo que produce, sino que lo sea quien ha comprado su fuerza de trabajo; el producto no es del obrero sino del capitalista. La producción capitalista crea una forma de división del trabajo que hace que éste sea directamente social, es decir, trabajo abstracto; esto da origen a un elemento adicional en la contradicción, como lo analiza Marx en el *Manifiesto*; es decir, se presenta una nueva contradicción: aquella entre burguesía y proletariado, también resultado del desarrollo de la contradicción interna a las mercancías y de la contradicción entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

El capitalista compra la fuerza de trabajo como trabajo concreto, por eso la aplica para realizar determinadas actividades específicas dentro de los procesos de producción de ciertos productos; pero el sistema en su conjunto, a través de la división social del trabajo —que abarca de manera muy compleja toda la sociedad— da a ese trabajo su carácter de trabajo abstracto. Ese desdoblamiento, el hecho de que al final del proceso de trabajo los productos sean propiedad del capitalista, constituye la plusvalía, base fundamental de este sistema; es decir, constituye el mayor valor, el plusvalor, como lo denominan otros. El valor contenido en el producto es creación del trabajador, pero, por el hecho de que el propietario del producto sea el capitalista, el valor pasa a sus manos; éste de-

vuelve al trabajador, a través del salario, una parte del valor que ha producido, y se queda con la otra, con el mayor valor.

Es conveniente señalar que al comienzo de *El capital*, Marx hace abstracción del salario, el cual introducirá más adelante; es característico de la abstracción ir dejando de lado, sin considerarlos, una serie de elementos que será necesario introducir posteriormente, en un proceso de síntesis. Hasta aquí, el análisis de Marx no ha considerado todavía que el salario es el precio que el capitalista paga por la fuerza de trabajo; pero ya lo hará cuando sea conveniente.

Así se amplía y crece el capital, y así se hacen ricos y se enriquecen cada vez más los burgueses. Esa es la base de la producción de plusvalía y es la motivación que lleva a que el capitalista se interese en producir; si al final del proceso de producción el capitalista sólo recuperara el valor de la fuerza de trabajo, de los medios de producción, de las materias primas, de los demás factores de la producción, sólo obtendría lo mismo que invirtió y no tendría ningún sentido para él la participación en ese proceso; tener más, ganar más, es lo que lo mueve a invertir.

Para que la mercancía tenga valor tiene que ser producida por el trabajo humano en la forma en que Marx lo conceptualiza, es decir, como trabajo humano medio, socialmente necesario. La contradicción que existe entre el valor de uso y el valor en el interior de toda mercancía se manifiesta en el cambio. Éste es resultado de la contradicción intrínseca a la mercancía de ser valor de uso y valor, contradicción que surge en ella como resultado de otra contradicción que hace parte substancial del proceso de producción, la contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. En ese sentido y siguiendo el orden lógico, la contradicción fundamental es la que se da en el proceso de trabajo entre trabajo abstracto y trabajo concreto, porque el valor de uso de la mercancía lo crea el trabajo concreto, en tanto que su valor viene del trabajo abstracto.

De tal manera que aquella contradicción no es inherente a la mercancía como cosa, sino que lo es como tal mercancía, es decir, como expresión de relaciones sociales y producto del trabajo humano. Como cosa, la mercancía no contiene la mencionada contradicción ni tiene valor; pero como producto del trabajo, en unas condiciones históricas determinadas, fundamentalmente las del capitalismo, la mercancía tiene el doble carácter que he anotado y que, precisamente, la hace ser lo que es.

Al mismo tiempo, la mercancía se realiza como tal cuando se cambia (ya expliqué que una mercancía que no se cambia no es propiamente mercancía, sino que

lo es solamente en potencia), cambio que expresa, materializa, da forma y hace visible la contradicción entre valor de uso y valor, que es lo que muestra el análisis de Marx; este cambio iguala entre sí las mercancías que intervienen en él, como ya lo había anotado Aristóteles: «x mercancía A = y mercancía B», ecuación que constituye la forma simple de expresión del valor de la mercancía.

La contradicción entre valor de uso y valor es tan fuerte que sus dos términos no pueden existir o expresarse al mismo tiempo como tales. De ahí que en la forma simple de expresión del valor, a la cual regresaré más adelante, cuando la forma equivalencial expresa el valor de la forma relativa, sólo puede ser considerada como valor de uso y no puede expresar ella misma su valor; el valor que aparece en ella es el de la mercancía A; para que la mercancía B pueda expresar su valor es necesario invertir la ecuación y, en este caso, la mercancía A pasa a ser sólo una determinada magnitud.

OPOSICIÓN ENTRE VALOR DE USO Y VALOR

La oposición entre los dos elementos de una contradicción, en este caso el valor de uso y el valor, se desarrolla, no es algo estático. La oposición entre valor de uso y valor crece, produciendo, por un lado, a nivel teórico, abstracto, lógico, la sucesión de las formas de valor: forma concreta o fortuita, forma total o desarrollo del valor, forma general y, por último, forma dinero; y, por el otro, a nivel histórico, la existencia de una sociedad específica, la sociedad capitalista. Ésta es, pues, producto del desarrollo histórico de la contradicción entre valor de uso y valor en los productos del trabajo humano; contradicción que no es primaria, ya lo he planteado, sino derivada, ella misma un resultado de la contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto en el proceso de producción; por eso, en este nivel de su análisis, Marx aclara que ha venido hablando impropriamente del valor de cambio de la mercancía, cuando, en rigor, la mercancía no tiene valor de cambio, sino valor de uso y valor. De todos modos, manteniendo los términos en que viene hablando, le es posible continuar refiriéndose a que hay un valor de cambio de la mercancía, aunque ésta como tal no lo tenga; de hecho, el valor de cambio de la mercancía consiste en ser valor de uso para otros y eso es lo que hace que se realice el cambio. La mercancía no tiene valor de cambio, lo adquiere cuando se cambia, pero si se cambia no es porque contenga algo que pueda ser llamado valor de cambio, sino porque tiene valor de uso para otro y no para su propietario. De ahí que Marx (1964: 46) considere que:

el valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna

natural, como no puede contenerla, por ejemplo, la *cotización cambiaria* (resaltado del autor).

La relación de cambio es una forma compleja porque, al mismo tiempo que una mercancía se presta para expresar el valor de otra –y puede hacerlo por ser una determinada cantidad de un valor de uso en cuya producción se invirtió una cierta cantidad de trabajo simple–, al mismo tiempo se hace abstracción de su propio valor, porque no lo está expresando, y de su valor de uso, porque si se tuviera en cuenta este la segunda mercancía no sería equiparable con la primera; por eso, Marx afirma que la forma equivalencial sólo cuenta como cantidad, como magnitud, lo cual constituye una contradicción; de ahí que tanto esta forma como las otras más desarrolladas sean contradictorias, pues expresan la contradicción interna a la mercancía. Tal antagonismo interno tiene como efecto que, si una mercancía interviene como valor de uso, no pueda expresar al mismo tiempo su valor de cambio y viceversa. Si una de ellas interviene como valor de uso, la otra no puede intervenir también como valor de uso, porque como tales no son equiparables y por lo tanto no podrían igualarse; tampoco pueden intervenir ambas como valor; de modo que la equivalencia sólo puede existir si una de las mercancías aparece como valor de uso y la otra como valor de cambio, es decir, como la magnitud por la cual es posible cambiar la mercancía que está expresando en ella su valor.

Cuando termina el proceso de cambio, el valor desaparece de nuevo y ambas mercancías aparecen otra vez como valores de uso, es decir, como productos que satisfacen las necesidades de quienes recibieron en ese cambio los productos del otro. Una vez termina el proceso de cambio, la mercancía A, que ha pasado a manos del dueño anterior de la mercancía B, es valor de uso para éste; ahora es suya porque la obtuvo merced a un proceso de cambio en el que entregó por ella la mercancía B, que no tenía para él más valor de uso que el de ser cambiante. Al mismo tiempo, B se convierte en un valor de uso para satisfacer las necesidades del antiguo dueño de A, quien ahora es su propietario como resultado del mismo intercambio y, por lo tanto, puede consumirla o llevarla a un nuevo proceso de cambio, bien sea en su totalidad o parcialmente.

Toda esta dinámica teórica, que es al mismo tiempo la dinámica histórica que concluye con la aparición del dinero, es producto del desarrollo de un conjunto de contradicciones, cuyo eje es la contradicción entre valor de uso y valor, contenidos ambos –a pesar de ser contradictorios y opuestos–, en la mercancía y resultantes de la contradicción entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

Existen sociedades donde los productos del trabajo humano no necesitan ser cambiados, porque su principio básico es la autosubsistencia; en ellas, cada unidad de producción produce todo lo que necesita para dar satisfacción a sus necesidades. Allí, los productos del trabajo humano no son mercancías, son solamente valores de uso, objetos útiles; tampoco representan formas materiales de las mercancías porque no lo son; ni son soportes del valor de cambio porque no se cambian. En tales sociedades, la riqueza social aparece como un arsenal de valores de uso, cuya célula elemental es el producto del trabajo concreto en su forma de valor de uso.

Recalco el concepto que acabo de utilizar: unidad de producción, porque el concepto de productor que Marx emplea no se refiere a personas individuales, sino a que en cada tipo de sociedad hay una clase de unidad social de producción; sin embargo, parece claro que no hay ninguna sociedad en el mundo, ni ha existido jamás, en la cual cada persona pueda producir todo lo que necesita para vivir; para tomar un sólo ejemplo, para reproducirse cada individuo necesita como mínimo de otra persona, y la necesidad de reproducción es una de las necesidades básicas (según el concepto de Malinowski) que el ser humano debe satisfacer para existir; esta circunstancia origina, según algunos autores, la existencia de la familia; para otros, basa la existencia del parentesco; de acuerdo con otros más, es a la vez fundamento de existencia de la familia y del parentesco.

Más adelante, al esclarecer el fetichismo de las mercancías, Marx analiza que las teorías que se basan en las robinsonadas, en la idea de alguien puede subsistir solo en una isla desierta, son propias de la ideología capitalista que oculta la realidad social de los productores, a la vez que la muestra; todos piensan en Robinson como alguien que vivió abandonado y solo en una isla desierta y nadie recuerda que su primera acción de subsistencia fue esclavizar a otro ser humano; pero como en esta ideología los esclavos no cuentan ni se los considera gente sino cosas, es como si únicamente existiera Robinson, —precisamente, la base de la esclavitud es la reducción del ser humano a la calidad de mero objeto útil, de un valor de uso más. Por otro lado, cuando Robinson naufraga, el mar trae a la orilla una cantidad de valores de uso que él no ha producido y, en segundo lugar, él tiene las bases de una formación social que no inventó, y un conjunto de conocimientos, habilidades, actitudes, etc. que le permiten subsistir.

EL ANÁLISIS DEL VALOR

Una vez que ha estudiado el valor de uso, Marx inicia el análisis del valor de cambio y, como lo hizo ya con la riqueza, comienza por su aspecto visible, el que

puede aprehenderse mediante los órganos de los sentidos; por eso dice que «a primera vista» el valor de cambio aparece como la relación cuantitativa en que se cambian dos valores de uso.

Hasta este momento, todo el análisis ha sido empírico, y lo sigue siendo todavía porque el cambio de mercancías en determinada proporción es algo que puede percibirse todos los días en la sociedad capitalista, sobre todo en el mercado. Pero aquí se da una variación introducida por las características del cambio mismo. Marx viene efectuando su análisis sobre una única mercancía; y una mercancía tomada en forma aislada es algo muy abstracto porque, por definición, no existe mercancía sin cambio. Analizar una sola mercancía constituye un verdadero proceso de abstracción, el más abstracto, el más alejado de la realidad, porque es imposible que existan mercancías aisladas; en ese caso, no lo serían, sino únicamente valores de uso. Por lo tanto, Marx se ve obligado por la realidad y por la lógica de su método a abandonar el análisis de una única mercancía y dar comienzo al estudio de la relación entre dos mercancías, entre determinadas cantidades de dos mercancías, entre la mercancía A y la mercancía B que se cambian entre sí en determinada proporción. La realidad muestra, dice Marx, que las proporciones varían; no es una característica universal que una determinada cantidad de varas de lienzo se cambie por un número fijo de levitas; habrá lugares y épocas en donde la proporción de cambio sea diferente.

Además, Marx introduce aquí el primer elemento de otro tipo de análisis, cuando, siguiendo a Aristóteles, transforma la relación social entre valores de uso en una ecuación matemática: $\langle x \text{ mercancía A} = y \text{ mercancía B} \rangle$, lo cual implica un proceso de abstracción, pero todavía una abstracción a nivel empírico; x representa cualquier cantidad de A y no una determinada, y también representa cualquier cantidad y no una específica; mercancía A y mercancía B tampoco están determinadas. Esta fórmula, como ocurre con las fórmulas matemáticas, es una generalidad que se mantiene en el campo de lo empírico; tanto x , como mercancía A, como y , como mercancía B, son siempre elementos materiales: x y y no son otra cosa que cantidades, mercancía A y mercancía B son valores de uso que existen en la realidad de la sociedad de la cual se trata; así, Marx trabaja con un caso concreto: 25 varas de lienzo = 1 levita.

Marx (1964: 25-26) explica las limitaciones del análisis aristotélico que traté más arriba, pues éste, luego de plantear que la mencionada ecuación implica que el cambio no podría existir sin la igualdad entre los productos que se cambian, detiene su avance ante la manifiesta incapacidad del empirismo para ir más allá de la forma visible del intercambio. Para Aristóteles, resulta finalmente obvio

que miradas desde el punto de vista empírico, formal, material, es decir como valores de uso, la mercancía A y la mercancía B no son iguales; al contrario, son distintas, sin importar de qué mercancías específicas se trate. El análisis empírico no puede llegar más allá de la conclusión que alcanzó Aristóteles al considerar que realmente es imposible que haya nada igual entre dos productos tan distintos, por lo cual el proceso de cambio es «ajeno a la verdadera naturaleza de las cosas» y meramente circunstancial y convencional; en consecuencia, en cada proceso de cambio la gente resuelve, de acuerdo con las circunstancias y sus intereses, qué cantidad de uno de los productos da o exige a cambio de determinada cantidad del otro.

Pero Marx se dispone a ir más allá de donde se detuvo Aristóteles, para lo cual debe modificar la clase de análisis que está realizando; y lo anuncia con una de aquellas frases que pareciera, como ya dije, de relleno: «pero observemos las cosas más de cerca». Se presenta una contradicción que es insoluble para el análisis empírico: el proceso de cambio iguala lo que por naturaleza es distinto; de ahí que Marx hable de que hay una contradicción en los términos. Entre las cartas que se publican en la edición del Fondo de Cultura Económica de *El capital*, hay una en la que Marx expresa que ése es el límite que puede alcanzar el análisis empírico, y que de ahí en adelante ya no sirven los reactivos químicos ni los microscopios ni los telescopios, sino que para avanzar se precisa del pensamiento.

Para quienes conocen el cine, ese «miremos las cosas más de cerca» es semejante a aquellas tomas en las que la cámara va haciendo un paneo sobre una ciudad, a veces a vuelo de pájaro, mientras muestra el conjunto; de pronto, se ve una ventanita iluminada y la cámara empieza a acercarse y a ver las cosas cada vez más de cerca, hasta que, de pronto, penetra por la ventana y muestra lo que hay adentro. Se trata de un ver más de cerca que no llega sólo hasta la ventana, sino que penetra para dejar ver el interior. Pero, a diferencia de lo que ocurre en este caso para poder pasar al interior, el método de Marx hace necesario cambiar el lente de la cámara, que es un lente para ver, por un «lente para pensar», porque lo que hay dentro es invisible; es como si la cámara hubiese penetrado a un sitio totalmente oscuro, sin que pueda mostrar nada, a menos que se cambie el lente por uno infrarrojo que permita ver en la oscuridad. El infrarrojo de Marx es el pensamiento abstracto, del que no disponía Aristóteles porque las condiciones de la sociedad de su tiempo no habían posibilitado su creación:

Porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión del valor [...] sólo podía ser descubierto a partir del

momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual... (Marx, 1964: 26, resaltados del autor).

El proceso que realiza Marx cuando reduce —es el concepto que emplea— el intercambio entre dos valores de uso a una fórmula matemática es un proceso de abstracción. La reducción es un proceso metodológico que se aplica también en matemáticas y geometría. Miremos un ejemplo. Cuando en geometría se busca calcular el área de un polígono, se requiere efectuar dos procedimientos: uno es el análisis, que consiste en descomponer el área del polígono en sus triángulos componentes, pues en geometría la célula elemental de los polígonos es una figura de tres lados llamada triángulo; todos los polígonos están compuestos por triángulos colocados lado a lado; incluso es posible colocarlos o dibujarlos separados. Luego se calculan las áreas de los triángulos y se suman, es decir se restituye la unidad del polígono. Para encontrar aquéllas, se reducen los triángulos a ecuaciones mediante un proceso de abstracción matemática; el área de un triángulo es igual al producto de multiplicar su base por la altura y dividir por dos el resultado: $\text{área del triángulo} = [b (\text{base}) \times h (\text{altura})]/2$, fórmula que es por completo distinta de la figura material del triángulo. Sin embargo, esta ecuación representa exactamente el área comprendida por los lados del triángulo, simplemente que ha desaparecido la figura del triángulo, su forma visible, se ha hecho abstracción de ella y se la ha reducido a una fórmula general; si se colocan en la fórmula los valores correspondientes, se obtiene el área que se busca.

Este ejemplo tiene sus limitaciones, pues, a diferencia del método de Marx, la fórmula constituye una abstracción empírica, o sea que cada uno de sus elementos es concreto, igual que ocurre con la cámara de cine. Otro ejemplo se tiene cuando se busca el común denominador para hacer sumas o restas de quebrados: lo que se hace es reducir cantidades diferentes a diferentes cantidades de una misma cantidad.

Es lo que hace Marx, pero antes debe establecer cuál es la cantidad común, cuál es el común denominador de mercancía A y mercancía B o, dicho de otra manera, qué es lo común a la mercancía A y a la mercancía B que permite igualarlas. No se trata del valor de uso, porque éste las diferencia; lienzo y levita son distintos; por eso, para reducirlos se hace necesario no tener en cuenta lo que las diferencia; no hacerlo así llevaría a la misma constatación de Aristóteles: que son diferentes. Por lo tanto, es necesario hacer abstracción del valor de uso, lo que Aristóteles no logró hacer porque la sociedad de su tiempo, con el carácter limitado de su intercambio y de sus formas de trabajo, no había hecho abstrac-

ción de él en la realidad; pero el capitalismo sí hizo abstracción de los valores de uso cuando empezó a intercambiarlos entre sí en cantidades determinadas, o sea, a igualarlos unos con otros; de otra manera, no hubiera sido posible intercambiar valores de uso distintos. Marx emprende la búsqueda del común denominador, no sólo a la mercancía A y la mercancía B, sino a la totalidad del mundo de las mercancías.

Aquí se trata, igualmente, de las categorías de esencia y apariencia. Después de muchos siglos, el desarrollo del conocimiento condujo a distinguir en todo lo que existe, sea puramente natural o sea natural humanizado, la esencia, que define el ser de las cosas, y la apariencia, es decir, las distintas formas externas e históricas de aparecer, de existir esa esencia; y se estableció que el propósito de la ciencia es conocer las esencias, como único camino para poder comprender las apariencias, las leyes de su movimiento y cambio.

Precisamente, el procedimiento seguido por Marx se orienta a hacer abstracción de la apariencia y lograr acceder a la esencia; cosa que, como bien lo muestra, no pudo lograr Aristóteles, quien permaneció atado a la apariencia y, por consiguiente, quedó impedido de alcanzar la esencia que buscaba (lo común a todas las mercancías y que se manifiesta en el proceso de cambio de las mismas).

Debemos, sin embargo, recordar que el texto de *El capital* es el proceso de exposición y no el de investigación. Por lo tanto, cuando comienza su redacción, Marx ya conoce que el común denominador que subyace a todas las mercancías es el ser productos del trabajo humano; y que el mínimo común denominador es el ser productos del trabajo humano simple.

Marx efectúa, además, otra reducción, la de trabajo humano a trabajo humano simple, pese a que en la práctica nadie intercambia trabajo por trabajo simple, es decir, trabajo social por trabajo simple, ni tampoco trabajo social por dinero. Para entender esto hay que conocer cuáles son las funciones del dinero como medio de cambio y como medio de pago. También es claro que en el capitalismo raras veces se cambia una mercancía directamente por otra, siempre se emplea el dinero como intermediario; las mercancías no se cambian unas por otras, sino que una mercancía se cambia por dinero, que luego se cambia por otra mercancía; no se va a un mercado llevando una mercancía para obtener otra, se va llevando dinero.

FORMAS DE EXPRESIÓN DEL VALOR

La exposición de Marx continúa con el examen del valor a través del desarrollo de sus formas de expresión, desde el momento en que cobra existencia fugaz en el ocasional cambio de productos en las sociedades primitivas, hasta la época histórica en que se convierte en el eje central que determina la existencia y funcionamiento de un sistema social completo, el capitalismo. Al hacerlo, Marx demuestra sin dudas cómo en las categorías de realidad se da la correlación entre sus aspectos elemental, o simple, y desarrollado; y, en las categorías de pensamiento, la correlación entre categorías simples y abstractas y categorías concretas y, por consiguiente, resultados de múltiples determinaciones.

De acuerdo con la concepción materialista de Marx no pueden existir abstracciones que no tengan su correspondiente base material; el valor de uso proporciona la base material para el valor de la mercancía, pero no lo muestra, antes bien, lo oculta; para que ese valor aparezca es necesario que haya intercambio de mercancías, es decir, que exista la conocida relación $\langle x \text{ mercancía A} = y \text{ mercancía B} \rangle$. O sea, para que el valor se muestre es necesaria la existencia del valor de cambio; entonces, si el valor de uso es la forma material que permite la existencia del valor de la mercancía, el valor de cambio es el substrato material que permite que se exprese; pero como tal, como abstracción, el valor es inmaterial. Como el trabajo abstracto que produce valor se plasma en mercancías que tienen un valor de uso específico, es indistinguible; como afirma Marx más adelante, se puede tomar una mercancía por cualquier lado, mirarla como se quiera y el valor no se verá jamás como tal, únicamente es posible percibirlo a través de su forma material de existencia, el valor de uso, o a través de su forma material de expresión, el valor de cambio; pero estos no solamente no permiten verlo como es, sino que ocultan su verdadero carácter; es esta circunstancia la que da fundamento al fetichismo de la mercancía. En esa trilogía, un elemento lo constituye la forma material de existencia del valor, otro su forma material de expresión, pero el valor como tal sólo puede ser pensado, de ahí que sea una categoría abstracta. El valor como valor nunca se dejará ver; sólo se lo puede percibir a través de formas materiales que al tiempo que lo muestran lo ocultan, pues lo hacen ver como no es.

Las formas de expresión del valor se desarrollan históricamente. La primera de ellas es la forma simple y concreta, en la cual simple implica que es la más abstracta, hasta el punto que en ella «reside el secreto de todas las formas del valor» (Marx, 1964: 15, resaltado del autor). Sin embargo, pese a su simplicidad o, mejor dicho, precisamente a causa de ella, esta forma contiene dos polos: la forma

relativa del valor y la forma equivalencial. Aquí, relativa quiere decir que la expresión del valor no puede ser característica de una mercancía en sí misma, aislada, sino necesariamente en relación con otra; que sea expresión señala que no se trata del valor mismo, sino de la manera como éste cobra forma material visible ante nuestros ojos. En la ecuación que muestra la relación que el intercambio crea en la vida real: $\langle x \text{ mercancía A} = y \text{ mercancía B} \rangle$, la mercancía B desempeña el papel de forma equivalencial, en la cual la mercancía A expresa su valor, pero no en virtud de ninguna cualidad particular que le sea propia, sino a causa del lugar que ocupa en ese intercambio.

Profundizando en el análisis, Marx procede a estudiar los dos polos que conforman la forma simple y concreta de expresión del valor: la forma relativa, por una parte, y la forma equivalencial, por la otra. Juntos, conforman una contradicción, de la cual constituyen sus opuestos, que son inseparables al tiempo que antagónicos, y su conocimiento es esencial para el entendimiento de todo el sistema.

La forma relativa, a su vez, es analizada en su contenido, el ser producto del trabajo abstracto, y en su determinación cuantitativa, es decir, en su forma; esta última constituye la magnitud del valor que se contiene en esa mercancía y está dada por la cantidad de trabajo social invertido en su producción, por un cierto número de horas de trabajo simple.

Marx correlaciona la magnitud del valor que contienen las mercancías con su expresión de valor o valor relativo en función de su determinación cuantitativa por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. Supongamos que el empleo de una hora de trabajo abstracto produce 10 unidades del valor de determinado producto, ollas por ejemplo. Si en una hora de trabajo se produjeran 5 ollas, eso implicaría que la magnitud del valor contenido en cada una va a ser 2; si se duplica la capacidad productiva del trabajo, de todas maneras en una hora se van a producir las mismas 10 unidades del valor porque el aumento en la capacidad productiva no es un aumento en la capacidad de producción de valor; pero, como aumentó la capacidad productiva, en esa misma hora se producirán dos veces más ollas, es decir 10; por lo tanto, cada olla sólo va a contener 1 unidad del valor; o sea que la magnitud del valor de cada olla se reduce a la mitad.

El aumento en la capacidad productiva del trabajo no cambia la cantidad del valor que produce, porque ésta está dada por el número de horas en que la fuerza de trabajo se utiliza; el valor que la fuerza de trabajo produce en una hora es siempre el mismo, sin importar el tipo de mercancía que produzca; da lo mismo si produce ollas que si produce zapatos; lo que se incrementa o disminuye

con las modificaciones en la capacidad productiva del trabajo es el tiempo necesario para producir cada mercancía y, por lo tanto, lo que se transforma es la cantidad del valor que cada mercancía contiene.

Las mercancías producidas en escala industrial pueden venderse por precios menores que los objetos de producción de tipo artesanal porque desde el punto de vista del trabajo abstracto, visto como trabajo simple, el trabajo del artesano que hace ollas de barro manualmente es igual al de aquel obrero que las produce con torno y con moldes en una industria o semiindustria. En una hora, el artesano puede hacer unas pocas; mientras el obrero que usa moldes, tornos y hornos eléctricos o de carbón (en lugar de quemar con un montón de leña), puede producir en ese mismo tiempo muchas más vasijas. El valor que el obrero crea en una hora es el mismo que crea el artesano en el mismo tiempo, pero en el primer caso hay que repartir esa magnitud del valor entre un número mucho mayor de recipientes, por lo tanto, cada uno contiene un cantidad menor del valor, lo que posibilita que pueda venderse más barato en el mercado. Ésta es una de las razones para que el desarrollo de la producción industrial acabe con la producción artesanal, si no hay una protección para ésta.

Cosa semejante ocurre cuando ya no se trata de la diferencia entre artesanía e industria, sino entre industrias altamente mecanizadas o con máquinas muy modernas y otras que no las tienen tanto; por eso, la vinculación de países como Colombia a tratados internacionales de libre comercio implica una especie de suicidio para sus economías en general –y no sólo para la agricultura–, porque sus productos entran a competir libremente con las mercancías de los Estados Unidos, y en este país el nivel de productividad del trabajo es muchísimo más alto que en el nuestro; se produce el mismo valor por hora de trabajo, pero ese valor se distribuye entre una cantidad muy alta de productos y, por lo tanto, cada uno posee menor valor, posibilitando su venta a precios mucho más bajos, según lo establece la ley del valor.

Esta última determina que las mercancías se cambian por su valor; es decir, que las proporciones del intercambio están dadas por la magnitud del valor contenida en cada mercancía. Pero esto tiene lugar esencialmente en cuando el proceso de intercambio ha alcanzado un desarrollo amplio y sus relaciones son predominantes en el conjunto de la vida económica de la sociedad, o sea, especialmente en el capitalismo.

Cuando los productos no se producen como mercancías, cuando su propósito no es el intercambio, las proporciones en que se cambian son circunstanciales y

fortuitas; a medida que el intercambio va desarrollándose, tales proporciones van adquiriendo fijeza —es el término que utiliza Marx—, es decir, van siendo determinadas por la magnitud del valor.

En sociedades donde el intercambio generalizado no es aún la norma que abarca toda la sociedad, aunque se encuentren inmersas en el capitalismo y determinadas por él, como sucede con las sociedades indígenas en Colombia, las proporciones del cambio tienen todavía un alto componente de «arbitrariedad», de circunstancialidad.

En Guambía es posible ver la manera como esto tiene lugar en la vida cotidiana, pese a que allí los procesos de intercambio se realizan desde hace mucho tiempo, pero en forma limitada. Los vendedores ambulantes, cacharrereros, recorren las veredas llevando diversos productos, entre ellos platos esmaltados chinos y tazas de plástico; los guambianos los compran —así denominan ambas partes el proceso— teniendo en mente las grandes comidas colectivas de las mingas. La gente debe estar preparada para cuando se realice una minga de matrimonio o de velorio o para otra actividad semejante y, por lo tanto, necesita poseer muchos platos y tazas y quiere tenerlos listos; también es posible que algún vecino los pida prestados y hay que disponer de ellos. Sin embargo, no se trata realmente de una compra-venta en la cual intervenga el dinero, pues en este intercambio la gente entrega sus propios productos: cebolla, papa, animales domésticos, etc., a cambio de platos y tazas.

Miremos un caso concreto, que no es único ni aislado. A la casa de una mujer que necesitaba conseguir platos y tazas con urgencia llegó un cacharrerero con su carga. Ella escogió los que quería y propuso dar tres gallinas en cambio. Hice algunos cálculos rápidos y advertí a la mujer que iba a salir engañada porque las gallinas valían mucho más que los platos y las tazas, y le recomendé que ofreciera una sola; pero no aceptó y se hizo el negocio; el vendedor se fue feliz con las gallinas y ella quedó muy contenta con sus platos y tazas. Yo seguí tratando de convencerla de que había hecho un mal negocio; hasta que argumentó que necesitaba esos platos y tazas para una minga, mientras las gallinas ya no le servían para nada porque habían dejado de poner huevos. Ella estaba firmemente convencida que había salido muy beneficiada puesto que recibió unos platos y unas tazas que le eran muy necesarios a cambio de unas gallinas inútiles.

Es claro, en este ejemplo, que allí no intervinieron, en lo fundamental, ni el valor ni el intercambio entre valores iguales, sino que la proporción del cambio resultó fortuita, como fue fortuito que las gallinas, que la mujer pensaba en términos de ponedoras, hubieran dejado de poner. Para ella, se trataba de cambiar algo

que ya no necesitaba por otra cosa que sí le era útil, sin que le importara la cantidad de cada una; el cálculo del precio de platos y tazas en el mercado y su comparación con el de las gallinas no tenía ningún sentido para ella; muchísimo menos lo tendría si se hubiera querido analizar cuánto trabajo había invertido en criarlas y cuánto maíz les había dado, por un lado, y cuánto trabajo se necesita para hacer un plato o una taza en una troqueladora, por el otro. La proporción de actos de cambio como este es fortuita y circunstancial; en un sector social donde el cambio no sea omnipresente ni omnipotente, donde no domine, no opera la ley del valor y aparece visible el carácter fortuito y circunstancial del proceso de cambio y de las proporciones en que se efectúa.

Una vez se termina de comprender la forma relativa, Marx prosigue con el análisis de la forma equivalencial, aparentemente trivial y sencilla, puesto que consiste en la posibilidad de cambiarse directamente por otra mercancía. Sin embargo, aunque en la igualdad $\langle x \text{ mercancía A} = y \text{ mercancía B} \rangle$ el segundo término aparece solamente como una determinada cantidad de un objeto, encierra en su interior tres características esenciales que lo dotan de una extrema complejidad y de un carácter misterioso, que adquiere su máxima expresión en el fetichismo del dinero, en su subyugante poder.

Dichas características hacen de la forma equivalencial un lugar de «mágicas» transformaciones. En ella, la forma natural de la mercancía, su valor de uso, se convierte en expresión de su antagonista, del valor; así mismo, cobijado bajo su manto, el trabajo concreto se convierte en forma del trabajo humano abstracto, su antítesis; por último, otros dos elementos antitéticos se convierten el uno en el otro sin que la transformación se perciba en la superficie: el trabajo privado reviste la forma del trabajo en forma directamente social (Marx, 1964: 22-26). En estas transmutaciones reside el secreto de carácter misterioso del dinero; ellas constituyen el motor oculto que determina su dinamismo avasallador.

Ahora, tras el análisis, se hace necesaria la síntesis y Marx debe reconstruir la unidad en sus múltiples determinaciones, así que procede a dar una mirada a la forma simple del valor en su conjunto, cuya insuficiencia y limitaciones, al mismo tiempo que sus potencialidades, remiten al estudio de las sucesivas formas de expresión del valor.

Cuando tanto la producción de mercancías como el proceso de intercambio se desarrollan, la mercancía A ya no expresa su valor solamente en la mercancía B, sino que puede hacerlo a través de muchísimas mercancías; puede expresarlo en la mercancía B, en la mercancía C, en la mercancía D, etc. Se trata, entonces, de

la forma total o desarrollo del valor, la segunda forma que reviste la expresión del valor en el proceso de análisis abstracto, aunque no necesariamente haya sido así en el desarrollo histórico concreto.

En el análisis teórico, pero no en la historia real de la sociedad, el paso de la segunda forma a la tercera se produce de una manera simple: por un proceso de inversión; basta con invertir los términos de la ecuación y se obtiene como resultado la forma general de expresión del valor. En ella y a este nivel del análisis, el papel de equivalente general puede ser desempeñado por cualquier mercancía, o sea, que todas las mercancías pueden expresar su valor en cualquiera otra mercancía, pues, en teoría, la intercambiabilidad del equivalente general está abierta y cualquier mercancía puede ocupar su lugar.

Históricamente –y aquí Marx se desplaza desde el nivel abstracto al de la historia–, el papel de equivalente general se fija en una mercancía particular –pese a que las posibilidades son ilimitadas–, que es distinta de una sociedad a otra; cuando eso ocurre, la forma tres se transforma en la cuatro, o sea en dinero; la mercancía específica y particular en la cual se fija históricamente el papel de equivalente general, a través de un proceso que es distintivo para cada sociedad, se convierte en mercancía dinero. En nuestra sociedad, en la época de Marx, ese papel correspondió al oro, aunque esto no se alcanzó de una vez; por ejemplo, en la época de la conquista de América había dos mercancías que se disputaban ese lugar: el oro y la plata; Marx explica las razones que llevaron a que finalmente se fijara en el oro.

En algunas sociedades tradicionales de la costa oriental africana el papel del dinero lo desempeña una mercancía particular, las conchas de cauri (concha de un molusco marino, alargada, redondeada y de boca dentada), con las cuales se hacen collares, vestidos, etc.; ése es el equivalente general en dichas sociedades; en ellas, el dinero no es oro sino cauri. Así mismo, un estudio del antropólogo Maurice Godelier (1974: 267-298) muestra que entre los Baruya de Nueva Guinea, la moneda, es decir, la mercancía que desempeña el papel de dinero, es la sal. Cuando llegué por primera vez donde los embera del Chamí, en 1967, el dinero comenzaba a surgir entre ellos; y su papel recaía en los pollos y las gallinas; guardando las diferencias y simplificando, podría decir que las gallinas eran los billetes y los pollos las monedas. Hay quienes han considerado que los tejuelos de oro fueron la moneda de los muiscas; otros han sugerido la sal.

Las tres primeras formas de expresión del valor son abstractas y Marx plantea su desarrollo en forma homogénea; desarrollo que tiene su fundamento en la ma-

nera como se va expresando la contradicción entre valor de uso y valor que reside en cada mercancía. Es posible que en algunas sociedades no exista alguna de estas formas o que no haya existido antes o que se presenten en otro orden (porque el orden que expone Marx es el lógico, pero éste no coincide siempre con el histórico). La cuarta categoría es producto de la historia y, como depende de ella, no hay una situación general en la cual el papel de equivalente general haya sido desempeñado siempre y en todas partes por la misma mercancía.

Entonces, la diferencia entre la forma dinero y la forma general de expresión del valor está dada por el hecho de que el dinero es una mercancía particular, que a través de la historia se ha convertido en el único equivalente general, excluyendo las otras; en cambio, la forma general permite que cualquier mercancía pueda ocupar este lugar y, por lo tanto, se constituya en equivalente general.

Hasta este punto, Marx ha venido adelantando su trabajo como si las mercancías fueran sujetos sociales, las ha analizado de acuerdo con su apariencia, con la visión fetichizada de ellas. Sin embargo, más adelante, al examinar el fetichismo de las mercancías y su proceso de cambio, explica cómo éstas, que parecen ser sujetos sociales y cambiarse entre sí en el mercado, sólo pueden concurrir a él llevadas por sus dueños y, allí, se establecen relaciones sociales entre personas y no entre mercancías, con lo cual se hace visible el trasfondo que está oculto tras la fachada. A continuación, regresa al análisis del dinero para develar también su fetichismo en tanto mercancía, para descubrir qué es lo que hace de él un «poderoso caballero», como dice el poeta español Francisco de Quevedo (cit. por Ibáñez, 1967: pista 7). Algunos han atribuido ese poder casi mágico del dinero a las características del oro (que embruja, como aparece en algunos trabajos del antropólogo Michael Taussig), idea que se desvanece cuando se constata que existen sociedades en las que el dinero no es el oro, sino otras mercancías que carecen de las características de éste.

Desde el punto de vista teórico, la forma equivalencial general, es decir, el dinero, ocupa su lugar como resultado de las características físicas de una mercancía determinada; Marx explica cuáles son las del oro, aquéllas que hicieron de él la mercancía más apta para desempeñarse como dinero en una sociedad de intercambio generalizado; para que lo lograra fueron fundamentales sus propiedades como valor de uso, como tienen que serlo para toda mercancía que asuma esta forma; es decir, que el oro tiene las propiedades de valor de uso más adecuadas para satisfacer las necesidades que la sociedad capitalista requiere del dinero.

Cuando se miran las mercancías como sujetos que actúan, la que se desempeña como forma relativa tiene un papel activo, porque es ella la que expresa su valor; la otra mercancía, la que asume la forma de equivalente, es sólo un medio para que la primera exprese su valor, por eso es pasiva. En $\langle x \text{ mercancía A} = y \text{ mercancía B} \rangle$, B no está cumpliendo un papel activo, el papel activo de expresar su valor corresponde a la mercancía A, y B es sólo el medio a través del cual A se expresa ella misma como valor; por lo tanto, B, como mercancía, no tiene nada de tal, es sólo cantidad; sin embargo, cualquier mercancía tiene la potencialidad de transformarse de pasiva en activa y, por consiguiente, de expresar su propio valor; en el nivel de lo abstracto, esto se consigue simplemente escribiendo: $\langle y \text{ mercancía B} = x \text{ mercancía A} \rangle$; entonces, B cobra carácter activo y A pasa a ser pasiva.

Esta inversión teórica es posible porque se da también en la realidad del mercado. Precisamente, lo que muestra Marx es que desde el punto de vista del análisis abstracto, el dinero, que es equivalente general, no tiene por qué ser ningún caballero, ningún Don, ni hacer todas las cosas que se dicen de él: abrir las puertas del cielo, convertir las feas en bellas, etc., porque es el elemento pasivo; entonces, la visión del carácter del dinero como todopoderoso, activo, amo del mundo, es teóricamente incorrecta y tiene que haber otra explicación de su aparente poderío, explicación que Marx produce más adelante.

Es necesario aclarar que una cosa es la moneda y otra el dinero; Marx no habla de que se desdoble el valor de uso de la moneda; lo que dice es que se desdobra el valor de uso del dinero. La moneda no es el dinero, es una representación material suya, es un signo; el papel moneda tiene la misma naturaleza de un cheque, de un vale, representa una determinada cantidad de dinero. Cuando la moneda surgió, cuando era metálica y no papel moneda, era directamente dinero; luego, otros metales vinieron a remplazar a aquél que constituía el dinero, empezaron a acuñarse monedas de otros metales que representaban al oro o la plata, pero ya no estaban fabricadas con ellos; más tarde, aparecieron papeles para representar a esos «metales preciosos». Desarrollos posteriores han llevado a que el respaldo del papel moneda ya no sea siquiera directamente la mercancía dinero sino otro signo, para nuestro caso, el dólar. Las divisas y su mercado cambiario no existían en la época de Marx; ha habido un cambio, nuevas formas históricas del dinero y, sobre todo, nuevas formas históricas de la moneda. Mucho menos pasó por la cabeza de Marx la existencia del llamado dinero plástico, de las tarjetas débito, crédito, etc.; pero, en el fondo, como tiene que ser, todas estas formas modernas del dinero necesitan tener un respaldo en mercancías.

Sin embargo, en ciertas ocasiones la moneda puede desdoblarse por causas específicas; fue lo que ocurrió en Colombia cuando se emitieron monedas de 25 pesos para resolver el problema de las vueltas en los pasajes de los buses. El valor de uso de esas monedas se desdobló cuando algunos conductores las utilizaron para devolver, es decir como dinero, y otros las usaron como adornos, pegadas en sus busetas para hacer figuras o como marcos para láminas religiosas; también se fabricaron con ellas manillas, collares, pulseras; así, las monedas adquirieron un valor de uso diferente al de ser dinero, desdoblándose. Cuando en los campos, en las procesiones de san Isidro, los campesinos cuelgan billetes en la túnica del santo y compiten por emplear billetes de la más alta denominación, se da un desdoblamiento de la moneda, que deja de ser dinero para convertirse en ofrenda y en magia; desdoblamiento que dura hasta cuando el cura descuelga los billetes del manto del santo para convertirlos de nuevo en dinero.

Estos hechos muestran precisamente lo que Marx quiere señalar, que ni el dinero ni sus formas de manifestación, como la moneda, tienen cualidades que les sean inherentes como tales, sino que todas sus capacidades, sus poderes, son funciones sociales y por lo tanto cambian cuando se modifican las circunstancias que las originan; si se tratara de características inherentes, no podrían darse los procesos mencionados; se presentan porque dependen de la función que la gente da al dinero y a sus formas de existencia; es posible convertir un cheque en un recuerdo romántico y guardarlo sin cambiar en memoria de algún amor perdido, con lo cual deja de servir como dinero.

Una de las funciones propias del dinero es la de ser medio de cambio; cuando una mercancía recibe de la sociedad el papel de desempeñarse como dinero, cobra nuevas propiedades que no tienen las otras mercancías, pero al mismo tiempo pierde algunas de las suyas. Marx explica que el dinero como tal, no la mercancía que hace el papel de dinero sino el dinero, no puede expresar su valor, tiene prohibida la expresión de su valor; lo puede expresar, por ejemplo, como oro, pero no como dinero; como tal sólo puede ser expresión del valor de todas las mercancías, pero él mismo no puede expresar el suyo; cosa que lo hace diferente de las demás mercancías.

LA ESCRITURA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO

Al analizar la correspondencia entre Marx, Engels y otras personas allegadas en relación con la elaboración del texto de *El capital*, los distintos prólogos de esta obra y el texto mismo, así como otros escritos de Marx y Engels, en especial *La ideología alemana*, es posible descubrir que la escritura no es solamente el procedimiento mediante el cual su autor da a conocer sus conclusiones acerca del capitalismo, a las cuales llega luego de décadas de investigación, sino que se trata también de una parte del propio proceso de conocimiento. Voy a analizar esto con un poco más de detenimiento.

La ideología alemana es una obra fuertemente polémica, aunque no se trata de una polémica pública pues no es escrita con la intención de publicarla; al contrario, sus autores escribieron para ellos mismos «despejar el contraste de nuestra manera de ver con la ideología de la filosofía alemana» y para «ponernos en regla con nuestra conciencia filosófica de antaño» (Marx, 1961: 9). No se trata, entonces, de exponer para otros lo que ellos piensan, sino de definir y desarrollar sus propias ideas, de «ver claro en nosotros mismos» a través del proceso de escribir y de confrontarse con los argumentos y los planteamientos de los distintos autores que aparecen en la obra.

Las ideas que allí encontramos no son, pues, las mismas que Marx y Engels tienen antes de iniciar el proceso de lectura crítica de los otros autores, de polémica frente a ellos, de confrontación y refutación de sus argumentos y de exposición de sus propias ideas. Que ello sea así quiere decir que la escritura desempeña un cierto papel en su método para conocer; escribir en esa forma constituye parte del proceso de producción de conocimiento y no simplemente un mecanismo para comunicar lo que ya se conoce, como se suele pensar que corresponde a un escrito. Ellos mismos consideran que *La ideología* representa, por primera vez, una posición propiamente marxista, diferente de aquellas que contenían sus escritos anteriores, como ocurre, por ejemplo, con los *Manuscritos del 44*, de Marx, donde aparecen posiciones o formas de plantear las cosas que el autor abandona o modifica más tarde y que están teñidos por la influencia de Hegel, de otros filósofos alemanes y aun de los economistas políticos, como se puede observar, entre otras cosas, en la manera como emplea la categoría trabajo.

Estas afirmaciones explícitas de Marx y Engels pueden demostrarse al hacer un análisis del proceso de escritura de *El capital*, análisis que es posible, primero, porque existen al menos tres versiones: el texto que se publica inicialmente con el título de *Contribución a la crítica de la economía política*, en donde ofrece una

primera visión de conjunto de los aspectos esenciales del capitalismo; otra versión, mucho más amplia y elaborada, la constituyen los llamados *Grundrisse o Borradores de El capital*, del cual hacen parte textos que se han publicado en forma separada, como *Introducción general a la crítica de la economía política y Formaciones económicas precapitalistas*; y, por último, *El capital* propiamente dicho, al menos el primer tomo, puesto que los otros dos los publica Engels con base en los apuntes de Marx y luego de su muerte.

Además, se conocen varios planes de temas o, si se quiere, esquemas de la estructura básica de análisis del capitalismo, en los cuales Marx plantea cuáles son los contenidos y la estructura que se propone dar a *El capital*. Comparándolos, no sólo es posible darse cuenta de las diferencias que hay entre unos y otros, sino seguir el desarrollo que van teniendo las ideas y que explica tales diferencias. A medida que Marx va alcanzando una visión más amplia y al mismo tiempo más profunda del capitalismo, de las relaciones entre sus distintos elementos, de los aspectos básicos constituyentes de cada uno, va modificando su visión acerca de cómo va a presentarla, es decir, de la estructura de *El capital*.

En la amplia correspondencia que se suscita alrededor de esta obra, puede observarse el proceso de esclarecimiento de diversos aspectos a medida que la escritura del texto avanza; así ocurre cuando Marx solicita la colaboración de Engels en aspectos puntuales del proceso de producción industrial, sobre la base de que éste, por ser propietario de una fábrica, está en capacidad de aportar la claridad que Marx no logra por sí mismo.

La idea que planteo es, entonces, que la escritura hace parte del método marxista de conocimiento, a diferencia de la concepción generalizada en las diversas ciencias acerca de que la escritura es solamente un mecanismo de comunicación de resultados, de presentación de conocimientos producidos de antemano. La precisión marxista de las concepciones de Marx y Engels se logra con la escritura de *La ideología alemana*, que más tarde se publica pese a que ellos la han entregado «a la crítica devoradora de los ratones». Con la concepción que impera en nuestras ciencias, parece muy extraño que se escriba un libro tan voluminoso sin la intención de publicarlo; hay que preguntarse, entonces: ¿para qué lo escriben? La respuesta es una: porque se escribe con una visión de la escritura que no es la nuestra. Marx y Engels no escriben dicho texto para dar a conocer, lo escriben para conocer. Así lo anota el autor del prólogo de la primera edición en alemán de los *Borradores*:

Redactar el manuscrito no equivalió simplemente a consignar lo analizado con anterioridad. En el curso del trabajo, Marx arribó a conclusiones que eran des-

cubrimientos, no sólo si se les confronta con el nivel alcanzado en ese entonces por la economía política. Se enriquecieron las concepciones económicas mismas de Marx (Instituto Marx-Engels-Lenin, citado en Marx, 1971: XLII).

Sin agotar el tema, haré algunas observaciones acerca de por qué la escritura, en el caso de Marx y Engels, pudo desempeñar un papel como herramienta de conocimiento y, por lo tanto, por qué pudieron utilizarla en esa forma. Una de las características fundamentales de la escritura consiste en que escribir es abstraer; si el discurso oral es esencialmente concreto, por su naturaleza misma la escritura es una forma de abstracción. En la medida en que la escritura generaliza, al mismo tiempo descontextualiza para poder hacerlo; por consiguiente, debe remplazar el contexto que elimina con algunas formas específicas de discurso que sirvan de referencia al lector; en la medida en que el lenguaje oral implica la relación directa y personal entre quien habla y sus interlocutores, estos comparten unos elementos contextuales: viven en la misma época, seguramente pertenecen al mismo grupo social o a grupos relacionados y, por consiguiente, comparten unas formas de ver el mundo, de vivir, etc., que el lenguaje oral da por supuestos y por ello no tiene que recogerlos ni expresarlos; en ese sentido, la oralidad se restringe a un contexto espacial, temporal y social que la hace específicamente concreta.

La escritura, que a diferencia de la oralidad tiene un alcance mucho más amplio, elimina esas referencias concretas, hace abstracción de los contextos espacial, temporal, cultural, situacional y, al hacerlo, permite el acceso y la comprensión del texto a gentes de otras condiciones, para lo cual debe adoptar unas formas discursivas que remplacen los contextos por otro tipo de referencias. Precisamente por eso se desarrolla como una forma específica de lenguaje que corresponde a otros contextos sociales y a otra situación de desarrollo de la sociedad.

Con frecuencia hay estudiantes que solicitan que se les hagan las evaluaciones orales, según explican porque entienden las cosas y las pueden decir, pero no escribirlas; pueden hablar media hora en la cafetería o en el corredor acerca de lo que leyeron, pero cuando hay una pregunta para responder por escrito no pueden ir más allá de uno o dos renglones.

Lo propio sucede con algunos investigadores, que realizan un trabajo y en el momento de escribir el informe no pueden hacerlo porque no han «podido aclarar las cosas»; en realidad, lo que sucede es que no han comprendido el papel «aclarador» de la escritura, ni que las cosas sólo se van aclarando al comenzar a escribir. De ahí que generalmente la introducción de un libro sea lo último que se escribe; es difícil hacerlo al comienzo puesto que no sabe qué es lo que se va a

escribir, aunque a veces se crea que sí; no es posible saber cómo va a ser un libro antes de escribirlo, aunque se pueda tener una cierta idea de lo que se va a hacer. Cuando se empieza a escribir, las cosas van cambiando, se van transformando, se van aclarando, se van encontrando otras relaciones y, entonces, el resultado final no es el que se había previsto.

Solamente con pensar no es posible pasar de lo empírico, de toda la información factual, a entender conceptualmente; esto no quiere decir únicamente disponer de unos conceptos en un marco teórico –porque estos se pueden prestar de los libros–, sino entender la relación conceptual que hay entre los elementos que se han tomado a través del trabajo de campo o de entrevistas o de encuestas, cosa que no puede lograrse si no se escribe. Hay quienes se estancan en esta etapa del trabajo y nunca aparecen con la monografía o el informe porque están esperando a que todo se les aclare, a ser capaces de analizar y comprender mentalmente las cosas antes de escribir, y eso no es posible, a menos que simplemente se reproduzca el material de que se dispone, organizándolo en formas diferentes, agrupándolo de otras maneras, etc., pero sin avanzar en el proceso de comprender, de encontrar la esencia de las cosas. Es necesario escribir, así sea sólo para deshacerse del escrito una vez terminado si no responde a lo que se quiere, y escribir de nuevo; ya la comprensión de lo anterior se hace posible porque se escribe. Hay que forzar el cerebro para escribir y, a la vez, escribir es una ayuda, una presión sobre el cerebro para que abstraiga, sobre el pensamiento para que ponga en acción su capacidad de abstracción.

El lenguaje escrito tiene otras características que también son importantes cuando se lo usa como parte del método de conocer, pero la que tiene mayor relación con la aseveración de Marx de que escribir *El capital* tiene un papel en el proceso de conocimiento del capitalismo, es el carácter abstracto de la escritura y la obligación de abstraer para poder escribir. Es fundamental que la escritura sea una herramienta de abstracción; es cierto que abstraer es una operación del pensamiento, pero la escritura fuerza, facilita la acción de ese mecanismo, de esa manera de pensar. En la antropología clásica aparecen algunas observaciones al respecto, pese a que no lo expresan de modo explícito; por ejemplo, Malinowski plantea en la exposición de su método que no se debe esperar a terminar el trabajo de campo y a regresar a casa para empezar a escribir, porque cuando se comience a hacerlo se va a descubrir que hay vacíos, y ya se está muy lejos del sitio donde se realizó la investigación.

Emplear el lenguaje escrito no constituye la única forma de abstraer, pero sí es una herramienta en ese proceso. Sin embargo, la abstracción es algo mental;

cuando se escribe, el proceso mismo de abstraer no está dado por la escritura, pues se trata de un proceso de pensamiento; al contrario, hay que abstraer para poder escribir. También es posible desarrollar la capacidad de abstracción ejercitando la mente, aunque es más complicado y difícil.

Marx y Engels descubren que escribir tiene un papel en la abstracción, pero, por supuesto, también hay abstracciones que no es posible plasmar por escrito. Ellos encuentran limitaciones de esta clase; muchas cosas cuyo conocimiento logran a través de la abstracción, no pueden escribirlas ante la carencia de las palabras adecuadas para hacerlo o deben utilizar viejas palabras, cambiando su sentido para poderse dar a entender. Esto constituye un problema para los lectores, pues éstos toman los sentidos antiguos que conocen como referencia para comprender y les queda difícil hallar por sí mismos los nuevos significados.

Más se complican las cosas con quienes escriben inventando de nuevo todo el vocabulario, como sucede con algunos posmodernos; por esta razón sólo se entienden a sí mismos, puesto que nadie logra captar tantas palabras nuevas de una vez. Otros no inventan palabras nuevas, como Max Weber, un sociólogo, que al comienzo de su texto *Economía y Sociedad* define de nuevo los conceptos que emplea; cuando se lee a Weber sin leer los primeros capítulos que contienen las nuevas definiciones, la interpretación que se hace de sus planteamientos corresponde más bien al pensamiento de los demás sociólogos.

Marx y Engels tropiezan con ese problema y así lo expresan: no cuentan con las palabras, ni en el lenguaje oral ni en el escrito, que les permitan expresar algunas de las abstracciones que han alcanzado. Esto ha sido fuente de discusiones entre los traductores de sus obras, por ejemplo entre el mexicano Wenceslao Roces, quien hizo la traducción de *El capital* para el Fondo de Cultura Económica, y el autor de la traducción de Siglo XXI, porque hay muchos conceptos del alemán que no pueden expresarse con exactitud en castellano y, cuando se traducen, pierden o cambian el sentido.

Otra peculiaridad de la escritura es su carácter lineal, progresivo; no seguir dicha linealidad en la lectura implica dificultades para la comprensión del escrito. Por causa de esta linealidad, escribir obliga a ordenar las ideas de una manera tal que requiere de la abstracción. *La ideología alemana* presenta una estructura en la cual no todos los elementos están acabados por completo y aparecen temas que quedan como apenas iniciados; por ejemplo, al comenzar se dice que «la primera premisa de toda historia humana es...» (Marx y Engels, 1968: 19) y no se enumeran otras premisas; más adelante se hace referencia a los primeros hechos

históricos y el primero que se ha mencionado no aparece; cosas así suelen suceder cuando se está desarrollando un proceso de conocimiento, pero no son usuales en un texto listo para su publicación; en el camino de conocer ocurre que se comience una exposición con una determinada dirección, pero luego toma una vía que se aleja del desarrollo previsto, aunque más adelante puede desembocar de nuevo, desde otro punto de vista y con otro criterio, sobre el sendero anterior.

También aparecen en *La ideología* cosas que se repiten en varios lugares, aunque de manera diferente y en relación con otros temas, lo que complica la lectura porque puede parecer que el texto se devuelve, pero no es así porque el contexto es distinto. Recordemos cómo plantea Marx el remontarse de lo abstracto a lo concreto: se retoman los elementos abstractos que se han analizado en forma separada y luego se relacionan entre sí, se sintetizan para conformar el concreto pensado, pues no sólo las abstracciones son parte del proceso de conocimiento, también lo son las relaciones entre elementos; no solamente es necesario conocer los elementos abstractos, sino que hay que aprehender las relaciones que se dan entre ellos en un concreto determinado, en una realidad dada; de ahí que haya que tener en cuenta que un mismo elemento abstracto puede hacer parte de distintos sistemas de relaciones que tienen que ver con concretos pensados diferentes.

Así lo reconoce Marx de modo explícito en *El método en la economía política* (1971: 17-21) al plantear cuál es la utilidad de las abstracciones y de las generalizaciones, como ya lo expliqué antes. En *La ideología alemana*, Marx y Engels repiten su opinión sobre las generalizaciones y su utilidad, pero la enmarcan dentro de otro planteamiento: sirven para ordenar los hechos históricos o las formas que asumen los distintos fenómenos en tanto que abstracciones que hacen parte de las formas materiales históricas. Tomadas como determinaciones de la realidad, pueden repetirse; es decir, un mismo elemento abstracto puede aparecer determinando distintos fenómenos de la realidad.

Seguramente, si Marx y Engels hubieran organizado su obra para una publicación, le habrían dado otra estructura, pues el orden que tiene no es un orden lógico de exposición, sino el orden en que van pensando. En su trabajo, los elementos todavía están buscando cómo acomodarse, cómo ordenarse; por eso se repiten y se relacionan unos con otros en ordenamientos diferentes; no se entiende bien lo que se lee, pero sí puede hacerlo quien lo está pensando y hablando para organizar sus ideas; la escritura tiene un amplio poder para conseguirlo. Tales características, ir hacia adelante y hacia atrás, repetir, girar, etc., responden a que Marx y Engels están pensando a través de la escritura.

La comprensión de un texto depende de cómo se lea; lo que debe permitir una lectura es la asociación mental de lo que escribe el autor con el conjunto de cosas que el lector conoce, que ha leído, que ha experimentado y que ha vivido; al final de la lectura, se debe tener una idea nueva y propia y no solamente la que aporta el autor acerca de la problemática que trata. Si se parte de la base de que la escritura sólo comunica un mensaje y que quien lee se entera a través de ella de lo que otro dijo, se trata de una equivocada manera de leer, aunque es la forma como todos comienzan a hacerlo. La lectura de un escrito debe ser también parte de un proceso de conocimiento y, por tanto, al leer se debe ir, al mismo tiempo, relacionando y concatenando lo que se lee con lo que se tiene en la cabeza y en la experiencia.

Escribir y leer parecen ser procesos sencillos y mecánicos, pero en realidad son bastante complejos y tienen muchas dificultades. Por ejemplo, hay gente que no puede leer mentalmente sino que tiene que hacerlo en voz alta; al principio, casi todos empiezan a leer en esa forma, y eso no se debe, como creen algunos maestros, a que las primeras lecturas en la escuela sean hechas por el profesor, mientras los niños lo siguen, repitiendo; se debe a que todos recorren el mismo camino, aunque en otras condiciones, que siguió la sociedad en su paso del lenguaje hablado al escrito, y en esta vía hay un momento de transición, la lectura en voz alta, cuando se combinan ambas formas de lenguaje.

Probablemente, según afirman algunos de quienes han trabajado sobre el origen de la escritura, ésta inicialmente no tenía redacción, sino que la conformaban únicamente algunos elementos escritos que servían de apoyo al lenguaje y que, por lo tanto, no tenían sentido en sí mismos, pues éste residía aún en la oralidad; constituían una guía de memoria y de exposición, pero había que saber las cosas mentalmente, de memoria, y expresarlas en forma oral; seguramente estos primeros escritos no eran para ser leídos como lectura. Hasta donde se sabe, las primeras formas escritas que han perdurado eran listas e inventarios de almacenes, como sucede con los primeros escritos cuneiformes. Nadie lee de corrido un largo listado, como nadie lee de esa manera el directorio telefónico (una forma de listado). La escritura no era otra cosa que un procedimiento que ayudaba a la memoria en la oralidad.

En la vida de cada quien, el paso de la escritura en voz alta a la escritura mental convierte la lectura en un fenómeno exclusivamente de pensamiento, puesto que la voz es, según Marx, el sustento material del pensamiento, de los conceptos, en forma de ondas de aire en movimiento. Mientras se necesite del sustento material para la lectura, ésta no se ha convertido todavía, como debe ser, en un

proceso esencialmente mental. Cuando no se lee en voz alta, hay dos maneras de hacerlo: una en la que se lee mentalmente, pero como si las palabras estuvieran sonando en el cerebro; entonces, se leen las palabras en su orden y se repiten mentalmente; se oyen aunque no se las esté pronunciando; otra manera de leer es dando un vistazo a los signos, de tal manera que esto permita que se formen las ideas y los conceptos de lo que ahí está escrito, aunque no se lea cada palabra ni se tenga que depender de que se formen sonidos en la mente. Es un proceso similar al de quien está aprendiendo otro idioma; mientras tenga que hacer la traducción mental, pensar en castellano y luego traducir en la cabeza antes de leer o de entender, no lo sabe bien. En ese sentido, el lenguaje oral y el escrito son dos idiomas distintos y se da el mismo proceso.

En un artículo (Vasco, 2000) publicado en el libro de Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano sobre la memoria, analizo algunas de las razones por las cuales en el trabajo en Guambía se empleó la escritura, y una de ellas está relacionada con las peculiaridades de ésta, que permiten una forma de abstracción diferente de aquélla que se presenta en las sociedades orales.

LO MATERIAL Y LO IDEAL EN LA *IDEOLOGÍA ALEMANA*

Para entender algunos elementos de la cosmovisión y la cosmogonía de las sociedades indígenas resulta importante la idea, explícita en *La ideología alemana* y que reaparece en las *Formaciones...* y otros textos, de que los seres humanos son lo que producen y cómo lo producen o, con la fórmula de *La ideología...*, lo que los hombres son coincide con su producción (Marx y Engels, 1968: 19).

Los embera, como los maya y seguramente como otras poblaciones de América, se definen a sí mismos como hombres de maíz. La cosmogonía maya parte del proceso de creación; en él, Kukulcán hace los primeros seres humanos con distintos elementos, que los determinan como poco viables, hasta que finalmente los elabora de maíz. Un estudio de la cultura maya muestra que el maíz tiene para ellos una presencia decisiva, no solamente en las concepciones, sino también en la vida cotidiana. Cuando se recorren los territorios de los maya en Guatemala, los campos a lado y lado de carreteras y caminos están sembrados de maíz; la tierra es un inmenso maizal. Así, pues, todavía hoy –y cuentan los españoles que así era en la época de su llegada, y dicen los arqueólogos que incluso desde mucho antes–, el maíz es el producto fundamental del cual derivan los maya su subsistencia; sobre esta base material surge su conciencia de ser

gente de maíz, es decir, de ser lo que producen. Así ocurre también entre los embera; un análisis de la producción del maíz, de lo que sus distintas formas aportan a su vida, de la cestería y la cerámica, de los alimentos que consumen, muestra por qué se piensan a sí mismos como hombres de maíz (véase Vasco, 1987: 90-92).

Es imperioso notar que Marx y Engels no dicen que su planteamiento sea una metáfora, sino, al contrario, que en estas sociedades, aunque no siempre en una forma explícita, la base de su cosmogonía es la idea de que «son lo que producen»; por ello, cuando ciertas corrientes antropológicas definen tales afirmaciones de los indios como metáforas, lo que hacen es rechazar la concepción marxista de que el hombre es lo que produce.

Por supuesto, puede decirse que el hombre está hecho de carne y hueso. Y la bioquímica muestra que realmente lo conforman carbono y agua, es decir, hidrógeno, oxígeno y carbono. Pero si se tiene en cuenta su fisiología, es posible darse cuenta que las células mueren y deben ser remplazadas mediante el metabolismo; si éste no tiene lugar, el cuerpo se acaba y muere; y el metabolismo toma los alimentos como su materia prima. Entonces, en términos científicos nuestros, podemos afirmar que los maya y los embera reproducen sus cuerpos mediante el proceso de metabolizar el maíz que comen y, por lo tanto, tienen razón en considerarse gente de maíz.

También se puede argumentar que para vivir, además de alimentarse, el hombre necesita satisfacer otras necesidades, como la estética, por ejemplo. Efectivamente, al comienzo de *La ideología alemana*, Marx y Engels plantean que la gente necesita de la religión, del arte, de la política; pero, igualmente, que ningún ser humano vive sólo de arte, política o ideología, prescindiendo de la producción material.

No todas las sociedades aborígenes se piensan en la misma forma que los maya y embera. Aquella sociedad de donde el catolicismo tomó el fundamento de su mitología considera que el hombre es barro, es decir tierra y agua, como debe corresponder, según historiadores de las religiones, a una sociedad agraria que para vivir no necesita sólo la tierra sino también el agua. Quizás también ese carácter primordial de un dios creador alfarero («que formó al hombre de una pelota de barro»), tenga algo que ver con las sociedades donde surgió esa concepción; al menos, Reichel-Dolmatoff ha establecido relación entre agricultura y alfarería, y así lo dice cuando se refiere a Momil, donde encontró los fragmentos de cerámica más antiguos de Colombia.

En las *Formaciones*, Marx va mostrando cómo lo que el hombre produce y la manera de hacerlo cambian a lo largo de su historia. Es lo que descubrió Morgan al marcar el paso de un período histórico a otro mediante el cambio en las artes de subsistencia, que precisamente comprenden el qué y el cómo se produce. *La ideología alemana* expone, además, todo el proceso de división entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre artesanía y agricultura, entre agricultura y producción industrial, procesos que son sociales y no individuales.

Precisamente, uno de los elementos fundamentales de la división social del trabajo es la separación entre el trabajo manual y el intelectual; en ella se basa la errada concepción acerca de la autonomía de las ideas, que Marx critica en filósofos alemanes como Hegel, según la cual éstas tienen vida propia y, por lo tanto, una historia propia y autónoma.

A este respecto, se han dado dos grandes épocas en la historia humana, cada una con su peculiar y específico modo de correlación entre vida material y mundo ideal.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels dicen que durante los primeros estadios de la vida social, la producción de las ideas y representaciones aparece directamente entrelazada con la actividad material; y agregan que durante ellos la conciencia es una emanación directa del comportamiento material del ser humano:

Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material (Marx y Engels, 1968: 25-26).

Es decir, que así como no se han separado todavía el trabajo material y el intelectual, así mismo y por esa causa, materia e ideas no se han separado tampoco; en consecuencia, no es posible ubicar para su análisis las actividades materiales de un lado y el conjunto de las ideas del otro. Dicho de otra manera, en estas formas de sociedad las ideas están todavía ampliamente cargadas de materia —preñadas, dicen Marx y Engels (1968: 31)—, al tiempo que la actividad material está también cargada de ideas. Esta concepción, por supuesto, contradice radical y rotundamente los planteamientos de la llamada antropología simbólica, e incluso los de la corriente de pensamiento más amplia de la cual ésta se deriva: el estructuralismo, sobre todo en su variedad levistraussiana. Desde ese punto de vista, tampoco resulta válido plantear para tales sociedades la existencia de mundos posibles que no sean al mismo tiempo mundos reales.

Las anteriores consideraciones permiten entender un conjunto de hechos que se presentan en algunas sociedades indígenas. Entre los kogui y los arhuaco o iku

de la Sierra Nevada de Santa Marta, por ejemplo, cuando un hombre se sienta en su banco de madera frente al telar para ponerse a tejer, dice: «voy a sentarme a pensar», y su actividad de pensamiento es, al mismo tiempo, la actividad material de producir la tela, indisolublemente ligada e inseparable de aquélla y, por lo tanto, no simbólica. Tejer es pensar, pero también pensar es tejer. Aquí, el pensamiento no es un símbolo ni una creación de sentidos sobre la vida cotidiana o sobre la actividad de tejer, es tejer la manta y, con ella, la vida; no es una mera representación del tejer, al mismo tiempo que se teje la manta se teje el pensamiento.

Es lo contrario de lo que considera la antropología simbólica, de la misma manera que lo que ésta plantea es lo contrario de lo que expresan los propios indígenas, aunque esto no representa ningún problema para la antropología porque, como ya lo había establecido Malinowski desde tempranas épocas, la interpretación válida no es la del indio sino la del antropólogo. Esto implica, además, que pese a sus declaraciones de reivindicar el pensamiento de los indígenas, los antropólogos simbólicos desprecian substancialmente a los indígenas reales y objetivamente están en su contra.

Así ocurre precisamente con autores como Gerardo Reichel-Dolmatoff, uno de los principales antropólogos estructuralistas de Colombia. En un artículo publicado en 1998, José Antonio Figueroa muestra cómo el aparente reconocimiento y reivindicación de los kogui que hace Reichel-Dolmatoff en sus obras, ofrece en realidad una fundamentación teórica y científica a los procesos de invasión de colonos sobre sus territorios, en la medida en que los presenta como dedicados solamente a pensar, como «los grandes creadores del pensamiento simbólico»; el razonamiento es claro: ¿para qué necesitan tierra si lo único que hacen es pensar? Además, esta idea se afianza en que, según Reichel-Dolmatoff, ni siquiera tienen necesidad de comer porque la coca les quita el hambre. El artículo de Figueroa deja en claro cómo esa clase de teorías antropológicas acerca de los indígenas, que aparentemente los reivindican, en la vida política y económica del país desempeñan un papel en contra de los mismos indios cuyo pensamiento dicen respetar y valorar, pues, como en este caso, preparan las condiciones y la justificación para que se los despoje de sus tierras y de sus medios de vida.

Una cosa semejante sucede con las actuales apologías de los conocimientos de los sabedores tradicionales indígenas; esa validación, que llega luego de mucho tiempo de haberlos despreciado como manifestaciones de ignorancia o superstición o, simplemente, como no científicos, prepara el camino y las condiciones para la expropiación de este saber por parte de empresas transnacionales y, en

especial, por los laboratorios farmacéuticos que se encargan de convertir ese saber en mercancías, utilizando como productores de ellas, entre otros, a los antropólogos. Se reivindica el pensamiento indio en las declaraciones, mientras se los perjudica en la vida real.

Es imposible calcular la gran economía que representa para estas empresas el tener unas cuantas personas que se encarguen de revisar toda la producción antropológica relacionada con estos temas, evitándoles enviar exploradores a terreno con un gran costo y por largas temporadas. Una vez han ubicado lo que les interesa, contactan directamente a quienes han hecho esos descubrimientos para ponerlos a su servicio y organizan diversas actividades aparentemente académicas encaminadas a la apropiación de tales conocimientos (congresos, simposios, seminarios, etc.).

Los planteamientos de Marx y Engels permiten entender también por qué aquellas actividades que los antropólogos, presos de las concepciones idealistas, se empeñan en catalogar como *rituales*, las sociedades indígenas las llaman siempre *trabajo* en sus respectivas lenguas. Marx da la razón a los indios al considerar que el trabajo puede responder también a necesidades que surgen de la cabeza y no sólo del estómago; aunque, como buen occidental y poco conocedor de estas sociedades, desconfía del efecto real que puedan producir tales formas de trabajo y aclara que, aunque se trata de verdadero trabajo, es posible que la transformación que produce ocurra sólo en la cabeza de sus realizadores; de todos modos se trata de trabajo, así los indígenas sólo se imaginen que con él pueden transformar la realidad.

Igualmente, posibilitan explicar las características de las historias indígenas —que los antropólogos han marcado durante generaciones con la etiqueta de mitos, desconociendo así las concepciones y el trabajo de sus practicantes— sobre una base completamente diferente a la del estructuralismo y, en general, a la de la mayor parte de las corrientes antropológicas. Estas historias suelen ser relatos que se estructuran sobre la base de acciones, comportamientos, sucesos, en los que intervienen personajes que aparecen regidos por condiciones y características semejantes a las de los seres humanos: están emparentados entre sí, son perseguidos, comen, aman, beben, procrean, etc., lo que ha llevado en muchas ocasiones a considerar que los indios no tienen pensamiento abstracto sino concreto, meramente empírico, producto de la experiencia, del ensayo y el error. Las peculiaridades ya anotadas de tales relatos —en los cuales también ocurren cosas y aparecen personajes con algunas características diferentes a las de los seres humanos—, parecen conferir al pensar de los indígenas elementos que la antropología suele caracterizar como propios de un pensamiento simbólico.

También es notorio que en otras expresiones de la cosmovisión de estas sociedades, como en sus discursos, el papel de los objetos es muy relevante, por ejemplo, cuando los guambianos dicen que «la historia es un caracol que camina». Un antropólogo simbólico consideraría que esta expresión indica que para los guambianos la historia se simboliza a través de un caracol y, en consecuencia, leería la afirmación guambiana de que la historia *es* un caracol que camina, diciendo que para ellos la historia *es como* un caracol que camina. Esto, además, porque sabe, «con la certeza que da el conocimiento científico», que la historia *no es* un caracol, por lo cual sólo podría *ser como* uno de ellos.

Para decirlo en mis palabras y con mi concepción, los indígenas piensan con cosas, algo muy distinto a lo que plantea Lévi-Strauss cuando afirma que hay ciertas cosas que son buenas para pensar; se trata de visiones opuestas por completo. No se trata de que una cosa sea buena para pensar, sino que las cosas son pensamiento y los pensamientos son cosas. Esta característica del pensamiento indígena: abstraer a través de lo concreto, es difícil de comprender para un mundo como el nuestro que se asienta en una visión de la realidad muy diferente.

Cuando Marx explica, en *El método en la economía política*, que el proceso de conocimiento que se funda en la abstracción sólo es posible por la vía del pensamiento y, por lo tanto, hay que hacer abstracción de las formas concretas, se refiere a las sociedades en las cuales ya hay una división social del trabajo y una separación entre trabajo intelectual y trabajo material. En las sociedades indias, en cambio, los procesos de conocimiento no son puramente teóricos, porque la teoría no tiene una vida propia aparte de la realidad material; son al mismo tiempo teóricos y concretos o empíricos y, por lo tanto, les es posible abstraer con lo concreto. El caracol que es la historia para los guambianos, es, a la vez, concreto real y concreto pensado. Si es difícil entender qué son lo abstracto y lo concreto y cuáles sus mutuas relaciones en la teoría de Marx, más difícil aún es comprender este aspecto del pensamiento indígena, puesto que se refiere a formas de actividad mental diferentes de la nuestra, incluyendo la de Marx, en cuya obra no se encuentra nada acerca de la metodología de conocimiento de estas sociedades.

Los resultados de los procesos de conocimiento indígena, sus abstracciones, no son ideas sino cosas –hablando en nuestros términos–, no son conceptos sino objetos; aunque desde su punto de vista hay que decir, más bien, que no sólo son conceptos sino cosas-conceptos, lo cual significa que entre ellos el conocimiento no puede alcanzarse únicamente por medio de un proceso teórico, sino también y principalmente a través de un proceso de vida.

Muchos de los fundadores de la antropología, imbuidos por completo por el pensamiento de occidente, se dedicaron a conocer las sociedades indígenas solamente a través de la reflexión, siendo por ello calificados como «antropólogos de gabinete» o de «torre de marfil»; aún hoy, existen antropólogos que restan importancia al trabajo de campo como base del proceso de conocimiento, llegando incluso a calificarlo de rito de iniciación. Pese a ello, algunos entendieron, como lo hizo Morgan 70 años antes que Malinowski, que si se quieren conocer estas sociedades es necesario ir a vivir con ellas, «inventando» así el trabajo de campo.

Sin embargo, las razones y justificaciones que esgrimieron, por ejemplo las de Malinowski, eran de otro orden que las que he planteado. El hecho de estudiar sociedades que carecen de registros escritos, que no tienen expresiones codificadas y tangibles de la cultura o del comportamiento, obliga al antropólogo a buscar el contacto directo con ellas con el fin de recoger de primera mano la información, para, luego de obtenerla en la vida de las sociedades indígenas y en relación con ella, regresar a su sede y dedicarse allí al proceso tradicional de comprender «pensando» sobre esa información; otros siguen los caminos del empirismo y consideran que el conocimiento viene del manejo mecánico de los datos, de elaborar fichas que se agrupan y reagrupan de diversas maneras, y otros procedimientos similares.

Para estos antropólogos, el trabajo de campo constituye fundamentalmente una técnica para recoger información. Esto es tan claro que aun Malinowski, que plantea la necesidad de hacer altos a lo largo del trabajo de campo para elaborar recapitulaciones y organizar la información, con el propósito de detectar vacíos y señalar indicaciones que guíen el trabajo posterior, siempre consideró que esos paréntesis implicaban suspender por un tiempo el trabajo de campo y alejarse del sitio de su realización. Nunca se planteó la posibilidad de hacer allí ese trabajo y menos aún de hacerlo con la gente a quien estaba investigando, pues partía del principio de que el indígena no conoce su cultura y es el antropólogo quien puede comprenderla y explicarla.

RECOGER LOS CONCEPTOS EN LA VIDA

Al retomar en una nueva forma aquello en que, de todos modos, los antropólogos tuvieron que rendirse ante la evidencia de la realidad de las sociedades indígenas, diferenciando así con el trabajo de campo la antropología de las otras ciencias sociales –aunque lo pensarán en forma errónea y lo explicaran de manera

equivocada-, y confrontándolo con los planteamientos que Marx y Engels formulan en *La ideología alemana*, he logrado crear una metodología congruente con todo ello, a la que he llamado «recoger los conceptos en la vida», porque es allí, en la vida, en donde se encuentran aquellos objetos que son también conceptos y, por lo tanto, no hay otro camino para llegar a ellos.

Con este método, los conceptos no son fundamentalmente resultado de un proceso de creación teórica, sino de recolección, como lo entrevió Lévi-Strauss al comienzo de su actividad antropológica en el Brasil, cuando, al inicio de *Tristes Trópicos*, el texto en donde narra su experiencia etnográfica, asegura tener una mentalidad neolítica, más cercana a la de los indígenas nómicos –que no se estacionan en ninguna parte y que, en lugar de tomarse el largo trabajo de cultivar, simplemente prenden fuego a los matorrales y esperan las lluvias para que todo retoñe de nuevo–, que a la de los de agricultores, que se asientan en un terreno para cultivar y recoger las cosechas año tras año (Lévi-Strauss, 1970: 41).

Si los conceptos que constituyen el conocimiento se recogen en la vida, eso significa que éste se produce también en el campo y no fuera de él; se rompe así con la situación en la que, parafraseando a Geertz, la antropología trabaja allá y conoce aquí. En esas condiciones, el trabajo de campo deja de ser solamente una técnica para recoger información y se convierte en el método de conocimiento, siempre y cuando signifique vivir *con* la gente y no *entre* la gente, como Malinowski, quien postulaba que el etnógrafo debía instalar su carpa en el centro de la aldea, en un sitio estratégico desde donde pudiera observar todo. Esto cambia sustancial, radical, esencialmente el lugar epistemológico del trabajo de campo en el proceso de conocimiento y, por consiguiente, la manera de efectuarlo, pues ya no se reduce solamente a ser un trabajo que, bajo ciertas normas, proporciona la información necesaria para posteriormente conocer.

Esta nueva forma de trabajo ya ha existido antes en la historia del conocimiento; es bien conocido el caso de alguien que recogió «casualmente» el concepto de fuerza de gravedad de una manzana que cayó sobre su cabeza, aunque posteriormente lo haya traducido en conceptos, pues no se trataba de un indígena. Si lo hubiera sido, seguramente habría expresado sus conclusiones diciendo que la fuerza de gravedad es una manzana que cae de un árbol; no fue así y lo planteó a la manera de los físicos y los astrónomos, quienes, al descubrir que nuestra galaxia es un caracol, traducen ese conocimiento diciendo que la Vía Láctea tiene forma de espiral y agregan que la historia de nuestro universo es la historia de la formación y desarrollo de esa espiral, mientras los guambianos hablan sencillamente de que la historia es «un caracol que camina». Sin embargo, nadie se

refiere a la fórmula astronómica diciendo que se trata de un símbolo de nuestra galaxia, de una mera comparación; y no pueden decirlo, como sí lo hace la antropología simbólica frente a la expresión guambiana, porque basta mirar a través de un telescopio para darse cuenta de la forma de caracol de nuestra galaxia. Habría que preguntarse: ¿cómo hicieron los guambianos, que no disponían de telescopios, para ver en el tiempo y en la historia un caracol que camina, es decir, como dicen los astrónomos, una espiral que se amplía de modo permanente?

Al ser las cosas de esta manera, exigen un replanteamiento total de los métodos de investigación en antropología, para hacer realidad lo que ahora se repite por demagogia, temor y oportunismo: reconocer las formas de pensar y conocer de los indígenas. Sin embargo, también es posible hacer como Malinowski, y desconocerlas; plantear que quien puede conocer es el etnógrafo y que no es propio de los occidentales el recoger los conceptos en la vida ni el pensar con cosas.

Con base en un desarrollo particular de las concepciones y metodología de Marx se puede producir conocimiento antropológico; Marx no lo hizo, pero sí sentó las bases teóricas a partir de las cuales es posible. De todas maneras, su fundamento conceptual es la idea de que en esta clase de sociedades, como en toda otra, la vida material es la base esencial sobre la que se asienta la vida social.

Reichel-Dolmatoff escribió un texto que poco se conoce en Colombia y no ha sido traducido al castellano; en él se percibe con toda intensidad el drama de un intelectual cuyas ideas contradicen la realidad que encuentra en su investigación. Su título, *La cestería como metáfora* (1985), marca claramente la raíz estructuralista de su pensamiento e indica que en este período su autor parecía ser más estructuralista que el propio Lévi-Strauss, porque éste nunca llamó a su libro «la alfarera celosa como metáfora». Lo que se percibe en todo el texto de Reichel-Dolmatoff, aunque a cada página afirma que se trata de metáforas, es que la cestería de los desana y otros grupos del Vaupés es, al mismo tiempo que objetos, un conjunto de ideas y normas de cultura; y no solamente lo son los objetos mismos, sino también las materias primas y el propio proceso de su producción.

En especial, hay una forma elemental de cestería que, según Reichel-Dolmatoff, no llega a ser propiamente tejido porque se elabora sobreponiendo las fibras de manera alternada y no entretejiéndolas, y que es el mismo tipo de cesto que los embera llaman *kora*: el canasto de tejido hexagonal. Al sobreponer dos series de tiras diagonales con una serie horizontal, se forman agujeros en forma de hexágonos con lados de igual longitud. Reichel-Dolmatoff muestra que en este

cesto, así como en las materias primas con que se hace y en el proceso de fabricación, están contenidas la cosmogonía, la cosmovisión y la territorialidad de los indígenas del Vaupés, aunque concluye diciendo que se trata simplemente de una metáfora, es decir, de una comparación o de un proceso de simbolización que toma la cestería como su base.

Por eso, cuando los productos culturales materiales indígenas son convertidos en artesanías, cuando dejan de ser sólo valores de uso para transformarse en mercancías y entrar en el mercado, en los procesos de cambio, se hace abstracción de sus formas concretas, de los procesos de trabajo concreto con los que fueron elaborados y, por lo tanto, se elimina lo que tienen de contenido conceptual. Es decir, su mercantilización produce la misma descontextualización que resulta de la escritura, cambiando así hasta su propio valor de uso, porque en adelante ese objeto ya no es reproductor de las normas de parentesco, de economía, de territorialidad; además, se convierte en un simple objeto para el canje y adquiere, en la mayor parte de los casos, un nuevo uso, que podríamos llamar decorativo, aunque algunos diseñadores industriales al servicio de Artesanías de Colombia afirmen que no se trata de decoración sino de arte. Esto conduce a que algunos reconozcan y valoren esta producción llamándola arte indígena, con lo cual reafirman su carácter de mercancía, pues en el capitalismo el arte es mercancía.

Estos objetos, una vez se comercializan, no tienen ya el mismo valor de uso que antes y, además, ahora tienen un valor. De indígenas sólo conservan el origen y, a veces, la forma, hasta que los diseñadores la cambian para «adecuarlos a la demanda del mercado», como lo confiesan con franqueza.

Antes de que todo esto culmine y se consolide, ya conceptualizar estos objetos como metáforas ha dado inicio al proceso de ruptura y de transformación, ha sentado las bases que permiten el desprendimiento y separación entre su contenido ideal y su materialidad. Procesos que únicamente pueden entenderse en su totalidad y en su real significación si tenemos en cuenta las afirmaciones de Marx acerca de las relaciones entre lo material y lo ideal en esta clase de sociedades, en donde no existe o no es aún predominante ni determinante la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual y, por lo tanto, las ideas están todavía plenas de materia.

SOBRE IDEOLOGÍA Y CULTURA

IDEOLOGÍA Y DOMINACIÓN DE CLASE

Marx y Engels afirman que las ideas que dominan en una época histórica dada son aquellas de las clases dominantes, y explican una de las formas –sólo una, porque se sabe que también se emplean la fuerza, la tortura, etc., etc.– en que esas clases consiguen el predominio de sus ideas: presentando su interés particular como el interés general de toda la sociedad y sus ideas como las de toda la sociedad. Para la dominación, es esencial que las clases dominantes planteen sus ideas, no como suyas y que representan sus intereses, sino como las ideas de todos, de la sociedad en su conjunto; es decir, que oculten su carácter de clase.

Marx explica de qué modo, durante el feudalismo europeo las ideas de las clases dominantes revistieron la envoltura de ideas religiosas cristianas, mientras se presentaba esta religión como la de toda la sociedad. Es lo que ocurre en Colombia cuando el presidente de la República –aunque la constitución eliminó esta práctica, se realiza todavía– renueva la consagración del país al corazón de Jesús o invoca a la virgen de Chiquinquirá como la patrona del país, en una clara supervivencia del régimen feudal que heredamos de los españoles, como lo explica José Carlos Mariátegui para toda la América hispana. Pero, a medida que se desarrolla el capitalismo, las formas religiosas comienzan a ser insuficientes, por un lado, a causa de la competencia entre religiones y, por otro, por el avance relativo de procesos de irreligiosidad entre el pueblo, situación que conduce a que Marx afirme –exagerando un poco– que en el capitalismo desarrollado las ideas religiosas ya no tienen nada que ver con los obreros, pues aparecen claramente como ideas de las clases dominantes; algo que, ostensiblemente, no es cierto entre nosotros.

De la misma manera, otros mecanismos posibilitan conseguir la hegemonía ideológica de las clases dominantes, por ejemplo, el presentar su ideología jurídica como la de toda la sociedad, como hace la burguesía con los derechos del hom-

bre, que quiere hacer pasar por universales cuando únicamente son sus derechos, instituidos por ella en el momento de tomar el poder durante la revolución francesa. O también cuando los presenta como si fueran derechos de la humanidad, pese a lo cual su carácter de clase se hace visible cuando las grandes potencias capitalistas, como los Estados Unidos, con el argumento de defender los derechos humanos de un pueblo, invaden y masacran a ese mismo pueblo con sus tropas, como en los casos recientes de Afganistán e Irak.

En la actualidad, han aparecido nuevos procedimientos para establecer la primacía ideológica de la burguesía, que asumen la forma de ciertas concepciones posmodernas, como la de «cultura híbridas». Ésta se basa en la idea generalizada entre ciertos sectores intelectuales que plantea que el marxismo, hasta hace algún tiempo y antes de perder su vigencia, sostenía la existencia de una ideología y una cultura de las clases dominantes, que dominaban sobre las de los demás sectores de la sociedad; pero, en la actual época posmoderna, ese aserto ha perdido su vigencia puesto que ya no es posible establecer diferencias ideológicas y culturales entre las clases. Las culturas e ideologías de hoy, nos dicen, son híbridas, es decir, resultado de un proceso en el cual se han interpenetrado y han intercambiado sus características la cultura e ideología de la burguesía y aquellas del proletariado, de los indígenas y de las demás clases populares; mucho menos es posible plantear que las primeras dominen y opriman a éstas. Se han borrado los límites entre ellas y se ha abierto paso un permanente proceso de interacción, en el cual los elementos que caracterizaron a cada una se han amalgamado y aglutinado; incluso, su carácter ya no es local o nacional sino mundial o global, como resultado de la Internet, la televisión, los medios de comunicación de masas y otros factores.

Los posmodernos afirman, además, que las culturas híbridas ya no son de una clase —la burguesía, el proletariado, el campesinado, etc.—, sino de la sociedad en su conjunto, cuyos miembros comparten sus características; por lo tanto, ya no sería válido hablar de confrontación entre culturas e ideologías, de dominación de unas sobre otras, porque son las mismas para todos.

Es posible que la apariencia muestre empíricamente este estado de cosas; pero, si vamos más allá, si abandonamos el terreno de las apariencias y llegamos hasta el fondo, haciendo el análisis de las «culturas híbridas» específicas, encontraremos que estas teorías y la realidad a la cual se refieren son la forma actual —llamémosla posmoderna, si se quiere— en que las clases dominantes presentan sus ideas y su cultura, aquellas que defienden sus intereses de clase, como si fueran las de toda la sociedad.

Al respecto, se habla también de una masificación de la cultura, de la conversión de la cultura en un fenómeno de masas. Antes de la modernidad, nos cuentan, la cultura era de élite; en cambio, ahora se presenta una creciente democratización de la cultura. Esto implicaría tres momentos: una redefinición de lo que es cultura, la creación de nuevas formas culturales y el acceso de sectores de población cada vez más amplios a éstas. Si hemos de creer a García Canclini, las formas de hibridación cultural vienen a continuación de los procesos de «creación» de cultura popular y acceso masivo a ella. Aunque reconoce que el fenómeno no se presenta completamente puro, sino que continúa habiendo elementos de la situación anterior, pero sin que sean predominantes.

Los procesos de hibridación cultural no permiten –según los posmodernistas– hablar de la existencia de una cultura popular contrapuesta a una cultura de élite, que es la cultura de clases dominantes. Sin embargo, en nuestra sociedad se presentan aún algunos fenómenos premodernos pues, al fin y al cabo, nuestro acceso a la modernidad es tardío.

Detrás de la interpenetración y del intercambio de elementos culturales e ideológicos encontramos que efectivamente se dan procesos de incorporación de elementos de las clases dominadas a la ideología y a la cultura dominantes, como una manera de hacerlas más aceptables para los dominados quienes, al encontrar elementos propios en las «culturas híbridas», las aceptan, se identifican con ellas y las reconocen como si fueran suyas, cuando en realidad lo que se ha dado es un proceso mediante el cual, sobre un núcleo fundamental y determinante constituido por los elementos esenciales de la cultura e ideas de las clases dominantes, se incorporan con carácter secundario y dominado algunos aspectos de aquellas de las clases subordinadas.

Nada hay más claro en este sentido que el vigoroso intento por incorporar las ideas «ecológicas» de los indios al concepto de desarrollo sostenible, cuyo carácter esencial es definidamente capitalista. En estas condiciones, es puesto en práctica, defendido y desarrollado por los propios indígenas como resultado de la imagen que exhibe mediante la incorporación creciente de elementos ideológicos indios, como la idea de que «la tierra es la madre», mientras, en la realidad, ésta es tratada cada vez más como una mercancía, con lo cual el trasfondo real del concepto se convierte en «la mercancía es la madre». Si se hace un examen de los programas ecológicos que tienen su fundamento en el concepto de desarrollo sostenible, es posible captar que su base ideológica es que «la mercancía es la madre» o, desglosándola, que la tierra es la madre y la tierra es una mercancía o debe ser convertida en tal.

Más arriba me referí a la lucha de los embera de Urrá contra la profanación de la madre tierra, contra la destrucción que implicaba el llenado de la represa, alrededor de la cual se unieron varios grupos ecológicos de Colombia y del mundo. Finalmente se llegó a un acuerdo y los embera parecen haber logrado lo que perseguían.

Pero, veamos esto más de cerca. Uno de los puntos básicos del acuerdo dice: «La Empresa Urrá S.A. - E.S.P. anticipará a los Cabildos Mayores Embera-Katío de Río Verde y Río Sinú, y comunidad de Beguidó, el total de la suma que resulte de proyectar a cincuenta (50) años y traer a valor presente, el monto anual estipulado en la Resolución 838/99 del Ministerio del Medio Ambiente como sustituto de participación en beneficios correspondiente a dichos Cabildos Mayores».

Esto significa: 1) que en lugar de darles una cuota mensual durante 50 años, que era el acuerdo inicial, Urrá se compromete a adelantar a los embera ese dinero, la mitad al firmar el acuerdo y la otra mitad un año después; 2) que la empresa les reconoce la propiedad de la tierra y ellos la aportan como capital para la generación de la energía eléctrica, capital que se suma al aportado por Urrá con la construcción de la represa y las inversiones necesarias para que opere; 3), finalmente, como en cualquier empresa, que los indígenas reciben la participación en beneficios, es decir, en las ganancias, que corresponde al capital que aportaron. En términos prácticos y reales, esto equivale a que los embera vendan la tierra, la conviertan en capital y luego cobren las ganancias por adelantado.

El discurso acerca de que la tierra es la madre, con el que atrajeron a la gente durante dos años, terminó cuando aceptaron que la tierra se convirtiera en una mercancía, por la cual recibirán beneficios, como cualquier capitalista. No se trata de una indemnización, como algunos parecen creer, sino de «participación en beneficios», como lo dice el acuerdo; y, si es cierto que el llenado de Urrá, como los embera han denunciado durante años, va a producir un desastre ecológico, éste se va a producir a cambio de la participación indígena en los beneficios.

En este hecho se observa con nitidez la manera como se incorporan a las ideas dominantes algunas formas de pensamiento y concepciones de los indígenas, o de los campesinos y los trabajadores, pero se las incorpora reciclándolas para darles un nuevo contenido esencial que corresponda a las ideas, intereses y categorías de las clases dominantes. Las «culturas híbridas», entonces, lo son sólo en su forma, en su apariencia –recordemos que Marx afirma que en esta clase de sociedades el conjunto de la población toma la apariencia por la realidad, y que

no podría ser de otra manera—; pero los contenidos determinantes de esas ideas y culturas son los de las clases dominantes y, por lo tanto, los efectos que producen sobre la realidad sirven a los intereses de estas clases. No es cierto, excepto en el mundo de las apariencias, que se haya borrado la diferenciación entre la ideología de las clases dominantes y las de las clases dominadas; lo que se ha dado es un proceso particular adecuado a las condiciones del mundo actual, mediante el cual, como Marx plantea, la burguesía presenta sus objetivos, sus intereses y sus ideas como los de toda la sociedad y, por lo tanto, los hace aceptables para todos sus miembros.

Resumiendo, los derechos universales del hombre, los derechos humanos, la cultura global, la globalización de la cultura y muchos otros conceptos, son formas modernas de presentar las ideas y la cultura de la burguesía como si fueran mundiales, como generales, como de toda la sociedad. Esta tarea no corre solamente a cargo de los intelectuales; también opera de otras formas. Una de las aparentes e inexplicables contradicciones de este mundo posmoderno es aquella que se da entre el auge de la globalización de las ideas y la cultura, y el papel creciente de los movimientos étnicos locales. Jesús Martín Barbero y otros han afirmado que la internacionalización de la cultura se posibilita a causa de los novísimos medios de comunicación electrónica, como la Internet y la televisión, olvidando que detrás de cada computador, de cada servidor, o al frente de cada cámara de televisión, hay seres humanos reales y no virtuales, que son los que deciden y determinan qué es lo que circula y se comunica a través de esos medios, lo que hace que la tan pregonada realidad virtual tenga muy poco de virtual, y tampoco constituya, como algunos creen, la verdadera realidad en que vivimos.

Algo semejante ocurre, para usar términos antropológicos y hasta constitucionales, con el respeto a la diversidad étnica y cultural. Por un lado, se plantea el discurso de la globalización y, por el otro, las mismas entidades y personas plantean el respeto a la diversidad étnica y cultural. ¿Qué explica que la constitución colombiana del 91, que se elaboró como fundamento legal para reorganizar el país con el fin de adecuarlo a la globalización, a la mundialización y a la internacionalización de la economía, como lo dijo el gobierno en esa época, consagre al mismo tiempo el respeto a la diversidad étnica y cultural?

La teoría de Marx reconoce y explica la existencia de esta clase de contradicciones, al tiempo que considera que todas ellas y las luchas que se libran en el campo de la ley, de la política, etc., etc., son ilusorias, no porque no existan, sino porque ocultan las luchas por intereses materiales que tienen lugar en la base de la sociedad, entre las clases, entre los distintos sectores sociales. Si se escudriña

detrás de las declaraciones, benevolentes o no, entusiastas o no, de buena fe o no, de antropólogos y similares acerca del respeto a la diversidad, si se penetra en la realidad para mirar de qué manera opera, si se abandonan los espacios del mundo académico y oficial de la antropología, veremos que más allá de la mencionada consigna existe un contenido que es necesario revelar.

Cuando se pregona que la diversidad es riqueza, hay que ir al primer párrafo de *El capital* y preguntarse con él de qué clase de riqueza se trata. Allí, Marx afirma que la riqueza en las sociedades capitalistas aparece como un conjunto de mercancías; por lo tanto, que la diversidad sea riqueza significa que la diversidad étnica y cultural es mercancías o debe ser convertida en ellas.

Una vez establecido esto, es necesario preguntarse cómo se producen tales mercancías, quién las produce y quién se las apropia. En el capitalismo, la riqueza la producen los trabajadores y se la apropian las clases dominantes, fundamentalmente la burguesía. Esto aunque García Canclini afirme que lo que hay que considerar es el capital cultural, un capital simbólico que está distribuido entre todos los miembros de la sociedad, es decir, según él, que nuestra sociedad no está dividida entre capitalistas y no capitalistas o proletarios, sino que todos son poseedores de capital. La «pequeña» diferencia reside en que algunos poseen capital económico, material, y otros, la mayoría, sólo capital simbólico, ideal, diferencia que García Canclini calla.

Es posible develar el conjunto de los procesos mediante los cuales la diversidad se produce como mercancía luego de haber existido como valor de uso en las sociedades indígenas, en los grupos negros, en muchos sectores del campesinado. Cuando el Ministerio de Cultura y otras instituciones oficiales se refieren a distintos sectores de la población, diversos étnica y culturalmente, denominándolos trabajadores culturales, lo que hay que entender es que bajo la dirección y determinación del capitalismo reinante en esta sociedad, dichos sectores son llevados a producir cultura en unas condiciones que confieren a ésta el carácter capitalista de ser mercancía.

De esta naturaleza es el proceso de conversión de los objetos materiales de las sociedades indígenas en artesanías, en productos para un mercado artesanal, cuando inicialmente constituían valores de utilidad. Esta transformación, este «respeto» por los objetos indígenas, estos procesos de «recuperación» de la producción material que se efectúan a través de Artesanías de Colombia y de diversas ONG's, no son procesos de respeto ni de rescate, sino actividades que transforman los objetos útiles en mercancías; su nuevo carácter resalta con la

mayor claridad en algunos de tales productos, que son elaborados otra vez por sociedades indígenas, grupos negros o campesinos que los habían abandonado, pero ahora con destino exclusivo para al mercado, mientras sus productores no los consumen. Es cierto que hay una recuperación de la memoria de su producción, pero no para que quienes los fabrican los usen de nuevo, no para una economía de autosubsistencia, sino para convertirlos en artesanías, para que ingresen en el mercado nacional y, sobre todo, internacional. Esta es la base del programa Red de Artesanos que impulsa Artesanías de Colombia para agrupar a los artesanos con miras a que se hagan exportadores.

Son así, también, las actividades que desarrolla el Ministerio de Cultura, por ejemplo, a través de los encuentros CREA que se realizaron hace algunos años, en los que se transforma la cultura en una variedad específica de mercancía: el folclor. La folclorización de la cultura produce una mercancía particular, cuya forma de consumo la constituyen los espectáculos, es decir, entre otros, los encuentros CREA. Estos procesos llegan hasta convertir y presentar como espectáculo los trabajos de los sabios tradicionales indígenas, de los jaibaná, de las piachi, de los the'wala, etc., etc. Para conseguirlo, se hace necesario desarrollar un proceso de producción en el cual los asesores y trabajadores del Ministerio indican, sin tener conciencia clara de lo que hacen y sin plantearlo explícitamente, qué cambios hay que introducir para que el público no se aburra, es decir, para que efectivamente se conviertan en folclor y espectáculo y puedan ser consumidos. Una actividad nocturna que puede llegar a durar toda la noche, como una limpieza realizada por un the'wala, produce sueño aun a los mismos paeces; por ello, los indios duermen, descansan un rato, se despiertan y continúan participando. En cambio, si los espectadores se aburren, no consumirán el espectáculo, no asistirán o lo abandonarán; para que eso no ocurra, tiene lugar el trabajo de los asesores, mediante el cual esa actividad deja de ser lo que es en la sociedad india y se transforma en mercancía-espectáculo.

El pintor inga Carlos Jacanamijoy es mejor negociante; después de estudiar en la Universidad Nacional, ha convertido sus pinturas en mercancías para las clases altas, convirtiéndose en uno de los artistas preferidos por los burgueses colombianos. Por eso puede exponer en el Club el Nogal, con cuadros que se venden por 10 y hasta por 15 millones de pesos. No estamos ante un caso de recuperación del arte indígena ni de valoración de los indígenas en el sentido antropológico; es valoración en el sentido de Marx: dar valor a los valores de uso para hacerlos mercancías.

Otro tanto sucede con el «respeto» y «reconocimiento» de los sabedores tradicionales indígenas, que numerosos antropólogos realizan de una manera parti-

cular –porque la producción de mercancías requiere siempre de una forma particular de trabajo. En el convenio de Río sobre biodiversidad y, luego, en la reunión del Convenio de Cartagena, los países firmantes se comprometieron a garantizar el libre acceso a la biodiversidad, a las raíces, los tallos, las hojas y las flores de las plantas que emplean estos sabedores; pues bien, tales antropólogos garantizan el suministro permanente de volúmenes considerables de este material, por ejemplo, desde Leticia para los laboratorios suizos y escoceses.

Pero lo que en la actualidad interesa no son tanto las plantas mismas como su uso, la sabiduría de sus conocedores, ese conocimiento que las sociedades indígenas han producido por generaciones y que el antropólogo se apropia para convertirlo en mercancía, aunque a veces ni siquiera se toma el trabajo de hacerlo, más bien organiza el viaje del sabedor a Europa para que allá lo tomen directamente. Ahora, esos conocimientos se pueden patentar para su explotación comercial hasta por 17 años, siempre y cuando los patentadores hagan alguna pequeña modificación, por ejemplo, agregar algún ingrediente o encontrar un uso adicional al tradicional. El proyecto de legislación que está en elaboración en Colombia solamente reconoce que el sabedor tiene derecho a una parte de las regalías, a gozar de un beneficio de ese conocimiento, aunque éste haya sido elaborado por su sociedad a lo largo de siglos.

Cuando se realiza por parte de organizaciones indígenas, por ONG o por indígenas individuales, también se trata del mismo proceso de convertir la diversidad en mercancías, a cambio de las cuales se recibe dinero en la forma de regalías o de financiación para proyectos; de ahí nace la idea de los posmodernistas sobre las nuevas identidades performativas, concepto cuyo trasfondo es la conversión en mercancías de los elementos de conocimiento y de conciencia del mundo de las sociedades indias. Es decir, que también las sociedades indígenas pueden convertirse, y de hecho lo hacen con frecuencia, en «trabajadoras de la cultura», capaces de convertirla en mercancías.

IDEOLOGÍA Y CULTURA

Para Marx, los criterios éticos y morales, que hacen parte substancial de la ideología y de la cultura tienen la característica de ser históricos, como los demás elementos de la vida social, y son diferentes en cada época. Así, en el capitalismo hay un criterio ético acerca de la riqueza que plantea que ésta es buena si se invierte de un modo que la haga crecer, es decir, si se transforma en capital, cosa

que le permite aumentar en forma desmesurada; en cambio, otras formas de su utilización, como el atesoramiento, son éticamente inaceptables, pese a que éste tuvo gran acogida y difusión social en períodos anteriores. Con el surgimiento de las ideas burguesas, la figura del rico, entendido y admirado como aquél que acumula riquezas, se va transformando en la del avaro, incorporando un elemento peyorativo que implica un cierto nivel de rechazo social. Uno de los conceptos que se emplea para designar diversas formas de uso de la riqueza sin que se produzca su aumento es el de riqueza disipadora, es decir, aquélla que simplemente se consume al invertirse sin producir más riqueza, con lo cual se gasta, se acaba; un ejemplo de ella podría encontrarse en su empleo en gastos suntuarios, en lujos, aunque hay quienes consideran que ésta puede constituir una forma de inversión que hace parte de las condiciones de reproducción del capital.

Marx no habla del capital como algo que produzca estatus social, sino que caracteriza como tal al que se invierte en un proceso productivo para producir plusvalía, aumentándose, valorizándose. No se refiere a que se gane más dinero con la inversión, sino a que el capital aumente como resultado de la forma como se invierte. En ese sentido, el capital no se adquiere, se produce. Es posible conseguir millones de pesos sin que se haya adquirido nada de capital; el dinero no es capital, el oro tampoco.

Lo que hasta aquí se ha entendido como capital señala que no es una cosa sino una relación social entre medios de producción, incluyendo las materias primas y las fuerzas productivas. Para que esta relación sea capitalista se requiere que medios de producción y fuerzas productivas sean de apropiación privada y que la fuerza de trabajo sea asalariada; eso constituye la esencia del capital. El dinero puede convertirse en capital si se transforma en una relación social de esa naturaleza en lugar de emplearse en consumo suntuario, en riqueza disipadora o en tesoro, es decir en simple acumulación de dinero:

Definición de la riqueza inactiva, disipadora, entregada sólo al goce: por una parte, aquél que disfruta de ella *se conduce*, claro está, como un individuo meramente *efímero*; [...] conoce la realización de las *fuerzas esenciales* del hombre sólo como la realización de su monstruosidad, de su capricho y de sus arbitrarias y raras extravagancias [...] Los medios del disipador que vive de sus rentas disminuyen, pues, día a día, exactamente en razón inversa al aumento de los medios de goce y de sus ardides. Debe, por lo tanto, o bien comerse su capital y, luego, perecer, o bien transformarse a sí mismo en capitalista industrial (Marx, s.f.: 153-154).

Podría argüirse que si se guarda dinero en un banco produce intereses y crece. Marx analiza lo que ocurre con esa ética del ahorro y cuál es su fondo; el dinero que se guarda en un banco aumenta, a menos que el banco quiebre o se lo roben los propios dueños, pero no lo hace por estar guardado, al contrario, crece porque los propietarios de los bancos lo invierten en forma productiva. Este dinero aumenta con los intereses, pero estos los obtiene el capitalista bancario o financiero invirtiéndolo como capital, es decir, en actividades donde interviene, así sea sólo en la base del proceso, el trabajo de los obreros. El ahorrador lleva dinero al banco y luego retira una cantidad mayor y no conoce el proceso productivo que se esconde detrás; sólo cuando el banco quiebra, descubre que su plata no estaba ahí como creía. Cuando el banco entra en bancarrota o está en dificultades, la gente reclama su dinero, pero no obtiene su devolución porque la entidad no dispone de él; entonces descubre que no había guardado su plata en el banco, sino que la había entregado a los capitalistas para que la invirtieran en procesos de producción, se apropiaran lo fundamental de las ganancias y luego le reintegraran su depósito aumentado con un pequeño interés. Si se desconoce esto, se puede llegar a pensar que el dinero crece, se multiplica, se reproduce por sí mismo, idea que hace parte del fetichismo del dinero.

Habría que analizar si una parte de lo que se llama gasto suntuario es una condición del proceso de producción en ciertos contextos, como lo son las edificaciones de las fábricas, las carreteras, los servicios públicos, etc.; en cuyo caso no se trataría propiamente de riqueza disipadora ni de gastos suntuarios ni de lujos, aunque esa sea la forma visible que asumen. Cuando se plantea que algunas actividades que aparentemente son lujo y despilfarro tienen un papel en los procesos de identidad de las clases dominantes, quizás se pueda mostrar que tal identidad juega un papel como condición de la producción; inclusive, que interviene en la conversión de los burgueses en clase para sí. Es posible que no se trate sólo de un proceso simbólico, sino que haga también parte de los procesos productivos y, en consecuencia, de los hechos económicos; pero hay que demostrarlo.

Lo que he analizado hasta aquí, en esta tercera parte del texto, pese a que se ha dicho que Marx nunca se preocupa por la cultura, muestra que no es así; algunos de sus escritos son muy claros en el examen de aspectos fundamentales de ella y tienen vigencia todavía; por ejemplo, los apartes del *Manifiesto* (Marx, s.f.: 150) que se refieren a la significación económica, social y política del aturdimiento de los sentidos y de la mente, como ocurre con el consumo de alcohol y su equivalente más moderno, el consumo de droga.

En el funcionamiento de discotecas y establecimientos similares, el alto volumen de la música juega un papel en aturdir a los asistentes, es decir, en inhibir sus procesos de raciocinio para que predominen en forma absoluta la sensaciones; el estímulo intenso de los órganos de los sentidos hace que se superpongan a la actividad de pensamiento y hasta puedan llegar a bloquearla. La gente acude también a conciertos, donde el altísimo volumen impide oír la música y la convierte en ruido que aturde.

Otros temas similares también preocupan a Marx, como lo que tiene que ver con el modo de vida adecuado para los obreros; en el siglo XIX, la burguesía predicaba a los trabajadores que su vida debía basarse en el ahorro y en el ascetismo, orientación que los burgueses no aplicaban a la suya propia; Marx (s.f.: 147) examina cuáles son las raíces de esta moral y qué implicaciones tiene para ambas clases sociales, así como los cambios que van ocurriendo en ella.

Otros análisis de Marx sobre variados aspectos de la cultura constituyen una verdadera teoría de las necesidades (acerca de este tema, véase Heller, 1978), basada sobre las condiciones materiales de existencia que inciden en la satisfacción de las mismas y en las posibilidades y formas de hacerlo, teoría que va más allá de las formuladas al respecto por distintas corrientes antropológicas.

De similar importancia es el análisis de Marx acerca de la influencia de las distintas morales de base religiosa sobre la vida de la gente; por eso no resultan casuales las permanentes comparaciones con los fenómenos religiosos que surgen aquí y allá en casi todos sus textos. Así pasa con la moral religiosa cristiana, que considera la más adecuada para el capitalismo a causa de sus prescripciones sobre el comportamiento de la población, pero también por su culto a un dios abstracto e impersonal. Los planteamientos de Max Weber al respecto suenan extrañamente semejantes a aquellos de Marx acerca de las transformaciones que en materia religiosa se suceden en Inglaterra, y en Europa en general, a finales del siglo XIX, y sobre el papel de estos cambios en el desarrollo del capitalismo, en el sometimiento de los trabajadores y en la conversión del ser humano en animal y de la vida humana en mera vida animal (Marx, s.f.: 105, 153). Problema este que jamás es materia de atención por parte de la antropología biológica, pese a que se acepta que ésta hace parte de la antropología como ciencia social, y pese a que Marx demuestra que, a diferencia de lo que afirman los antropólogos, sobre todo los estructuralistas, no es la civilización lo que diferencia al ser humano de la naturaleza sino, al contrario, como en el caso de la miseria producida por el capitalismo, lo que lo naturaliza en determinadas condiciones; es decir, lo

que convierte la vida de algunos seres humanos en vida animal y, por consiguiente, a ellos mismos en animales.

Los análisis de la antropología biológica que enfocan al ser humano únicamente como organismo biológico, como animal, reflejan la manera como las categorías de la ciencia burguesa expresan las realidades de la sociedad capitalista, en donde el hombre ha sido convertido en animal y su vida en vida animal, replicando lo que ocurre con las categorías de la economía política, que toman la realidad burguesa tal como se presenta y la dan por eterna y científica, razón por la cual no hacen su crítica; al contrario, la aceptan y la reproducen, como lo muestra Marx.

EL PENSAMIENTO DEL INDIO ACERCA DE LA TIERRA

En mi artículo «*El pensamiento telúrico del indio*» (s.f.) planteé, con base en los conceptos de Marx sobre las formas de conciencia y su alienación, que el pensamiento indígena acerca de la tierra es un pensamiento alienado. Ese texto fue escrito en el año 74 para un encuentro que organizaron en Manizales estudiantes de la Universidad Nacional y la de Caldas en solidaridad con las luchas indígenas nacies. Allí analicé, por primera vez, en términos de la lucha indígena y de su relación con la lucha campesina, la concepción indígena de que la tierra es la madre, idea que aparece bajo diversas manifestaciones en las sociedades indias.

Me parecía que ese planteamiento era una contribución a las luchas indígenas desde el punto de vista de lo que un investigador puede aportar en el proceso de entender ciertas cosas y de explicar lo que implican. Sin embargo, quien en esa época era presidente del CRIC –luego lo fue de la ONIC–, el guambiano Trino Morales, cuando terminé mi exposición opinó que era el típico discurso del antropólogo, «pura carreta». Unos pocos meses después, en una reunión en Bogotá, le oí decir: «Porque a diferencia de los campesinos, para nosotros, los indios, la tierra es la madre», aunque no pudo ir más allá, ni supo explicar el porqué de esa relación, ni en qué formas concretas se manifiesta.

Cuando calificué el pensamiento telúrico como alienado pensaba que lo era porque no logra captar que es el trabajo de una sociedad, acumulado durante generaciones, el que posibilita que la naturaleza dé vida a la gente. Después de muchos años de relacionarme con los indígenas y sus luchas y de compartir su vida, y de algunas discusiones con estudiantes, llegué a la conclusión de que había un error en mi análisis, que la conclusión que había sostenido hasta entonces era inválida y que, en verdad, ese pensamiento no era alienado, pues sí daba

cuenta de la relación histórica entre naturaleza y sociedad en forma cierta, pues en él la tierra aparece como el origen del ser humano o como la madre que le dio el ser y de la cual depende para vivir; idea que puede referirse a la tierra misma o a otros elementos de la naturaleza: agua, selva, animales.

Para entender la base de este pensamiento debemos recordar que el territorio no es sólo un espacio físico, sino, además y principalmente, un conjunto de relaciones que se establecen históricamente, es decir, que la sociedad lo produce a partir de la naturaleza, que es una socialización de esta. Pero, también, que la sociedad proviene de la naturaleza a través de un doble proceso de evolución natural y de trabajo. Los indígenas tienen la clara visión de que este proceso de siglos no ha sido realizado por individuos aislados sino por comunidades y a través de actividades colectivas. Por ello, cada ser humano tiene a su comunidad como premisa de su existencia y como garantía de su acceso a la tierra y de defensa de la misma.

El trabajo colectivo es el medio que crea el territorio a partir del espacio natural, al tiempo que él mismo se produce a través de este intercambio; él hace de la tierra un elemento fundamental para la existencia de los indios y su sociedad y genera a la humanidad del seno mismo de la naturaleza, como lo plantean Marx y Engels. El vínculo ser humano-tierra no es directo, sino que pasa necesariamente por la comunidad, determinando la vida de los individuos por la de ésta; y así en la sucesión de las generaciones.

La naturaleza es, pues, a la vez, origen (en tanto que natural) y resultado (en tanto que territorio), y lo sigue siendo en un proceso de intercambio con la sociedad que se realiza a través del trabajo. De este modo, la naturaleza es, como afirma Marx, el cuerpo inorgánico del ser humano, pues constituye para éste su medio de vida, una parte vital de sí mismo. Por eso, para el indio la naturaleza aparece en su conciencia como algo preexistente, dado, origen de su vida, como madre. Como es naturaleza humanizada, sus diferentes aspectos aparecen como seres en las historias –que la antropología califica como mitos– y en la vida cotidiana. También la naturaleza aparece como resultado, pues su existencia depende de la relación de intercambio que se realiza con ella mediante el trabajo. De ahí que las sociedades indias denominen trabajo aquello que la antropología designa como ritual. En la naturaleza, la fuerza social de la comunidad se materializa, se objetiva y aparece ante sus ojos como primigenia, originaria, constituyente de la raíz de su ser, la madre que da vida y la sustenta, pero a la cual hay que defender, y trabajar para mantener su existencia y, con ella, la de la humanidad entera.

Desde otro punto de vista, sin embargo, las sociedades indígenas de hoy sí están alienadas. Marx explica por qué la sociedad capitalista en que vivimos está alienada, y otro tanto es aplicable para las sociedades indígenas, puesto que ahora hacen parte de la nuestra; a ello se suma una alienación adicional, específicamente suya, que proviene de la opresión que sufren con base en la diversidad étnica.

Todo esto encuentra bases para su comprensión en los *Manuscritos*, la *Ideología* y otras obras de Marx y Engels, como ocurre con los análisis de este último acerca la vivienda (Engels, 1966a), de las condiciones de vida de la clase obrera (Engels, 1974) y otros aspectos que forman parte de la cultura. De este modo, la afirmación de que Marx y Engels nunca se preocupan por los aspectos culturales ni por la vida cotidiana de las clases sociales es una de las leyendas que se ha inventado para descartarlos, declarar sin vigencia sus ideas y asegurar que, en cambio, las teorías posestructuralistas o posmodernas sí se interesan por tales temas y son las adecuadas en la actualidad. Sin embargo, toda esta evidencia no ha sido suficiente para derrumbar en los hechos tal leyenda, lo que demuestra que la intención de tales aseveraciones es claramente política y que su objetivo es oponerse al marxismo.

HISTORIA E IDEOLOGÍA

Con base en su convencimiento acerca del carácter histórico de la ideología y de los diferentes aspectos que la conforman, el marxismo ha considerado que con la construcción del comunismo desaparecerán todas aquellas que hoy se consideran como verdades eternas: la libertad, la justicia, la religión, la moral, etc. Aunque, por supuesto, no es posible conocer la forma cómo ocurrirá, pues el marxismo no es adivinación ni profecía. Las verdades que hoy se nos muestran como eternas son sólo las que la burguesía ha hecho pasar como si lo fuesen, cuando solamente representan los intereses de esta clase social en un período determinado, por cierto muy corto, pues apenas ha ocupado unos 200 ó 250 años de la historia humana. En realidad, no se trata de que vayan a desaparecer las verdades eternas, sino que va a comprobarse que no lo son. Una vez sea eliminada la base material que engendra esos conceptos declarados como verdaderos y eternos, éstos serán barridos de la sociedad.

Sin embargo, se llegó a creer que esas ideas desaparecerían por sí solas con el socialismo; la experiencia mostró que no era así. Contra esa interpretación equivocada de los planteamientos de Marx, Mao Tsetung desarrolló en China la

concepción y la práctica de la Revolución Cultural Proletaria, un método que para dar solución al problema de cómo erradicar esas viejas ideas. Marx no podía saber cómo hacerlo, pero sí que la base primera consiste en encontrar una explicación científica para aquellas realidades que la burguesía ha pretendido aclarar con sus verdades, también que mientras no desaparezca la base material que funda la existencia de tales ideas, éstas continuarán presentes en la cabeza de la gente.

Aunque cada época tiene sus propias contradicciones, no puede saberse de antemano cuáles serán ellas. Marx sostiene que toda sociedad tiene las suyas particulares y, por lo tanto, también las habrá en el comunismo; indudablemente se presentarán en él aquéllas que son comunes a toda sociedad, como la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, pero no es posible prever su forma específica de manifestación, ni cuáles serán sus implicaciones. Por eso, nada es más ajeno a la concepción de Marx que proclamar el fin de la historia. El comunismo no representa el fin de la historia humana, pero, para Marx, resulta imposible conocer qué clase de sociedad lo seguirá, y ni siquiera con exactitud las características del comunismo; solamente puede establecer, y así lo hizo porque está determinado por el carácter del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas en el capitalismo, que sus relaciones de producción tendrán un carácter social, comunista; pero nada más.

En el mundo actual asistimos a un renacimiento de las concepciones idealistas, que ven en las ideas de los hombres, en los productos de su mente, un mundo aparte, aislado del mundo material, pero, sobre todo, que afirman que las ideas crean el mundo y, por lo tanto, su transformación puede cambiarlo. El idealismo ha cobrado un nuevo auge en las concepciones posmodernas de las ciencias sociales, en especial en las diversas teorías acerca de los imaginarios. Todas ellas coinciden en colocar el centro de la vida en los imaginarios, en los productos de la mente humana, que ya no se caracterizan –nos dicen– por ser representaciones de la realidad, como planteaban los viejos metadiscursos, ni son productos mentales de la realidad, sino que tienen vida propia y constituyen lo fundamental del mundo en el que el hombre vive.

Las diversas concepciones sobre lo que han denominado «creación de sentidos» resultan ser variantes nuevas de la vieja teoría –semejante en sus postulados a aquéllas que critican Marx y Engels– que considera que la realidad no tiene existencia material objetiva, sino que existe en virtud del sentido o los sentidos que el hombre crea, proceso que tiene un carácter individual y no social. Según plantean, el hombre vive en la realidad que crea con su pensamiento, porque no existe ninguna realidad objetiva por fuera del hombre y de su mente. De creer-

les, el hombre viviría en un mundo creado con el pensamiento y no en un mundo material; pero, además, cada uno viviría en su propio mundo y el modo de transformarlo sería cambiando las ideas que se forma acerca del mismo, pensándolo, concibiéndolo, dándole sentidos distintos; incluso, no se trata de crear nuevas ideas acerca del mundo sino, como algunos lo afirman, de ideas-mundo, porque tales ideas no son conceptos sobre el mundo sino que lo constituyen; no hay ningún mundo sobre el cual pensar, lo único que existe son las ideas, ése es el mundo.

Estas posturas intelectuales de moda rechazan la aseveración de Marx y Engels de que así como el hombre vive, así piensa; aceptan, sí, que hay sectores sociales distintos –que no se atreven a llamar clases–, mientras niegan que eso implique una diferencia de ideas o de cultura; aceptan que hay ricos y pobres en la vida material, mientras niegan que se diferencien por sus formas de vida, pues éstas se han interpenetrado con la globalización. Claro que no les es posible afirmar esta interpenetración desde el punto de vista económico, de las formas de vida material, pues los pobres no son dueños de empresas, ni los ricos viven en Ciudad Bolívar ni andan por las calles recogiendo basura.

Dicha compenetración de culturas y de ideas debe tener también su equivalente en la vida real y cotidiana; por eso ponen a la orden del día la negociación, la concertación, la conciliación. Y, como es de esperar, los antropólogos que siguen estas ideas, se dedican a investigar en las sociedades indígenas en busca de modelos de negociación, concertación o conciliación para proponer. No falta quienes presenten el modelo del palabrero wayúu o los rituales de los andoque o los sistemas de relación de negros e indios en el Baudó como los paradigmas de convivencia que debe seguir todo el país.

Por eso empiezan a ensalzar nuevos héroes de la tolerancia, como Bartolomé de Las Casas, quien consideraba que era necesario dominar y explotar a los indios, pero sin cometer atrocidades contra ellos. O mejor, que como a éstos no se los debía someter a trabajos en condiciones tan atroces, la solución era traer esclavos negros para que los remplazaran en las minas, en los ríos, allí donde los indios morían como moscas. Así impusieron la esclavitud de los negros. Pero no es todo. Para paliar los problemas que se derivaban de la manera como se transportaba a los negros desde el África, intervino Pedro Claver; éste nunca se opuso a la esclavitud ni que a causa ella murieran los negros; se oponía a que se los esclavizara y murieran sin estar bautizados; también se preocupó por curarlos de todas las enfermedades que contraían durante la travesía en las terribles condiciones del viaje en los barcos negreros, porque un esclavo enfermo y llagado no valía nada en el mercado; era preciso curarlos para que recuperaran un «buen precio».

Son todas variantes de la posición estructuralista levistraussiana, que plantea que el camino para la solución de los problemas sociales está en cambiar la realidad material de acuerdo con modelos creados por los antropólogos a partir de principios que se toman de las distintas sociedades, las indias entre ellas (véase Lévi-Strauss, 1970); olvidando, por un lado, que tales elementos son producto de condiciones materiales distintas en sociedades donde no hay explotación ni clases dominantes ni dominadas y que, por eso, pueden concertar algunas de sus diferencias, que no son de clase, que no tienen sustento en distinciones derivadas de la explotación económica y la dominación política entre grupos. Como tales investigadores piensan que las ideas aparecen por sí mismas y tienen vida propia, que surgen no se sabe de dónde ni porqué –quizás porque la naturaleza esencialmente buena de los indios los llevó a encontrar negociadores o concertadores–, creen que tales ideas son válidas universalmente, en cualquier momento, en cualquier época, y que pueden cambiar la realidad; entonces, aparecen los proyectos encaminados a difundir modelos y políticas de concertación, de negociación, de diálogo, con el fin de alcanzar la paz en Colombia.

Es cierto que las ideas inciden sobre la vida material, pero el efecto que producen sobre ella depende de la vida misma, de las condiciones de existencia y del carácter de las ideas, que está determinado por la estructura material; de otra manera, no tendría sentido librar luchas ideológicas, no tendría sentido la crítica, daría igual que la gente pensara cualquier cosa.

De ahí que el problema de la escuela, por ejemplo, no sea un problema de contenidos y pedagogía –así lo decía José Carlos Mariátegui, un marxista peruano–, porque el resultado de lo que haga el maestro en la escuela está determinado por las condiciones de vida material de la sociedad. Pero, porque también las ideas inciden sobre la realidad, se da una lucha en el campo ideológico, hay una confrontación entre concepciones, hay una dominación y una lucha por el predominio de unas ideas sobre otras. Marx dice que si predominan las ideas de aquéllos filósofos contra los cuales está combatiendo, el resultado será la inmovilidad de la gente en la vida real, que es exactamente el efecto que producen todas las teorías acerca de los imaginarios, de la creación de sentidos, etc. Los intelectuales posmodernos libran fuertes luchas en el campo del pensamiento y, cuando terminan, no queda nada, pero ellos se imaginan que lograron transformar la realidad.

Marx plantea la existencia de una dualidad entre estructura y superestructura; la primera se refiere a la base económica existente, especialmente a las relaciones de producción que corresponden a unas determinadas fuerzas productivas. La segunda está conformada en lo fundamental por las relaciones sociales y por la

ideología; a eso se refiere cuando menciona que «la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación» (Marx, 1966d: 404) implica la división de la sociedad en dos partes, puesto que la educación hace parte de la superestructura.

Marx critica aquella concepción que plantea que la superestructura, en este caso esa parte de ella que es la educación, puede cambiar la vida humana; lo niega porque, ¿cómo se cambia la educación?, ¿de dónde surge y cómo una educación distinta?, ¿de dónde pueden surgir los educadores distintos que eduquen a la gente de un modo diferente para que cambie? Para él, solamente la práctica revolucionaria que transforme las relaciones de producción puede transformar la educación y, con ella, al hombre; por supuesto, sin cambiar la estructura es posible hacer modificaciones en la educación, pero éstas no implican una educación radicalmente nueva, diferente, sino solamente reformas dentro del tipo ya existente.

Para el marxismo, las ideas no son lo determinante, no crean la realidad en que la gente vive ni la constituyen. Aunque, como lo planteó Mao, las ideas correctas se convierten en una gigantesca fuerza material cuando prenden en el pueblo. La posición contraria se origina en el hecho de que los intelectuales subsisten en el mundo sobre la base de trabajar con las ideas. A pesar de ello, con plena exactitud, la hora de la comida recuerda a todos los grandes filósofos idealistas la realidad material, les recuerda que el «gran espíritu universal» tiene estómago y otras necesidades materiales que debe satisfacer. El hecho de la existencia de una división entre trabajo material y trabajo intelectual es la base material para que se crea que las ideas constituyen un mundo aparte, pues los sectores sociales a quienes corresponde pensar imaginan que las ideas viven por sí mismas, pues ellos no tienen que realizar trabajo material ya que la sociedad los alimenta a cambio de pensar.

IDEOLOGÍA, FETICHISMO Y RELIGIÓN

Una de las temáticas recurrentes en la obra de Marx es la que tiene que ver con la religión, no sólo en sí misma sino también como manifestación de un fenómeno de la conciencia mucho más amplio, el fetichismo o alienación. Para él, además, la religión tiene importantes efectos políticos sobre la vida social, produciendo en los hombres formas ideológicas y actitudes conservadoras que tienden a apartarlos de la posibilidad de desempeñar un papel como sujetos activos en la historia.

Una de sus tesis sobre Feuerbach, la cuarta, se refiere a la religión y a los distintos elementos de la superestructura:

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla (Marx, 1966d: 405).

En su crítica a Feuerbach, Marx dice que éste mostró que la religión es una proyección ideal –y por tanto sin existencia material– del mundo real y que, para combatirla, se dedicó a mostrar que todos los elementos de la religión corresponden, tienen su base y su equivalente en el mundo material, lo que la priva de un substrato que le sea propio. Sin embargo, Feuerbach no logra ver que la religión brota del mundo material en unas condiciones socioeconómicas determinadas, con lo cual no puede tener éxito en su propósito de contribuir a eliminarla.

La conclusión de Feuerbach de que la religión es una ilusión, el mismo mundo real proyectado en el campo de las ideas, tiene importancia, pero su incapacidad para encontrar los caminos que podrían conducir a su supresión hace decir a Marx que teóricos como Feuerbach y Hegel dan fin a la religión en sus libros, mientras que ésta sigue existiendo en la vida de la gente.

Feuerbach no entiende qué es lo que en la vida real determina que se dé ese desdoblamiento; no capta que para que éste sea posible y produzca un mundo religioso separado del mundo real y que parece tener existencia propia, por lo que la gente lo toma como si existiera en la realidad, es necesario que en el seno del mundo material existan una dualidad, una contradicción y un antagonismo muy fuertes. Los humanos crean el mundo de esos seres con su mente, pero lo creen real y material; los inventan con su pensamiento para explicar mediante ellos lo que no pueden explicar de otra manera y para tratar de controlar a través suyo lo que no controlan directamente. Todo ello sin que tengan conciencia de lo que ocurre. De ahí que las ideas religiosas que así surgen sean tan poderosas que, como Marx diría después, hacen que aquellos que viven una situación de explotación y subordinación en este mundo real crean que su única posibilidad

de salir de ella está en el otro mundo y, por lo tanto, no hagan nada por cambiar lo que sucede en su vida material ni por escapar de tal condición.

Aunque hay otras interpretaciones acerca del pensamiento de Marx sobre el papel social de la religión. El libro de Renán Vega, *El caos planetario* (1999), trata este problema y aporta varias declaraciones al respecto, entre ellas la muy conocida de Marx en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*:

La miseria religiosa es la expresión de la miseria real y al mismo tiempo la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de lo que no tiene espíritu. La religión es el opio de los pueblos (Marx, 1962: 3, citado por Vega, 1999: 232).

Vega anota que por lo regular sólo se cita la última frase, desvirtuando en gran parte la idea de Marx; completa, la afirmación de éste cambia de sentido de modo considerable porque confiere a la religión un doble carácter y no sólo el de «opio del pueblo», puesto que la ve también como «protesta contra la miseria real». Este último aspecto cobra mayor importancia en las condiciones materiales e históricas del mundo de hoy, que han conferido un nuevo papel a la religión en ciertas condiciones, como se vio en Nicaragua durante el período sandinista y con Camilo Torres Restrepo y el grupo de Golconda, en Colombia.

De todas maneras, el marxismo tiene una posición clara sobre la religión, sobre su origen y sobre su carácter, y con base en ella los marxistas se definen como ateos. Y pueden hacerlo porque el marxismo explica científicamente los mismos problemas de la realidad social que la religión explica en la forma que hemos visto. Los marxistas no ven la pobreza como un castigo o una prueba divina, como lo hace la religión; este problema tiene su origen en la explotación capitalista, por lo tanto, la lucha no va dirigida contra el demonio sino contra el capitalismo: La religión predica que los pobres, van a tener una buena vida en el cielo si soportan su miseria con resignación; el marxismo considera que es en este mundo donde se tiene derecho a una buena vida, entre otras cosas porque no hay otro. En estos y en muchos otros aspectos estas dos concepciones del mundo difieren radicalmente, en especial en lo que tiene que ver con el cómo cambiar el estado de cosas presente.

La conciencia del proletariado, como conciencia de clase para sí, no es religiosa. Lo que no quiere decir que en la realidad y mientras se alcanza ese nivel de conciencia, el proletariado no sea, por definición, religioso. La concepción del mundo del proletariado, el marxismo, encuentra las verdaderas causas y la esen-

cia de los fenómenos detrás de la apariencia, por lo tanto entiende cuáles son las relaciones sociales que motivan la situación de opresión y de explotación, de dominación; si el proletario comprende esto, no necesita apelar a fuerzas religiosas ni a la voluntad de dios ni a otros mundos para encontrar la solución para su condición.

El proletariado tiene conciencia de sí cuando ve el mundo de acuerdo con su ideología; pero, como dice Marx, para el conjunto de la clase eso no ocurrirá mientras no haya un cambio en sus condiciones de vida materiales; por eso los marxistas son ateos, pero no antirreligiosos; no están en contra de la religión en sí misma, sino que no la necesitan. Para que se llegue a que el conjunto de los trabajadores tenga conciencia de la realidad como es debe transcurrir un largo período durante el cual, como ocurrió en los países socialistas, haya propaganda antirreligiosa y control sobre las actividades de esta naturaleza.

Cuando Marx analiza el fetichismo de la mercancía y lo relaciona con la concepción religiosa, no quiere hacer una comparación formal, literaria; al contrario, encuentra una semejanza, descubre que son fenómenos de la misma naturaleza, es decir que, tomados de manera general, tienen el mismo contenido. En la religión, a seres que son productos de la mente humana se los supone dotados de existencia real, cuando son solamente ideas, y se les atribuyen poderes sobrenaturales, cuando en realidad se trata de poderes del hombre en sociedad, pero que éste no comprende y no controla, razón por la cual se subordina a ellos. El procedimiento es claro: el ser humano crea unos seres ideales, los piensa dotados de existencia propia, les transfiere como si les fueran propios los poderes de la sociedad o de la naturaleza y luego se subordina a ellos. Es lo que ocurre con el fetichismo de la mercancía, cuya comprensión nos da también la de la religión:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores [...] Por eso, si queremos encontrar una analogía de este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres (Marx, 1964: 37-38).

Este y muchos otros «misterios» de la sociedad capitalista, como el del dinero, están ligados estrechamente unos con otros. Sobre esta base, Marx analiza por

qué el cristianismo es la forma de religión que más se aviene con el capitalismo y explica que el principio cristiano de la igualdad de todos los hombres ante dios es el mismo principio del sistema capitalista; para éste, todos los hombres y las mujeres son iguales ante la mercancía. Es el principio del hombre abstracto. En los *Manuscritos*, Marx explica en qué consiste este principio de considerar que todos los hombres y todas las mujeres, en todas las épocas, son iguales entre sí, por supuesto si se deja de lado lo que tienen de diferentes; por eso se dice que se trata de un hombre abstracto, porque sólo dejando de lado todo lo que los diferencia, no sólo entre sí sino de una época histórica a otra, resultan ser iguales.

Hay quienes se expresan diciendo que todos los seres humanos son iguales ante dios, no importan el sexo, la raza, etc. Lo mismo pasa con la mercancía; todos los seres humanos son iguales frente a ella, por supuesto, si hacemos abstracción de que algunos son los propietarios y otros no, de que algunos las pueden obtener y otros no, de que algunos pueden consumirlas para satisfacer sus necesidades y otros no; si hacemos abstracción de todo eso, todos los seres humanos son iguales ante la mercancía.

El sociólogo alemán Max Weber, que no era marxista, tomó una idea similar a la de Marx para analizar a fondo de qué manera efectivamente la ética del protestantismo fue la más adecuada para el desarrollo del capitalismo; precisamente, ésta constituye una de las razones, aunque no la fundamental, para que Francia, España e Italia católicas se hayan quedado atrás en el proceso de desarrollo de esta forma de producción frente a países como Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, que se hicieron protestantes y adoptaron la ética correspondiente. Igualmente, con base en el estudio de las necesidades que surgieron del desarrollo capitalista, se hace posible explicar el cisma religioso que se produjo con Lutero, inicialmente, y con Calvino, luego, dando lugar a una nueva ética, la protestante.

Algunos se preguntan qué ocurriría si se cambia radicalmente la concepción religiosa acerca de lo que es y representa dios. En mi opinión, es muy probable que ya no se trate de religiones, sino de otra clase de concepciones. Si ya no se cree en un dios que sea el principio de todo, que rija los destinos de la gente, que castigue y premie, ser superior de carácter espiritual, sobrenatural, etc., quiere decir que ya no se cree en un dios acorde con las teorías de la religión, con las concepciones idealistas.

A comienzos de los años 80, en Colombia, los religiosos católicos «cambiaron y se volvieron buenos» en su relación con los indios. Por eso, el llamado Primer Congreso Indígena Nacional tuvo lugar en el colegio de los claretianos en Bosa;

así mismo, la sede de la OREWA en el Chocó se construyó en el patio de la casa parroquial de los claretianos en Quibdó; y hasta se dio el caso del sacerdote nasa Alvaro Ulcué, asesinado por su defensa de los indígenas. Examinando las cosas con la perspectiva que dan más de dos décadas que han transcurrido desde entonces, me parece claro que los religiosos católicos, ante la perspectiva de ser expulsados de las comunidades indígenas cambiaron su posición y su discurso, lo cual les permitió quedarse; cuando vieron que su situación estaba comprometida y que los estaban sacando de todas partes, «se volvieron buenos», dejaron de estar abiertamente en contra de los indios y parecieron ponerse a su favor.

Un estudio a fondo de los efectos que ha producido la colaboración misionera —la de la iglesia católica, porque las iglesias evangélicas siguen estando en contra— sobre los movimientos y las organizaciones indígenas en los últimos 20 años y qué consecuencias se han derivado de la permanencia de los representantes de la iglesia católica en el seno de las comunidades indígenas durante este período, mostraría que en lo fundamental han sido negativos y han redundado en el mantenimiento de la opresión, con la consiguiente pérdida de autonomía de los indios y del derecho a manejar sus propios destinos. Aunque no se puede negar que algunos misioneros devolvieron las tierras indias de las que se habían apropiado (pues lo mismo que los terratenientes, ellos levantaron sus haciendas apoderándose de las tierras de los indios, ilegalmente pues eran tierras de resguardo); si hubieran querido mantenerlas, seguramente hubieran sido expulsados, como sucedió con los terratenientes.

Volviendo a Feuerbach, éste describe qué sucede, pero no puede explicar por qué; no entiende ni analiza cuál es la contradicción, el desgarramiento, la confrontación interna del mundo material que conduce a dicho desdoblamiento ni, tampoco, cuál es la base material que explica las distintas características y peculiaridades del mundo religioso, aunque la intuye en el nivel de las relaciones sociales. Feuerbach encuentra que hay una relación entre el hecho de que en la vida social se viva un permanente enfrentamientos entre los seres humanos y la existencia de ese desdoblamiento del mundo material en un mundo material y otro religioso; por lo tanto, propone un cambio en las relaciones sociales como la opción que puede llevar a que la religión desaparezca al no ser ya necesaria. Además, como Marx y Engels explicarían más tarde, reintroduce la religión por la puerta falsa al proclamar que tal cambio se consigue a través del amor, regresando de este modo a una de las bases de la concepción religiosa, aquélla que enseña el mandato de Jesucristo: «amaos los unos a los otros»; de ahí que Marx afirme que Feuerbach reintroduce de contrabando la religión, por un lado, al plantear el problema únicamente en el campo

de las relaciones sociales y, en segundo lugar, al concebir la transformación de las relaciones sociales a través del amor.

Así mismo, Feuerbach muestra que el proceso de desdoblamiento del mundo tiene lugar a través del pensamiento; es decir, que los seres humanos crean mundos ideales a partir de este mundo-tierra en el cual viven, y luego los dotan de existencia material; en consecuencia, el mundo del cielo es una proyección, una imagen, un reflejo –por supuesto no un reflejo de espejo– del mundo material. Con ello, Feuerbach disuelve el mundo religioso en el material, reduce todas esas ideas a su base material; pero hasta ahí llega su trabajo y no entra a considerar las contradicciones de la sociedad de clases que dan fundamento a este proceso de desgarramiento.

Por el contrario, la visión de Marx, al develar el fundamento de las ideas y prácticas religiosas, permite postular que la religión debe desaparecer una vez que el ser humano controle lo que hoy no conoce ni puede dominar, tanto en lo que tiene que ver con las fuerzas naturales como en lo que se refiere a las fuerzas sociales y sus contradicciones. Si la causa que continúa dando fundamento a la existencia y dominio de la religión en las sociedades modernas es la incapacidad de éstas para controlar sus propias fuerzas productivas y las formas de intercambio que resultan de ellas, como consecuencia de la propiedad privada y de la explotación, es claro también que si estas condiciones cambian la religión acabará por desaparecer.

Esto, y no la mera comprensión científica de la realidad, será lo que conduzca al fin de la religión. En *El capital*, Marx (1964: 36-47) descorre el velo de misterio que envuelve la mercancía, su secreto, en especial su fetichismo. Pero no espera que su descubrimiento ni su demostración cambien las ideas de la sociedad; ni siquiera que la concepción correcta llegue a abarcar a la mayor parte de ella; para que esas ideas puedan hacerse predominantes, para que esa concepción y esa explicación sobre lo que es el misterio de la mercancía tomen fuerza, es necesario cambiar la base económica, la naturaleza de la sociedad. Mientras tanto, pese a su explicación, la gente va a seguir creyendo que las cosas son de otra manera porque las ideas erróneas son engendradas diariamente por las condiciones económico-sociales de la sociedad de clases, fundamentalmente por las características de su estructura material (Marx, 1964: 39-40). De la misma manera, conocer la naturaleza de la religión no va a acabar con las religiones ni a hacer que la gente deje de ser religiosa, porque no es un problema de pensamiento sino de condiciones materiales de existencia.

Este es un tema bastante polémico, porque en las primeras revoluciones triunfantes, sobre todo en la rusa, sus dirigentes creyeron que bastaba con cambiar las condiciones materiales para que toda la superestructura se transformara puesto que estaba determinada por ellas. Pero las cosas no se dieron así; no sólo la superestructura no sufrió cambios esenciales en esos países, sino que finalmente se convirtió en un puntal clave en la modificación regresiva de las propias condiciones de vida material, en especial en Europa oriental. La forma de conciencia alienada –pues no ocurrió solamente con la religión– no desaparecieron automáticamente con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, con su colectivización, con todas las nuevas relaciones sociales que se crearon en las sociedades socialistas; al contrario, continuaron teniendo tanto vigor que, en un momento determinado y en ciertas condiciones, coadyuvaron a que la sociedad retornara a la condición anterior y condujeron a una restauración del sistema social de explotación de clases que les había dado origen y las había fortalecido.

En 1965, Mao Tsetung plantea en China la necesidad de enfrentar el cambio de la superestructura de la sociedad de un modo activo mediante una lucha revolucionaria, a la que llamó revolución cultural proletaria. Después de analizar la experiencia soviética y la propia china concluye que no basta con revolucionar el estado y la economía, sino que también es necesario realizar una revolución en el campo de la cultura; que hay que combatir y revolucionar las viejas ideas, romper con ellas, porque de otra manera no es posible la transformación completa y definitiva la sociedad, pues estas ideas no desaparecen solas así se hayan eliminado parcialmente sus bases materiales de existencia. Además, es necesario tener en cuenta que no se trataba aún de sociedades comunistas sino socialistas, y que en ellas seguían existiendo relaciones capitalistas, aunque ya no fueran las predominantes. Igualmente, continuaban existiendo las mercancías, la desigualdad en los salarios y en los ingresos de la población, la separación entre la ciudad y el campo y entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; y todas estas características, que perduran de la época del capitalismo, son un permanente caldo de cultivo para la existencia de las viejas ideas, incluyendo las de la religión.

De acuerdo con Marx, en las sociedades primitivas la contradicción que da origen a la religión es de otro tipo; en ellas actúan fuerzas naturales que el hombre no conoce y por consiguiente no controla, de las cuales es víctima, como los aguaceros, los terremotos, las inundaciones, el rayo, las sequías, las pestes y plagas, etc.; por ello las llama religiones naturales. El hombre primitivo no conoce las fuerzas de la naturaleza, no en el sentido de que no las experimente, sino en el sentido marxista de que no logra comprender su esencia; por lo tanto, es inca-

paz de incidir sobre ellas para su beneficio. Es la contradicción entre hombre y naturaleza. Sobre esta base y en un intento por explicar y manejar su mundo, surgen las que Marx llamó religiones naturales, en un proceso que los antropólogos denominan antropofomización de los fenómenos naturales; es decir, se piensan las fuerzas naturales como si fueran seres sobrenaturales, como si el trueno o el rayo fueran personajes más allá de lo natural o, al menos, seres con voluntad propia, que viven en sitios determinados, tienen ciertas maneras de proceder e inclusive, como cuentan las historias de los indios, tienen entre sí relaciones de parentesco y de otro tipo; seres ante los cuales el ser humano puede interceder por medio de diferentes procedimientos, como rituales, ofrendas, oraciones, etc., para que no le hagan daño sino que le sean favorables, lo cual constituye el principio básico de la religión. Si para la religión católica dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, podría decirse, si se cree a los antropólogos, que en esas sociedades el hombre hace a dios a su imagen y semejanza.

Sería lo que sucede, según Marx, cuando la naturaleza se concibe como la madre, cuando el ser humano se piensa como totalmente dependiente de la naturaleza para poder vivir; esta forma de conciencia sería una manifestación de religiosidad natural, referida a una conciencia fetichizada. Se trata de un concepto diferente a la caracterización de la religión en las sociedades de clases, pues no implica la existencia de culto, sacerdotes, templos y otros elementos.

En mi criterio, sin embargo, en tales sociedades no podría hablarse propiamente de religión, porque se trata de formas de conciencia muy diferentes a las de las religiones que conocemos. Por eso, no concuerdo con la consideración de Marx al calificar como religiones a las concepciones y prácticas de las que llama sociedades primitivas; la religión corresponde a las sociedades de clases y el propio Marx considera que estas sociedades primitivas no lo son. Además, un examen atento revela que en esa clase de sociedades su pensamiento es materialista en lo esencial, pues las fuerzas a las que hace referencia no son sobrenaturales sino energías físicas y con respecto a las cuales se da un proceso de humanización; la actividad de sus propios hombres de conocimiento, conocidos por la antropología como chamanes, no es una actividad propiciatoria sino de control y manejo de tales energías a través de formas de intercambio y reciprocidad, como lo he mostrado en otras partes (véase, por ejemplo, Vasco, 1985). Marx mismo, como ya expliqué más arriba, se refiere a estas actividades como parte de las fuerzas productivas que transforman la naturaleza, aunque las asuma como magia.

LA CRÍTICA COMO TRANSFORMACIÓN

Al referirme a *La ideología alemana*, anoté que para sus autores se trata de un texto crítico, aunque eso no quiere decir que en él se rechazan por completo los planteamientos de los autores que allí se critican; antes bien, muchas de sus ideas fueron retomadas por Marx y Engels, eso sí, después de un meticuloso proceso de reelaboración. También es notorio que muchas de las obras de Marx contienen el término crítica en sus títulos o subtítulos. Así sucede con *El capital*, que se subtitula *Crítica de la economía política*, pero también con la *Introducción a la crítica de la economía política*, *Contribución a la crítica de la economía política*, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Crítica del Programa de Gotha*, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* y otras. Esto, claro está, llama la atención sobre este concepto, que hace referencia a un elemento importante en el método de Marx.

Para éste el significado de la crítica no representa un rechazo tajante y total de los planteamientos de un autor, como Feuerbach o Hegel, sino hacer una revisión de sus ideas y planteamientos (o de los conceptos de corrientes teóricas como la economía política), una confrontación de esas ideas con la realidad a la cual hacían referencia y, a la luz de esa confrontación, criticar. Se trata de un elemento metodológico complejo, que tiene, al menos, tres componentes, tres sentidos. Crítica, entonces, en un primer sentido, es refutar las concepciones que resultan no concordantes con la realidad, que chocan con lo que los hechos históricos muestran, es decir, que se trata de una lucha ideológica; en un segundo sentido, quiere decir retomar los elementos validos de esos pensamientos o teorías, como ocurría con el materialismo de Feuerbach, que se contraponía a las concepciones idealistas que estaban en boga en la Alemania de ese tiempo; crítica, además, en un tercer sentido, el de hacer suyos, incorporar en sus propios planteamientos aquellos aspectos positivos que plantean los demás autores, pero transformándolos, desarrollándolos, adecuándolos, no sólo a la realidad sino a sus propósitos y a las necesidades de su propio trabajo.

Lo anterior permite entender por qué en sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx, que por supuesto no era partidario ni seguidor de las teorías de este filósofo, no se dedica simplemente a rechazar, refutar o cuestionar sus planteamientos, sino que adopta una posición positiva frente a algunos de ellos, al tiempo que señala las limitaciones que tienen, y plantea de qué manera hay que reelaborarlos para dar solución adecuada a los problemas a los cuales hacen referencia.

Pero la crítica tiene sus limitaciones y no es esencialmente sobre ella que se fundamentan los procesos de transformación de las teorías. Seguramente algún

día la humanidad superará el marxismo como lo conocemos ahora; es más, siempre ha habido un permanente proceso de superación, por eso se habla de marxismo y se habla también de marxismo-leninismo, lo que implica que, en nuevas condiciones, en un nuevo siglo y sobre la base de unas experiencias revolucionarias de otro tipo, ocurridas en países muy distintos de aquellos en los que se centró el conocimiento y el estudio de Marx, se dio una superación, aunque esto no quiere decir que lo que plantea Marx no sea ya válido. Lenin fue más allá de lo logrado por Marx y Engels, pues agregó elementos, modificó o adaptó otros a las condiciones de la revolución rusa. En la misma forma, se habla hoy de marxismo-leninismo-maoísmo, recogiendo los desarrollos logrados por Mao Tsetung sobre la base de las nuevas experiencias revolucionarias que tuvieron lugar en China y en el resto del mundo, incluyendo la Unión Soviética. Además, se han ido conociendo cosas que Marx no alcanzó a conocer y que, por lo tanto, no podía haber dado cuenta de ellas en sus teorías.

Pero, el marxismo no es una teoría que se perfeccione con base en la reflexión sobre sí misma; al contrario, lo hace de acuerdo con su aplicación a los procesos de transformación de la sociedad en las nuevas condiciones históricas que van presentándose. Tampoco avanza a través de criticarse teóricamente. Al tiempo que el marxismo se desarrolla, algunos de sus elementos se revalúan, bien porque se accede al conocimiento de cosas que no se comprendían antes, bien porque surgen realidades que no tenían existencia anterior y de las cuales se hace necesario dar cuenta.

De ahí que haya sido esencialmente sobre la base de las experiencias revolucionarias que el marxismo ha avanzado, tanto para guiarlas como para explicarlas y sintetizarlas, procesos que, como se ha venido viendo, son inseparables. Sin que se trate de un pensamiento visionario, sí le es posible, en cada momento de la historia y mediante el análisis a conciencia de las condiciones de ésta, prever los rasgos más generales de lo que necesariamente debe venir. La experiencia histórica de las revoluciones, en especial las del siglo XX, y la posterior caída de aquellos regímenes que surgieron del triunfo de ella, va marcando avances y retrocesos y, con ellos, transformaciones del marxismo.

Es lo que no logran comprender los posmodernistas cuando decretan la muerte de las «grandes ideologías», de los «grandes metarrelatos», en especial el marxismo, aunque también consideran superada la modernidad, que habría dado paso a la posmodernidad. Se trata de muertes decretadas por intelectuales con fundamento en la mera razón intelectual; es curioso cómo decretan la muerte de la razón (a cuyo predominio consideran como definitorio de la modernidad)

empleando para ello, contradictoriamente, la razón misma. Por supuesto, es posible decretar lo que se quiera, pero que se dé en la realidad, que las grandes teorías y el mundo se hayan desplomado en la realidad, es cosa muy distinta. Al respecto, Borón (1997: 170) afirma:

La reiteración cíclica de las denuncias que pregonan la enésima muerte del marxismo no puede sino arrojar un manto de sospecha acerca de lo prematuro de estos oficios fúnebres. También sobre la celeridad con que se despacha al temido difunto.

Mientras más se empeñan en sepultar el marxismo, más resucita todos los días en todas partes, porque siguen existiendo las condiciones materiales que determinan su existencia y continúa dándose en la realidad la explotación capitalista. Los antropólogos, los posmodernistas, los gobiernos, pueden enterrarlo mil veces, pero mientras perduren las mismas condiciones sociales, siempre habrá una base para que las ideas revolucionarias persistan y tengan fuerza entre la gente.

Por contraste, el propio posmodernismo está siendo cuestionado, lo cual indica que muy pronto se nos dirá que hemos entrado en la época posposmoderna, con sus correspondientes teóricos posposmodernos. El mismo posmodernismo, si se lo analiza a fondo, no resulta ser otra cosa que una etapa más avanzada, llevada al extremo, de desarrollo de algunos de aquellos metarrelatos que proclaman como revaluados, fundamentalmente el estructuralismo. El posmodernismo, en especial el norteamericano, no es nada distinto a un estructuralismo extremo, a un formalismo absoluto, cuyo examen permite comprobar que sus principios fundamentales ya se encuentran en el pensamiento de Lévi-Strauss y que es posible seguir su huella, pasando por Foucault y Lacan, hasta llegar a Derridá y a los antropólogos y demás posmodernistas norteamericanos.

Al pasar revista a los planteamientos de algunos autores fundamentales para esa corriente, Amin se muestra desconcertado frente a Foucault, «cuya posición política fue siempre valiente» y ahora no ha tenido «la osadía de ir más lejos» en «identificar las fuentes de tales estructuras de poder» (Amin, 1999: 129). Ésta, y otras consideraciones de Amin frente a Derrida y Lyotard, pueden interpretarse como que considera al posmodernismo como una corriente teórica que, pese a las denuncias que realizan algunos de sus miembros contra el neoliberalismo, termina por conciliar y acomodarse con el capitalismo, posición que hasta hace algún tiempo se denominó con el término de conservadora –aunque hoy esa palabra no es de buen recibo en los medios académicos–; es decir que finalmente está a favor de mantener el actual estado de cosas y no en contra del capitalismo y sus efectos. Amin lo juzga negativamente en razón de:

...la capitulación de la razón que lo distingue y del abandono de la indispensable perspectiva liberadora que debe tener todo proyecto teórico digno de tal nombre... (Amin, 1999: 132-133).

LAS CONDICIONES MATERIALES PARA EL COMUNISMO

A este respecto, acerquémonos al examen de la propia teoría de las condiciones materiales para la revolución comunista. Marx consideró durante su vida, tal como lo expone en *El capital*, y con Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*, que el comunismo era el modo de producción necesario para los países que habían alcanzado un alto nivel de desarrollo capitalista; es decir, aquellos donde el desarrollo de sus fuerzas productivas hubiera logrado un carácter social, colectivo, lo suficientemente avanzado como para constituir el fundamento objetivo para la realización de una revolución y la base material para la construcción del comunismo, tareas que incluían un desarrollo amplio, suficiente y necesario del sujeto histórico de las mismas, el proletariado.

A finales de su vida, algunos escritos de Marx contienen observaciones que dan cuenta de los cambios que están ocurriendo a raíz de la progresiva mundialización del capitalismo –prevista ya en el *Manifiesto*–, aunque no alcanza a ver su consolidación como una fase especial de desarrollo del mismo: el imperialismo, como sí lo hace Lenin, quien considera que este es la fase superior y última del capitalismo. En los años setenta del siglo XIX, todavía era necesario que transcurrieran 30 años de desarrollo capitalista europeo para llegar a la conclusión de Lenin, pero aún así, Marx, antes de su muerte, logra hacer observaciones puntuales aunque no muy amplias, casi siempre en artículos o en documentos de la Asociación Internacional de Trabajadores, donde tiene en cuenta no solamente el papel de la lucha campesina en los países colonizados sino, incluso, el efecto que ésta puede tener sobre los centros del capitalismo.

En el momento en que están ocurriendo: la Revolución de los Bóxers en China, los levantamientos en la India, una fuerte lucha en Irlanda (cuya mitad aún es colonia inglesa), Marx escribe un artículo donde plantea que el destino del capitalismo en Inglaterra parece depender más de lo que está ocurriendo en esas colonias que de la acción misma de la clase obrera en Inglaterra; aunque continúa creyendo que Inglaterra es el país maduro por excelencia para la revolución comunista, llega a intuir que el destino de la revolución inglesa está decidiéndose, en un grado considerable, por las luchas anticoloniales de las colonias británicas.

A partir de las concepciones de Marx, Lenin desarrolla una compleja teoría para analizar las condiciones del imperialismo; en ella examina el capitalismo como

un sistema mundial y desarrolla, por primera vez –frente a objeciones de sectores del propio Partido Comunista ruso, como los mencheviques–, la que llamó «teoría del eslabón más débil». En ella sostiene que ya no es posible considerar el capitalismo sólo a nivel nacional, o sea, el capitalismo inglés, alemán, francés, ruso, norteamericano (al que otros no daban entonces suficiente importancia), sino que es necesario tomarlo como sistema imperialista mundial; en consecuencia, la revolución se transforma en revolución proletaria internacional contra el capitalismo en su forma imperialista; este sistema mundial no es homogéneo y debe romperse por su «eslabón más débil», constituido en ese momento por el imperio zarista. Sobre estas bases establece la posibilidad de una revolución socialista en un país tan atrasado como Rusia. Sin embargo, como consecuencia del carácter global de este sistema, la revolución no podrá consolidarse en Rusia ni se podrá avanzar en la construcción del socialismo si no es seguida por otras revoluciones victoriosas, principalmente europeas, que finalmente produzcan el colapso del sistema capitalista imperialista en su conjunto.

Todavía durante los años veinte y treinta, la tarea de la Internacional Comunista –que se funda con el impulso de la revolución rusa– se concentra en coordinar la lucha revolucionaria en todo el mundo; en ese momento avanza en Alemania y en Austria-Hungría, más que en Inglaterra. La revolución austro-húngara fracasa; hay un levantamiento, una insurrección dirigida por Bela Kun, que es derrotada. Luego cae vencida la revolución alemana, encabezada por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, y se aleja en términos reales la perspectiva de una revolución mundial inmediata, al menos en los países vecinos a la Unión Soviética.

Se desarrolla entonces en este país una gran discusión entre los teóricos del Partido Comunista alrededor de cuál es el camino que se debe seguir en las condiciones de único país con una revolución triunfante. Algunos plantean que hay que hacer énfasis en desarrollar las fuerzas productivas y mantener la Nueva Política Económica, implantada por las necesidades de la guerra y que devolvió un cierto papel al mercado y a algunos sectores de la burguesía, aunque de todas maneras bajo el control del gobierno revolucionario; es decir, que se debe avanzar en un desarrollo democrático y no socialista. Finalmente –y esto coincide con la muerte de Lenin, por lo que es imposible saber qué solución habría propuesto éste–, bajo la dirección de Stalin se desarrolla la que se denomina teoría del «socialismo en un solo país», es decir, que a diferencia de lo planteado por Marx, sí es posible construir el socialismo –no el comunismo todavía, pero sí el socialismo– en un solo país y no a nivel mundial, pese a que se trata de un país atrasado, con escaso desarrollo de sus fuerzas productivas, pues eso es la Unión Soviética de entonces.

No sabemos si desde el punto de vista teórico Stalin tenía razón, pero es claro que en la realidad no fue posible construir el socialismo en un solo país, como tampoco en unos cuantos países aislados –por aislados quiero decir inmersos en un mundo que en lo fundamental seguía siendo capitalista. Quizás habría que interpretar la desaparición del campo socialista como una validación de la teoría de Marx, es decir, que efectivamente no había en el mundo un desarrollo de las fuerzas productivas, en particular, ni del capitalismo, en general, que fueran base suficiente para consolidar un sistema socialista de modo definitivo y avanzar al comunismo. Aún así, como resultado de todo este período de revoluciones, los países socialistas, especialmente aquellos que tuvieron un poder revolucionario durante un tiempo más prolongado, salieron de las condiciones de atraso en que se encontraban cuando triunfó la revolución y hoy son países capitalistas relativamente modernos.

Es claro, entonces, como lo muestra el análisis de Marx y Engels en *La ideología alemana*, que el comunismo no es un ideal por el cual se lucha, sino un movimiento histórico real de la sociedad, determinado en el capitalismo por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, que en *La ideología alemana* denominan formas de intercambio. En este sistema de producción, el crecimiento de las fuerzas productivas les ha dado un carácter social, que en *La ideología* expresan diciendo que han adquirido la base para un carácter histórico universal, es decir, que son fuerzas productivas de toda la humanidad, que actúan como un todo en el conjunto de las relaciones producidas por el capitalismo. Mientras tanto, las formas de intercambio, las relaciones de producción, revisten un carácter diferente y opuesto: el de apropiación privada. En eso consiste la contradicción real entre el carácter social o colectivo o universal de las fuerzas productivas y el carácter privado de ellas.

Marx y Engels (1965) muestran también cómo desde la sociedad primitiva, y en todo el transcurso de la existencia de las sociedades esclavista y feudal, ha venido presentándose la contradicción entre fuerzas productivas y medios de producción; su singularidad en el capitalismo estriba en que el carácter de las unas es colectivo y el de los otros es privado, y que esta apropiación privada de los medios de producción hace de ellos medios de destrucción. Esa contradicción determina que las fuerzas productivas, en lugar de ser la base de una gran riqueza social se constituyan en factor de destrucción de fuerza social.

A través de la historia se ha establecido que cada vez que esta contradicción adquiere una determinada agudeza, las formas de intercambio o relaciones de producción se transforman o, mejor dicho, son transformadas por los hombres a

través de períodos de revolución, para adecuarlas al carácter que hayan alcanzado las fuerzas productivas hasta ese momento. Y se origina un nuevo período de la historia, en el cual comienza a desarrollarse una nueva forma de existencia de dicha contradicción.

De acuerdo con el desarrollo histórico, Marx y Engels plantean la necesidad de que en el capitalismo, como en las sociedades anteriores, se dé una transformación revolucionaria de las relaciones de producción con el objetivo hacerlas congruentes con el carácter alcanzado por las fuerzas productivas; es decir, que debe romperse su apropiación privada y ser convertida en propiedad colectiva. A esta clase de sociedad, cuyas relaciones de producción tienen un carácter colectivo, Marx y Engels la llaman comunismo. Ese carácter se deriva de una ley que ellos conocieron mediante el estudio del desarrollo histórico de la sociedad desde su origen. Podrían haberle dado un nombre diferente al de comunismo; pero de todos modos se trata de una sociedad real en la cual las formas de apropiación privada de las fuerzas productivas son remplazadas por formas de apropiación de las mismas por el conjunto de la sociedad; sin embargo, Marx y Engels no predicen las formas de su realización. A una sociedad donde se dé una correspondencia, que no puede ser absoluta, entre el carácter colectivo de las fuerzas productivas y el carácter colectivo de las formas de apropiación de esas mismas fuerzas, Marx y Engels la llaman comunismo.

De ahí que el comunismo no sea un ideal ni una meta producto de las aspiraciones de los seres humanos, sino un tipo de sociedad históricamente determinada y resultado de un movimiento social (Marx y Engels, 1965: 50). En él se desarrollarán de nuevo formas de contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, cuyo carácter no puede conocerse de antemano. Por lo tanto, eso conducirá a la aparición de nuevas formas de sociedad; el comunismo no es el fin de la historia. Sólo el estudio de las características que asuma el futuro comunismo permitirá conocer el tipo de sociedad que vendrá después, y darle un nombre. El comunismo no es un ideal preexistente en las cabezas de los hombres que le permita a Marx plantear que la sociedad tiende hacia él, al contrario, llama comunismo a aquella sociedad donde, de acuerdo con la ley de desarrollo que ha tenido la humanidad desde el comienzo, se da una correspondencia entre las fuerzas productivas y sus formas de apropiación.

En el feudalismo no era posible prever el comunismo, ni siquiera era posible hacerlo durante el desarrollo incipiente del capitalismo. Eso explica la aparición de las formas del llamado comunismo utópico, que Marx y Engels analizan en el *Manifiesto* para mostrar que no constituyen verdaderamente comunismo, aun-

que se denominan de ese modo; por eso se refieren a ellas como comunismo grosero, vulgar. Las aspiraciones de Owens y de Fourier no son comunistas, pese a que ellos les dan ese nombre, pues en sus propuestas no hay nada orientado a conseguir la correspondencia entre fuerzas productivas y la manera de apropiarse de ellas.

Marx y Engels diferencian entre el comunismo propiamente dicho, y que sólo puede ser un fenómeno universal (1968: 79-80), y los comunismos locales, que pueden existir solamente durante un cierto período histórico. Estos últimos, como ya hemos visto, si no logran convertirse en un fenómeno mundial serán barridos cuando se transformen las formas de intercambio, bien sea en los Estados Unidos o en cualquier otro país. Así pasó con los países socialistas, ninguno de los cuales era comunista en el sentido de Marx, aunque existían formas de propiedad colectiva, elementos de comunismo. Como fenómeno transitorio, es probable que puedan desarrollarse comunismos locales; por supuesto, en aquellos países en donde se presente un avance material más grande, como Estados Unidos o como ocurría en la Inglaterra de la época de Marx, hay mayor posibilidad de que esos comunismos se creen; recuérdese que para Marx no se daba esa posibilidad ni siquiera en la Alemania de entonces.

Sin embargo, ya en el texto de *La ideología alemana*, en una época tan temprana como a mediados del siglo XIX, cuando apenas su obra está comenzando a desarrollarse, Marx y Engels alcanzan a entrever que esas conmociones no necesariamente tienen que comenzar y darse en los países capitalistas avanzados, porque el intercambio que se ha ido expandiendo a nivel mundial, esa conexión entre las economías de los países de todo el mundo, hace que lo que ocurra en cualquiera de ellos afecte necesariamente a los otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir, 1999: *Los fantasmas del Capitalismo. Una crítica de las modas intelectuales contemporáneas*. El Áncora, Bogotá.
- Bendaña, Carlos, 1981: «El manifiesto del método. Prólogo». En Carlos Marx: *Tesis sobre Feuerbach*. Félix Burgos Editor, Bogotá, p. 9-68.
- Borón, Atilio A., 1997: «La 'crisis' del marxismo: nuevo artículo cultural de consumo de masas». En Renán Vega Cantor (ed.): *Marx y el Siglo XXI. Una defensa de la historia y del socialismo*. Pensamiento Crítico, Bogotá, p. 169-190.
- Bueno, Gustavo, 1971: *Etnología y utopía*. Júcar, Valencia (España).
- Bujarin, Nicolai, 1971: *Teoría del materialismo histórico*. Pasado/Presente, Buenos Aires.
- Caicedo Turriago, Jaime, 1999: «El sujeto histórico y su complejidad». En Jaime Caicedo Turriago y Jairo Estrada Álvarez (comps.): *Marx vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 277-292.
- Childe, Vere Gordon, 1964.: *Evolución social*. Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Problemas Científicos y Filosóficos, No. 29, México
- Deloria, Vine, 1975: *El general Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*. Barral, Breve Biblioteca de Respuesta, No. 127, Barcelona.
- Dynnik, M. A., 1963: *Historia de la filosofía*. tomo V, Grijalbo, Colección de Ciencias Económicas y Sociales, México.
- _____, 1966: *Historia de la filosofía*. tomo VI, Grijalbo, Colección de Ciencias Económicas y Sociales, México.
- Eliade, Mircea, 1960: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Engels, Federico, 1961: *Dialéctica de la naturaleza*. Grijalbo, Colección Ciencias Económicas y Sociales, México.
- _____, 1964: *Anti-Dühring*. Grijalbo, Colección Ciencias Económicas y Sociales, México.
- _____, 1966a: «Contribución al problema de la vivienda». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo I, Editorial Progreso, Moscú, p. 535-623.
- _____, 1966b: «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo II, Editorial Progreso, Moscú, p. 74-87.

- _____, 1974: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Esencias, Buenos Aires.
- Escobar, Arturo, 1998: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma, Colección Vitral, Bogotá.
- Figueroa, José Antonio, 1998: «Excluidos y exiliados: Indígenas e intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta». En María Lucía Sotomayor (ed.): *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Instituto Colombiano de Antropología/Colciencias, Bogotá, p. 361-377.
- Foster, George M., 1974: *Antropología aplicada*. Breviarios, No. 232, Fondo de Cultura Económica, México.
- Friede, Juan, 1953: *Los Andakí. 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Godelier, Maurice, 1974: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI, México.
- Heller, Agnes, 1978: *Teoría de las necesidades en Marx*. Península, Barcelona.
- Ibáñez, Paco, 1967: *La poesía española de hoy y de siempre*. vol. 2. Polydor, París.
- Instituto Marx-Engels-Lenin, 1971: «Prólogo de la primera edición en alemán (Moscú, 1939). En Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. vol. 1, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, p. XLI-LII.
- Lenin, Vladimir Ilich, 1958a: «¿A qué herencia renunciamos?». En *Obras Completas*. tomo 2, Cartago, Montevideo, p. 481-524.
- _____, 1958b: «Comentario sobre Karl Kautsky, 'Bernstein y el programa socialdemocrático'». En *Obras Completas*. tomo 4, Cartago, Montevideo, p. 191-201.
- _____, 1958c: «Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve». En *Obras Completas*. tomo 1, Cartago, Montevideo, p. 353-525.
- _____, 1958c: «¿Quiénes son los 'amigos del pueblo' y cómo luchan contra los socialdemócratas?». En *Obras Completas*. tomo 1, Cartago, Montevideo, p. 141-352.
- Lévi-Strauss, Claude, 1965: *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, No. 185, México.
- _____, 1970: *Tristes trópicos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), Buenos Aires.
- Lewis, Oscar, 1975: «Controles y experimentos en el trabajo de campo». En José R. Llobera (comp.): *La antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona, p. 97-127.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria, 1978: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Nueva Imagen, México.
- Malinowski, Bronislaw, 1971: *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*. 3a. ed., 6a. reimpresión, Morata, Madrid.

- _____, 1973: *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península, Barcelona.
- _____, 1977: *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia*. Labor Universitaria, Barcelona.
- Mariátegui, José Carlos, 1975: *Ideología y política*. 7a. ed. Amauta, Biblioteca Amauta, No. 13, Lima.
- _____, 1976: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 33a. ed. Amauta, Biblioteca Amauta, No. 2, Lima.
- Markus, Gyorgy, 1974: *Marxismo y antropología*. Grijalbo, Barcelona.
- Marx, Carlos, s.f.: *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Arca de Noé, s.l.
- _____, 1945: *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____, 1961: *Crítica de la economía política*. Editora Nacional, México.
- _____, 1962: «En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel». En Carlos Marx y Federico Engels: *La sagrada familia y otros escritos*. Grijalbo, México, p. 1-15.
- _____, 1964: *El capital. Crítica de la economía política*. 3a. ed. Fondo de Cultura Económica, México, tomo I; tomo III, 1965.
- _____, 1966a: «La dominación británica en la India». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo I. Editorial Progreso, Moscú, p. 329-335.
- _____, 1966b: «Futuros resultados de la dominación británica en la India». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo I. Editorial Progreso, Moscú, p. 336-342.
- _____, 1966c: «La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo I. Editorial Progreso, Moscú, p. 104-228.
- _____, 1966d: «Tesis sobre Feuerbach». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo II. Editorial Progreso, Moscú, p. 404-406.
- _____, 1971: *El método en la economía política*. Grijalbo, Colección 70, Segunda serie, No. 100, México.
- _____, 1978a: *La Guerra Civil en Francia*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- _____, 1978b: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- Marx, Carlos y Federico Engels, 1962: *La sagrada familia*. Grijalbo, Ciencias Económicas y Sociales, México.
- _____, 1965: *Manifiesto del Partido Comunista*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín. Y en Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*. tomo I Editorial Progreso, Moscú, 1966., p. 19-50.
- _____, 1968: *La ideología alemana*. Pueblos Unidos, Montevideo.

- Meggers, Betty J., 1976: *Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Siglo XXI, México.
- Moncayo, Héctor León, 1999: «Las clases sociales: fenomenología e historicidad». En Jaime Caicedo Turriago y Jairo Estrada Álvarez (comps.): *Marx vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 243-258.
- Morgan, Lewis Henry, 1970: *La sociedad primitiva*. Ayuso, Madrid.
- Múnera Ruiz, Leopoldo, 1999: «Actores y clases sociales». En Jaime Caicedo Turriago y Jairo Estrada Álvarez (comps.): *Marx vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 259-266.
- Negri, Antonio y Félix Guattari, 1999: *La verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Akal, Madrid.
- Plamenatz, John, 1986: *Karl Marx y su filosofía del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Pra, Mario dal, 1971: *La dialéctica en Marx*. Martínez Roca, Barcelona.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1975: *El método de la antropología social*. Anagrama, Barcelona.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1985: *Basketry as metaphor. Arts and crafts of the Desana Indians of the Northwest Amazon*. Occasional Papers of the Museum of Cultural History, University of California Press, No. 5, Los Angeles.
- Rosental, M. M., 1961: *Los problemas de la dialéctica en 'El Capital' de Marx*. Pueblos Unidos, Montevideo.
- Rosental, M. M. y Straks, G. M., 1962: *Categorías del materialismo dialéctico*. Grijalbo, Colección Ciencias Económicas y Sociales, México.
- Schmidt, Alfred, 1982: *El concepto de naturaleza en Marx*. 2a. ed., Siglo XXI, México.
- Smith, Adam, 1958: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R., 1994: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós Básica, No. 37, Barcelona.
- Todorov, Tzvetan, 1987: *La Conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, México.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo, 1975: *Los chamí. La situación del indígena en Colombia*. Margen Izquierdo, Colección Populibros, No. 1, Bogotá.
- _____, 1980: «El pensamiento telúrico del indio». En *Letras de tierra*, No. 1, Bogotá, p. 6-18.
- _____, 1985: *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Bogotá.
- _____, 1987: *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chamí*. Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- _____, 1999: «La añeja novedad del posmodernismo. Manifiesto Comunista y posmodernismo». En Jaime Caicedo Turriago y Jairo Estrada Álvarez (comps.): *Marx vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 67-74.
- _____, 1991: «Cuando el patrimonio habla para dar vida». En revista *Arqueología*, No. 12, Bogotá.
- _____, 1993: «Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos». En François Correa (ed.): *La Selva Humanizada*. 2a. ed. ICAN-Fondo FEN Colombia-CEREC, Bogotá, p. 127-149.
- _____, 1994: *Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colección Latinoamericana, Bogotá.
- _____, 2000: «La lucha guambiana por la recuperación de la memoria». En Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano (eds.): *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca, Bogotá, p. 69-95.
- Vega Cantor, Renán, 1999: *El caos planetario. Ensayos marxistas sobre la miseria de la mundialización capitalista*. Antídoto, Buenos Aires.
- _____, 1999: «La actualidad del Manifiesto Comunista. Tres tesis sobre la mundialización del capital, trabajo y lucha de clases». En Jaime Caicedo Turriago y Jairo Estrada Álvarez (comps.): *Marx vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 31-52.
- Zardoya Loureda, Rubén, 1999: «Historia universal y globalización capitalista. ¿Cómo se presenta y en qué consiste el problema?». En Jaime Caicedo Turriago y Jairo Estrada Álvarez (comps.): *Marx vive. Siglo y medio del Manifiesto Comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 157-178.
- Wallerstein, Immanuel, 1995: *La reestructuración capitalista y el sistema-mundo*. Conferencia magistral en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología celebrado en México del 2 al 6 de octubre.
- Willems, Emilio, 1963: *El cambio cultural dirigido*. Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.