

## “Marxismo y luchas indígenas”: Benjamin Balthaser.

Por: **Marxismo Crítico**. 02/07/2017

Visto el reciente apoyo por parte de la confederación sindical AFL-CIO al oleoducto de Dakota (Dakota Access Pipeline, DAPL), parece lícito pensar que estamos asistiendo a un nuevo episodio de la confrontación entre los derechos indígenas por un lado y los activistas sindicales de izquierda por otro. La cuestión se remonta por lo menos a comienzos de la década de 1980, cuando Russell Means, cofundador y activista del Movimiento Indio Americano (American Indian Movement, AIM), pronunció un discurso ante una conferencia internacional de pueblos indígenas en los Black Hills de Dakota del Sur. Puede parecer extraño que una figura tan prominente de la lucha por la soberanía de los pueblos nativos de EE UU dedique un importante discurso al marxismo, pero Means apuntaba más lejos: al rechazo de toda la tradición intelectual europea, incluida la de su ala radical.

Según Means, el marxismo no ofrece a los nativos americanos nada mejor que el capitalismo: ambos consideran que los pueblos indígenas y sus tierras son un coste del desarrollo económico. El marxismo se limita a reorganizar las relaciones de poder de la sociedad colonial sobre la base de la eficiencia. Los pueblos indígenas viven en “zonas de sacrificio” y toda sociedad moderna e industrializada necesitará extraer combustible, plusvalía y materias primas de sus tierras. Pocos años después, Ward Churchill profundizó en la tesis de Means, declarando que los marxistas enrolarían a los pueblos indígenas en su ejército proletario con el fin de ganar su revolución socialista. De ahí, afirmó Churchill sin rodeos, “que el marxismo... suela ser rechazado de plano por la población india.”

En tiempos más recientes, el teórico Jodi Byrd vino a decir lo mismo con respecto, más en general, a la estrategia política marxista del siglo XX, afirmando que las teorías de Antonio Gramsci sobre las prácticas contrahegemónicas solamente tienen sentido si uno desea reforzar un “Estado colonial democrático multiétnico” y no asegurar una genuina independencia tribal. El antropólogo David Bedford reconoció que el marxismo podía proporcionar un análisis útil en algunas luchas anticoloniales, como por ejemplo la lucha contra la apartheid en Sudáfrica. En este caso, los africanos servían de ejército de reserva de mano de obra para las empresas de los blancos. Sin embargo, para las tribus que puedan relacionarse con el capitalismo al margen de un régimen de explotación del trabajo, el marxismo, señala, no tiene en

cuenta las reivindicaciones de soberanía y autodeterminación propias de los pueblos indígenas.

El apoyo de la AFL-CIO al DAPL parece confirmar muchas de las teorías de Bedford, Byrd, Churchill y Means. Mientras que muchos sindicatos han emitido declaraciones de apoyo a la lucha de Standing Rock de los sioux en defensa de sus tierras y su tratado, el hecho de que la confederación sindical más importante de EE UU respalde la construcción del oleoducto indica que todavía existe una falla que separa las luchas de los pueblos indígenas y las de los trabajadores. El “desarrollo”, tal como se entiende comúnmente, convierte a las personas y la tierra en insumos abstractos; la “democracia universal”, implica la crítica, convierte a todo el mundo en ciudadanos abstractos, allanando los derechos de los grupos y la condición de nación independiente de las tribus.

Varios teóricos y activistas han intentado abordar en los últimos años la historia desigual de la izquierda y de la soberanía de los nativos de EE UU. El amplio apoyo de la izquierda al movimiento NoDAPL –incluido el socialista más conocido de EE UU, Bernie Sanders– representa tan solo el ejemplo más evidente. La historiadora y activista Roxanne Dunbar-Ortiz ha recuperado el largo legado del compromiso de la izquierda latinoamericana con las cuestiones indígenas a través de la obra del intelectual comunista José Carlos Mariátegui. Y David Harvey, al igual que el Midnight Notes Collective, señalan la manera en que la “acumulación primitiva” –el método del capitalismo para poner en marcha el crecimiento mediante el robo y la privatización de tierras y recursos– es un rasgo continuo y permanente del desarrollo económico.

No obstante, la mayoría dan por hecho que el marxismo y las luchas indígenas tienen poco que decirse mutuamente. El primero teoriza la modernidad capitalista y la transformación histórica, tomando como sujeto al obrero industrial. En esta tradición, las reivindicaciones basadas en tratados y derechos territoriales son, en el mejor de los casos, asuntos secundarios. Por consiguiente, la afirmación de Churchill de que los pueblos indígenas han sido históricamente hostiles a las ideas marxistas no suele cuestionarse, particularmente en Norteamérica.

Ahora bien, Churchill parece desconocer los escritos de nativos americanos marxistas y su dedicación a la larga historia del pensamiento materialista dialéctico. Esta laguna no es una cuestión secundaria: favorece supuestos culturales de que, en palabras de Philip Deloria, los nativos americanos han “perdido el tren de la

modernidad”. Tales supuestos también vienen a decir que los pueblos indígenas y los socialistas tienen poca cosa en común, lo que refuerza la noción de que existe una divisoria peligrosa e insuperable entre la izquierda obrera y los derechos soberanos de los pueblos indígenas. Nada más lejos de la verdad.

## Anticapitalista y anticolonial

Archie Phinney, un antropólogo nez percé/1 y cofundador del Congreso Nacional de Indios Americanos (NCAI) –la organización panindia más longeva de EE UU–, es uno de los intelectuales amerindios más importantes, aunque de los menos conocidos, de mediados del siglo XX. A pesar de sus escritos polifacéticos, o tal vez debido a ellos –que abarcan desde análisis de la política de la Unión Soviética con respecto a las tribus indígenas siberianas hasta artículos sobre la teoría del modo de producción, pasando por libros sobre tradiciones orales de los nez percés–, su obra se vio eclipsada por otros intelectuales nativos de la década de 1930, como por ejemplo D’Arcy McNickle y John Joseph Mathews, autores de las primeras novelas “modernistas” de nativos americanos en EE UU.

La obra de Phinney no se ha recopilado ni estudiado en su totalidad, debido al menos en parte a la larga sombra del macartismo en la universidad: la reseña más completa de su vida y obra –un número especial de la *Journal of Northwest Anthropology* de 2004– dedica mucho espacio al intento de distanciar a Phinney de su propio compromiso socialista. Si bien la militancia política concreta de Phinney sigue siendo desconocida –por ejemplo, si fue miembro o no del Partido Comunista–, está claro que, si no hubiera muerto prematuramente a finales de la década de 1940, habría sido convocado por la comisión de actividades antiamericanas del Congreso y seguramente destituido de su cargo en la Oficina de Asuntos Indios (Bureau of Indian Affairs, BIA).

Panindio, cosmopolita y autocalificado de moderno, Phinney representa otra corriente del pensamiento intelectual indígena que evita la estricta dualidad que articularon Means y Churchill. Phinney vinculaba la lucha por la soberanía de los indígenas americanos con otros combates por la justicia racial en EE UU. Argumentó que existen pueblos indígenas tanto dentro como fuera de las estructuras democráticas estadounidenses, abordando lo que es exclusivo de la política indígena y reconociendo asimismo que las poblaciones indígenas son modernas y deben dotarse de una voz política y buscar aliados políticos. Phinney surgió como intelectual en un periodo en que gran parte del mundo colonial veía en

---

la Unión Soviética y el socialismo mundial un medio de liberación.

Como han sugerido historiadores como Mark Naison, Robin D.G. Kelley y Penny von Eschen, los movimientos culturales y políticos pluralistas de la década de 1930 se cruzaron con los movimientos anticoloniales y del nacionalismo negro. Compartieron espacio en las mismas publicaciones y a menudo dentro de las mismas organizaciones. Tal como explican Naison y Kelley, tras el declive del movimiento agrupado en torno a Marcus Garvey a finales de los años veinte, el Partido Comunista (CPUSA) no solo reclutó a antiguos garveyistas, sino que en cierto modo hizo suya la bandera del nacionalismo negro en EE UU y buena parte del mundo colonial.

A partir del 6º congreso de la Internacional Comunista (Comintern), celebrado en 1928, el Partido Comunista puso en práctica una serie de políticas que influirían enormemente en las corrientes intelectuales y políticas de EE UU durante la siguiente década. Abandonando la crítica de clase “pura”, el 6º congreso se basó en los escritos de Lenin y Stalin y declaró que la lucha anticolonial era una parte legítima de la revolución mundial. Anunció que la Comintern apoyaría las luchas de liberación tanto de las “minorías nacionales” en el interior de los Estados como de los súbditos de potencias coloniales. Por un lado, esta política se ajustaba, tal vez de forma simplista, a la política soviética de autodeterminación dentro del antiguo imperio ruso. Por otro lado, abrió la puerta al desarrollo, por parte de dirigentes del CPUSA, de la tesis de autodeterminación del cinturón negro de EE UU, declarando que los afroamericanos eran súbditos “colonizados internamente” y necesitaban su propio Estado.

Quizá por el hecho de que la izquierda profesa más intensamente el antirracismo, parece que hubo un pequeño número de miembros indígenas del partido que desempeñaron, al menos a escala regional, un papel relativamente destacado. El periódico de la costa oeste del CPUSA, el Western Worker (más tarde Peoples' Daily World) publicó varios reportajes sobre el activista indígena Joe Manzanares en la década de 1930; también sacó un anuncio en que pedía que quienes estuvieran “interesados en asuntos indios” llamaran a un número de teléfono de la oficina del CPUSA en San Francisco. Además, varias cartas al director escritas por indígenas expresaron por qué ingresaban en el partido, combinando la demanda de autodeterminación con una retórica de clase comunista y el cuestionamiento anticolonial del binomio salvaje-civilizado.

Una carta, por ejemplo, afirmaba que “patronos blancos nos robaron todas las tierras a los indios” y que “nos llaman ‘nativos’ o ‘indios’ o ‘salvajes’... los indios no son salvajes... Los indios siempre son amables con los trabajadores que tienen que esclavizarse para ganarse el sustento”. El autor de esta carta sostiene que acceder a la modernidad –ser “no salvaje”– no equivale a asimilarse. El socialismo, concebido como “solidaridad con el proletariado”, se considera coincidente con la reivindicación sobre la tierra y la historia de desposesión.

Una carta de Vincent Spotted Eagle, publicada en 1934, analiza la vida de los indígenas de EE UU a través de la teoría del modo de producción: “Antes de que llegara el hombre blanco, nuestro modo de producción y distribución estaba basado en la cooperación y descartaba toda explotación. Esto era comunismo, que es el verdadero americanismo. Y esta es la razón de que yo me apuntara al Partido Comunista.” Spotted Eagle califica el capitalismo de “producto original de Europa” y afirma que “hemos sido explotados” desde que “Colón descubrió esta Gran Nación”. Jugando con el tropo de “americanismo”, Spotted Eagle reclama la condición de nación de su “Gran Nación” y derechos de ciudadanía en EE UU. Su respuesta al capitalismo europeo no consiste en volver a la vida precolombina, sino más bien en hallar una nueva síntesis con “los amantes de toda la humanidad, especialmente los negros” mediante un proyecto socialista internacional que él llama comunismo.

Al mismo tiempo, el Western Worker publicó cinco reportajes sobre miembros del CPUSA que organizaban campañas de ayuda y consejos de desempleo en reservas de California. En Montana, el partido presentó a un candidato al senado que era indígena, llamado Raymond Gray. Esto indica que, al menos en el oeste, los activistas del partido y los indígenas se organizaban en la misma estructura. Mientras que la envergadura y la modalidad de estas campañas no están claras, el hecho de que el Partido Comunista tuviera una presencia organizativa en las reservas pinta un cuadro muy distinto tanto del partido como del compromiso político de los grupos indígenas.

Además, el Western Worker sacó numerosos artículos sobre apropiaciones ilegales de terrenos, incumplimientos de tratados, expulsiones de indígenas a México y la política “genocida” de deportación de indígenas en California, lo que indica que el partido no veía a los indígenas tan solo a través de las lentes de clase, sino que comprendía la especificidad de las demandas de justicia de los indígenas. Las pruebas documentales desmienten las críticas de Churchill y Means sobre la

relación entre la práctica marxista y la lucha indígena, de manera muy similar a cómo los escritos de Phinney sobre la política soviética de “minorías nacionales” le ayudaron a desarrollar sus propias teorías materialistas de la soberanía indígena. Al tiempo que carecía de una infraestructura partidaria formal que ayudara a expresar cuestiones importantes para los afroamericanos, dichas pruebas documentales revelan una participación e imbricación mucho mayores entre las comunidades indígenas y la izquierda marxista que lo que se suele pensar.

## Asimilación y proletarización

En un discurso pronunciado en 1943, Phinney dijo que la Unión Soviética era “el primer intento del ser humano de orientar inteligentemente su propia historia”. Esto no quiere decir que suscribiera la política estalinista ni que fuera un militante de carnet del Partido Comunista; en efecto, tal como nos recuerda Michael Denning, aplicar como criterio principal la afiliación partidaria no es necesariamente la mejor manera de analizar los movimientos radicales de la década de 1930. Aun así, Phinney, quien estudió con Franz Boas en la Universidad de Columbia y viajó a Leningrado con una carta de presentación de la marxista-feminista Agnes Smedley, contemplaban sin duda la Unión Soviética y el marxismo del mismo modo que otros muchos intelectuales de color de la época: como un modo alternativo de desarrollo económico que no se basaba en las jerarquías raciales del Occidente europeo.

Mientras realizaba su doctorado en Leningrado entre 1932 y 1937, Phinney llevó a cabo un estudio comparativo de la política de EE UU hacia los indios con el trato dado por los soviéticos a sus minorías nacionales, en particular a los pueblos de cazadores y recolectores de Siberia. Esperaba hallar un modelo que pudiera emular EE UU. Aunque Phinney nunca publicó un libro sobre esta cuestión, una lectura atenta de sus escritos publicados y manuscritos no publicados indica que su estudio del marxismo y de la política soviética influyó mucho en su posterior implicación en la puesta en práctica de la Ley de Reorganización India (Indian Reorganization Act, IRA) de 1934 y en su carrera como teórico fundador del activismo indio de posguerra.

El ensayo más divulgado de Phinney después de su muerte, Nimi'ipuu Among the White Settlers (Nimi'ipuus entre los colonos blancos) fue escrito mientras intercambiaba misivas con Boas durante su estancia en Leningrado. Exponiendo las contradicciones a que se enfrentaban los nimi'ipuus (como se llamaban a sí mismos los nez percés) y otras tribus indias carentes de tierras, Phinney afirmó que el falso binomio entre asimilación y retorno al pasado no ayudaba a comprender a los

nimi'ipuu tras su rendición en 1877. Se basó más bien en la teoría del modo de producción para evaluar la condición actual de la tribu. Desde el punto de vista de Phinney, la extinción potencial de los nimi'ipuu no podía atribuirse a una única causa, señalando que habían sobrevivido a su derrota a manos de los militares. La condición "moribunda" de la tribu se debía más bien a un proceso de 40 años en que "los indios, que fueron sacados, o desviados, de una cultura" para ser "introducidos después en otra", en un modo de vida extraño que ellos no comprendían ni en el cual contaban con los recursos materiales necesarios para progresar.

Como materialista que era, es decir, como alguien que creía que la cultura está inserta y es fruto de las necesidades de la vida social y económica, Phinney se mostró escéptico ante los revivistas culturales que no proponían al mismo tiempo un programa político de liberación económica. Entendía que el modo de producción colectiva de los nimi'ipuu era inseparable de su identidad cultural: "En la anterior economía comunal, toda la actividad era una experiencia comunal continua en la que el trabajo (búsqueda y producción de alimentos), el ritual y la diversión eran un único proceso. En la producción de subsistencia, los indios no concebían el trabajo como algo distinto de otras actividades culturales, y en su lengua ni siquiera existía una palabra equivalente a "trabajo". Con la abrupta transición de la participación colectiva general a una economía capitalista avanzada y al individualismo, se vieron confrontados con una distinción entre el trabajo sobre una base individualista y la actividad y recreación comunitarias."

Esta contradicción, principalmente entre colectivismo e individualismo, quebraba ahora el orden tribal, pues se ofrecían ventajas materiales a los nimi'ipuu a título individual, sin el requisito de trabajar. Se favoreció el desarrollo del individualismo de los indios, pero no en el sentido de la iniciativa y el esfuerzo individuales; por otro lado, el espíritu comunitario sobrevivió y se manifiesta hoy en la forma de las actividades recreativas mencionadas. Phinney, que creía que los nimi'ipuu habían perdido el control sobre su base económica, pensaba que el "espíritu comunitario" por sí solo no permitiría recuperar la capacidad de la tribu para producir su propio sustento. "Los trajes vistosos y las coloridas actuaciones de los indios de hoy satisfacen tanto el gusto del hombre blanco por la pompa espectacular como el amor del actor por los focos", escribió Phinney sobre las celebraciones culturales de los nimi'ipuu, pero no por eso "hay que asumir que se estén resucitando elementos de la cultura india. Al contrario, esto representa la última etapa de la degradación de la cultura nimi'ipuu."

Phinney no era un purista cultural, pero entendía que la celebración cultural sin un programa político y económico no significaba una revitalización, sino más bien la asimilación de la tribu por la política racial del espectáculo consumista. No podía haber solución cultural sin solución económica. Phinney nunca afirmó que los nimi'ipuus debieran adaptar sus modos de vida y de trabajo a la economía colonial. Nunca propuso –como han hecho tantos otros– que recurrieran a la formación laboral, a las técnicas agrícolas o a las oportunidades educativas ofrecidas por el orden social blanco. En vez de ello, examinó qué tipo de orden social era el que los nimi'ipuus debían adoptar, señalando que participar en la economía capitalista como obreros no sería otra cosa que una “asimilación en el nivel más bajo de la existencia proletaria blanca”.

Abandonar la reserva y sumarse a la clase obrera sería asumir “una condición en la que [los nimi'ipuus] tendrán que enfrentarse a las adversidades de la explotación y del antagonismo de clase”, trocando la lucha comunitaria contra el colonialismo por la lucha individual por la mera supervivencia. Phinney pensaba que lo más probable era que con esto saldrían peor parados que lo que ya estaban con sus adjudicaciones y los racionamientos de comida. Equiparando la asimilación a la “proletarización”, Phinney subrayó que la soberanía no solo incluye el control de la tierra, sino también el del propio trabajo. Tal como explicó, para la mayoría de trabajadores la conscripción en el capitalismo comienza con la indigencia: “Hoy en día hay en EE UU más ciudadanos negros y blancos que indios que viven en condiciones de pobreza inhumanas; estos no indios no son objeto de especial atención porque son proletarios en paro o campesinos empobrecidos, es decir, componentes activos de la sociedad capitalista que se supone que han de buscar su salvación individualmente, condenados a vivir o morir gracias a su propio esfuerzo...”

Phinney añadió, con su típica mordacidad, que “el gobierno de EE UU se siente obligado a rehabilitar [a los nimi'ipuus]” y situarlos “en el mismo nivel que el de la familia rural blanca media”. Claro que esa “familia rural blanca media” también necesita a su vez una buena dosis de “rehabilitación”. En este pasaje, Phinney desbarata el binomio entre “primitivo” y “moderno”, preguntando por qué un indígena iba a querer verse asimilado por un orden social que está dividido por líneas de raza y de clase. Los nimi'ipuus ya habían sentido el impulso hacia la modernidad, y la cuestión real es esta: ¿qué tipo de modernidad?

Antes que unirse a la clase obrera, Phinney llamó a los pueblos indígenas a

combinar su tradición de propiedad comunitaria e identidad tribal con los principios de la economía marxista: “propiedad de los medios de producción”. Los nativos americanos, propuso, deberían “hacer que los grupos indios se autosustenten económicamente sobre la base de la organización cooperativa (tribal) y la propiedad corporativa (común) de los medios de producción”. De esta manera, Phinney adaptó a Marx a un contexto indígena, considerando que únicamente una base económica colectiva podía sustentar la cultura tribal. En vez de llamar al autosustento de las comunidades indígenas al margen de la sociedad industrializada, Phinney imaginó la consecución de la autosuficiencia económica colectiva tumbando las “barreras del aislamiento” y permitiendo a los nimi’ipus alinearse con la masa de “familias rurales blancas medias” en la lucha por unas “condiciones de vida nuevas y mejores” como “comunidades modernas conscientes”.

La modernidad de Phinney radica en su idea de que la vida debe orientarse hacia la transformación social. Tratar de reavivar el pasado, señaló Phinney, sería vivir una existencia “en la reserva de especímenes de museo emplumados”, convertirse en el “indio evanescente” cuyas maneras atrasadas justifican retroactivamente el robo de las tierras de los nez percés. Sin embargo, también se percató de que el progreso y la modernidad tenían un precio existencial. Para los nativos americanos, afrontar el futuro significaba asimismo afrontar la profunda experiencia de la pérdida, incluso de la miseria, que se derivaba de siglos de enfermedad y expropiación seguidos del dominio colonial. La modernidad, tal como él la veía, era por tanto un proyecto inacabado, cuyo resultado dependería de la lucha social.

## **Una nueva intelectualidad india**

Phinney solicitó una plaza en la Oficina de Asuntos Indios (BIA) cuando la agencia estaba embarcada en una profunda transición. La IRA de 1934 o el “New Deal indio” no solo descriminalizó la cultura indígena y puso fin a las desastrosas políticas de asimilación oficiales, sino que también creó el primer programa de discriminación positiva en la contratación federal, reclutando un gran número de indígenas con un alto nivel educativo para puestos administrativos. No obstante, Phinney tenía su propia visión del autoempoderamiento indio, que expresaba un gran escepticismo con respecto al Estado, en contraste con lo que parecía indicar su decisión subsiguiente de trabajar para ese mismo Estado. En una carta remitida al director de la BIA, John Collier, Phinney criticó con razón que la IRA “no rompe con el rígido control por parte del gobierno” y se quedaba peligrosamente corta con respecto a las formas de soberanía que él había esbozado en su ensayo sobre los “nimi’ipuus”.

En oposición al predominio de antropólogos y misioneros blancos en la Conferencia India Americana de 1939, Phinney formó un nuevo grupo “limitado a los líderes indios de buena fe” e independiente de la BIA de Collier. Este grupo se convirtió luego en el Congreso Nacional de Indios Americanos (National Congress of American Indians, NCAI). Una lectura de los escritos publicados y no publicados de Phinney muestra que pensaba que esta organización panindia sería capaz de empoderar a los indígenas estadounidenses para expresar una idea moderna de sí mismos y tener alguna influencia política en EE UU.

En un ensayo titulado A New Indian Intelligentsia, Phinney esbozó su visión del NCAI. Comenzó llamando a los indios americanos a transformar radicalmente la idea de su propia identidad: “Aparte de toda consideración propia del racismo o del nacionalismo, a los indios americanos no solo hay que otorgar la condición tribal, sino una condición racial. El concepto de “raza” india se deriva en gran medida de nuestra propensión moderna a clasificar grupos de personas en vez de individualizarlos. Antiguamente, los indios se identificaban como grupos locales, después como tribus y familias etnolingüísticas, hasta que ahora han adquirido una conciencia diferenciada de esta clasificación omnímoda: “indios”... Esta tendencia ya se puede observar entre las tribus indias y otras minorías en el mundo entero.”

Siempre dialéctico, Phinney teorizó que la identidad impuesta de raza, de modo similar a la identidad impuesta de trabajador en el capitalismo, podría servir de base de la fuerza colectiva. Preocupado de que la identidad tribal pudiera impedir a los pueblos indígenas tejer alianzas más amplias, Phinney insistió en que “la herencia

racial india no es algo que dependa, para su supervivencia, de una atmósfera de reserva. Probablemente, estos indios ajenos a la reserva son el elemento más capaz y combativo de la población india en EE UU.” Este último argumento de Phinney parece revelador. En vez de imaginar, como hace Means, que los indígenas que viven en las ciudades probablemente sean menos conscientes políticamente que los que permanecen en las reservas, Phinney afirma que los pueblos nativos de la diáspora son de hecho los más activos políticamente.

Pensaba que el NCAI podría operar como la vanguardia de esta nueva comunidad panindia. Sería mucho más “combativo y militante” que las anteriores organizaciones indias precisamente por el hecho de reconocer la modernidad de la condición de los nativos americanos. La opción de Phinney por la afiliación racial no supuso un giro a favor de la asimilación. El NCAI limitó sus relaciones con organizaciones dirigidas por blancos, y sus afiliados debían ser exclusivamente indígenas. En efecto, el NCAI desconfiaba tanto de la autoridad blanca que prohibió que cualquier indio que trabajara en la BIA pudiera ocupar un cargo dirigente.

En el momento de su fundación, el NCAI situó la autodeterminación y la soberanía a la cabeza de su programa político. El grupo defendería los intereses indios a escala nacional, articulando una opinión nativa amplia, separada de las identidades tribales y territoriales, pero imbricada con asuntos locales. Los fundadores del NCAI entendían que sus intereses coincidían con los de otras gentes de color, aunque también veían la identidad india como una forma diferenciada de pertenencia, surgida de la historia, de los derechos adquiridos con los tratados y de las relaciones jurídicas con el Estado federal. En otras palabras, el NCAI, gracias al planteamiento visionario de Phinney, utilizaba formaciones raciales modernas para operar políticamente, aunque conservaba una identidad y una finalidad india soberana. Como revelaría la heroica lucha de NCAI para poner fin a la desastrosa “política de terminación”, una década después, la visión de Phinney de un Congreso panindio no llegó ni un minuto tarde.

### **“Todos los indios verdaderos han muerto”**

La vida y la obra de Phinney plantean una serie de cuestiones en torno a la identidad y la práctica que todavía perviven en el imaginario nacional sobre los nativos americanos. Tal como lo ha expresado recientemente Dunbar-Ortiz, el mito más persistente sobre los indígenas de EE UU es que han desaparecido, que son parte de un pasado premoderno que inevitablemente, aunque de forma trágica, ha

venido y se ha ido. La noción de que “los indios han perdido el tren de la modernidad” ha justificado tanto su desaparición de la historia como la lógica de la conquista de sus tierras. La escasa atención prestada a Phinney no hace más que reforzar esta idea.

Los historiadores suelen presentarlo o bien como un activista indio que no se interesaba por el socialismo, o bien como un “indio de los blancos” que adoptó ideas europeas inadecuadas para la vida de los indígenas. No obstante, en realidad se pareció mucho más a otros intelectuales de color de su época: preocupado por el colonialismo, la identidad racial y la autodeterminación para su pueblo en un contexto global. Su idea de que la cuestión indígena debe interesar a la izquierda y de que el marxismo tiene un papel que desempeñar en la liberación indígena no convierte a Phinney en un iconoclasta solitario, sino que sitúa su obra en un contexto global que concibe la condición indígena, la tierra, el imperialismo y la modernidad, como parte de una coyuntura histórica coherente.

La obra de Phinney propone que es necesario teorizar conjuntamente la modernidad y la vida de los indígenas, y sus ideas sobre lo que puede significar la vida moderna para todos los grupos subalternos merece un estudio más profundo. Las preguntas que planteó a los *nimi'ipuu*s son aplicables a numerosos grupos que se encuentran alienados, desposeídos y explotados por el capitalismo: ¿Cómo avanzar como “comunidades modernas conscientes”, capaces “de gobernar sus asuntos”? Asimismo, ¿cómo transformamos las categorías que nos impone el capitalismo en un modo de autoconciencia colectiva? Phinney comprendió que el capitalismo tiene una lógica global y totalizadora, pero también se percató de que esto no significa que la opresión (o liberación) se configure del mismo modo para todos.

Anticipó la confluencia pantribal hemisférica más amplia de muchas décadas en el campamento NoDAPL y la idea de que la lucha por salvar las tierras, el agua y los derechos de los sioux en Standing Rock forma parte de una lucha más amplia en torno a la extracción intensificada de recursos, la acumulación primitiva, el racismo tóxico y el Estado policiaco. Al autocalificarse de “defensores del agua”, los sioux de Standing Rock dramatizan la violación de sus derechos soberanos como nación sobre sus propios recursos y los conectan con una lucha mundial por liberar las necesidades básicas de la vida –el agua, el suelo y el aire– de la avidez del capital. En gran medida de modo similar a cómo Phinney escribió sobre la raza, este planteamiento destaca lo que es específico de la lucha indígena, mientras que al mismo tiempo conecta esta lucha con un llamamiento internacional a favor de la

justicia ecológica. La lucha por la soberanía indígena no es contradictoria con el deseo de transformar la modernidad capitalista, sino que es un elemento central del mismo.

Fuente: <https://marxismocritico.com/2017/06/23/marxismo-y-luchas-indigenas/>

Fotografía: Marxismo crítico

**Fecha de creación**

2017/07/02