

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Volumen III

Número 9

1979

Primer Trimestre

ESCUELA DE SOCIOLOGIA Y CIENCIAS POLITICAS — UNIVERSIDAD CENTRAL

Claude Melliassoux
René Zavaleta Mercado
Héctor Díaz Polanco
Agustín Cueva
Leopoldo Allub
Sergio de la Peña
Marco Antonio Michel
José del Val
Pablo Mariñes

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador



Director de la Revista: Rafael Quintero

Consejo Editorial: Gonzalo Abad, Iliana Almeida, Alfredo Castillo, Agustín Cueva, Martha de Diago, Esteban del Campo, Manuel Chiriboga, Bolívar Echeverría, Daniel Granda, Andrés Guerrero, Nicanor Jácome, Ana Jusid, Juan Maiguashca, Pablo Maríñez, Enzo Mella, Alejandro Moreano, Ruth Moya, Gonzalo Muñoz, Miguel Murmis, Lautaro Ojeda, Simón Pachano, François Perus, Arturo Roig, América Ruiz, Napoleón Saltos, Dora Sánchez, César Verduga.

Universidad Central del Ecuador
Facultad de Jurisprudencia
Escuela de Sociología

Dr. Milton Román Abarca Decano
Dr. Daniel Granda Director

Revista Ciencias Sociales

Revista Trimestral
Precio del ejemplar 80 sucres
Número Doble 120 sucres

CANJES:

Biblioteca de la Escuela de Sociología, Universidad Central del Ecuador, Ciudad Universitaria, Quito, Ecuador.

SUSCRIPCIONES:

CEPLAES: Cordero 654 - Of. 503 - Telf. 543-417 - Quito, Ecuador.

Suscripción Anual:

Por correo ordinario Ecuador	250 Sucres
Europa, Canadá, EE.UU., México y Centroamérica	20 Dólares
Sudamérica	16 Dólares

Para su publicación, los artículos deben enviarse al Director de la Revista, Villalengua 1410, Quito, Ecuador.

CORRESPONSALES: Eduardo Archetti (Países Escandinavos), Eduardo Serrano (Cuba), Luis Borchies (Suecia), Fernando Ossandón (Perú), Segundo Moreno (Alemania), CESEDE (Francia), Raúl Iriarte (Chile), Daniel Camacho (Costa Rica), Mario Posas (Honduras), Percy R. Vega (Guatemala), Raúl Leis (Panamá), Angel Quintero (Puerto Rico), Virgilio Godoy y Reyes (Nicaragua), Jean Casimir (Trinidad-Tobago), Cary Hactor (Canadá), Milagros Naval G. (Madrid), Clovis Mouca (Sao Paulo), Jeannette Kattar (Senegal); M. Cristina Cordero (Australia), Pablo Estrella (Cuenca), Rubén Calderón (Machala).

LA TEORIA INDIGENISTA Y LA INTEGRACION

Héctor Díaz - Polanco *

I.- TEORIA ANTROPOLOGICA E INTEGRACION

Desde el momento en que las sociedades capitalistas se ponen en contacto con sistemas socioeconómicos distintos, se plantea el problema de la integración; es decir, la cuestión de la transformación de éstos a imagen y semejanza de los rasgos que constituyen la naturaleza esencial del sistema histórico que representan las primeras. Es cierto que el contacto entre sociedades diferentes se produce en diversas épocas, antes incluso de que apareciera el capitalismo o durante etapas en que este sistema comenzaba a expresar sus primeros balbuceos. Pero propiamente hablando, es sólo en el momento en que el capitalismo ha definido plenamente sus bases cuando el contacto con otras sociedades genera la aparición de verdaderas teorías conformadas, que intentan explicar (o justificar) la asimilación de todos los sistemas precapitalistas o no capitalistas.

Ello es comprensible, entre otras razones, por el hecho de que, con el capitalismo, estamos ante el primer sistema que muestra una marcada vocación mundial. Tal vocación se expresa entonces en una permanente tendencia a la expansión, que se realiza a través de un proceso de paulatina disolución de los demás sistemas sociales, los cuales son integrados en el sentido de destruir sus bases de sustentación y sustituirlas por las leyes que caracterizan el funcionamiento del sistema capitalista. En otras palabras, el capitalismo no sólo se desarrolla o crece en profundidad, sino también extensión. Lo que muestra la historia hasta el momento es que la expansión y la concomitante integración de otras sociedades son inclinaciones que acompañan al desarrollo del capitalismo.

En tal circunstancia, no es extraño que la aparición de las grandes teorías —cuyo denominador común es la necesidad de incorporar a las sociedades no capitalistas— coincida precisamente con la cristalización histórica del sistema capitalista. En efecto, la primera teoría que se plantea un esquema de interpretación histórica, en la que Occidente (léase sistema capitalista) ocupa la posición más alta y las demás sociedades precapitalistas son situadas en diversos escalones inferiores, aparece sintómicamente durante el pasado siglo XIX y, más específicamente, durante la segunda mitad de esa centuria. Esta teoría es la evolucionista.

* Maestro en Antropología Social (Universidad Nacional Autónoma de México). Candidato a Doctor en Sociología (El Colegio de México). Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Actualmente es Director del Programa de Maestría en Ciencias Sociales del Centro de Investigación para la Integración Social (CIIS). Subdirector de la Revista Nueva Antropología. Autor de varios libros y otros trabajos publicados en diversos países.

Siguiendo un orden no necesariamente cronológico, aparecerán, respondiendo a los imperativos de la integración de las sociedades no capitalistas, en diversas etapas históricas, el relativismo cultural y el funcionalismo. Como se verá más adelante, la teoría y la práctica de la integración social en México encontrará profundas raíces en estas diversas teorías, dependiendo del momento histórico. Pero es conveniente pasar revista rápidamente a los planteamientos generales de esas teorías, a fin de comprender cómo enfocan el problema específico de la integración.

La época de la conformación del evolucionismo es, históricamente, la época de la irreversible consolidación de la revolución industrial en Europa, de las exploraciones (especialmente en el Africa) y, muy particularmente, del surgimiento del colonialismo moderno. Europa vivía la euforia de los grandes descubrimientos científicos, de los avances tecnológicos y de un impulso productivo jamás visto antes. El sistema que ha permitido todos estos avances adquiere, ante los ojos de los contemporáneos, la representación del "progreso" y de la "civilización". Tales serán los signos distintivos de la interpretación histórica que se pondrá entonces en boga. A partir de la noción central de progreso, los evolucionistas van a construir esquemas que intentan comprender la historia de la humanidad como un paulatino y triunfante camino en ascenso, desde las etapas más primitivas hasta la más avanzada.

No es nuestra intención examinar aquí a los numerosos autores que desarrollarán esta corriente, los cuales analizan desde la evolución de los sistemas jurídicos, hasta los sistemas de parentesco que representan etapas diversas de desarrollo (Bachofen, Maine, Lubbock, McLennan, Phear, etc.). Para nuestros fines, basta recordar el esquema del que puede ser considerado el evolucionista más acabado: L. H. Morgan.

En su obra *La sociedad antigua*¹, Morgan propone tres estadios de desarrollo evolutivo, que denomina con los términos de "Salvajismo", "Barbarie" y "Civilización". Dentro de cada uno de los dos primeros distingue a su vez tres fases distintas ("inferior", "media" y "superior"). Todas las sociedades son incluidas convenientemente, de acuerdo con ciertos criterios o indicadores, en uno de los estadios definidos. La sociedad europea de la época, y en general todas las sociedades capitalistas, serán incluidas en el estadio de la "civilización".

Como se puede notar, este esquema sigue un modelo de evolución social, que va del escalón más bajo al más alto. Y en tanto la sociedad capitalista representa la más alta expresión de la "civilización" y del "progreso", la sociedad burguesa será, en el pensamiento evolucionista más típico, el patrón y el punto hacia el cual deben dirigirse los demás sistemas socioeconómicos

(1) L. H. Morgan, *La Sociedad Primitiva*, Ed. Ayuso, Madrid, 1973.

que no han alcanzado tal nivel de desarrollo evolutivo.²

Armado de esta teoría evolucionista, Occidente definirá lo que será considerado su deber histórico y moral: conducir a las demás sociedades precapitalistas (de Africa y Asia, por ejemplo) por la escala evolutiva hacia la civilización (o sea, hacia el capitalismo). Así, la expansión colonial encontraba su justificación o "explicación": se trataba de un proceso necesario y conveniente, que intentaba difundir los progresos de la civilización.

Pero la teoría evolucionista tenía una debilidad: reducirse demasiado a un esquema interpretativo del desarrollo histórico que, en el mejor de los casos, permitía justificar la expansión: justificaba el colonialismo postulando que las sociedades debían avanzar a través de una línea de "progreso" continuo cuyo punto final eran las sociedades capitalistas; pero el evolucionismo no aportaba una concepción precisa del cómo, o sea, no proporcionaba una concepción teórico-práctica del proceso mismo de integración y, especialmente, de cómo debía conducirse (governarse) a las sociedades precapitalistas. Tal teoría, en cambio, la proporcionarán a su tiempo el funcionalismo y el culturalismo.

Ciertamente, alcanzada cierta fase de su desarrollo, el proceso colonial requería algo más que justificación. El funcionalismo se aparta de los grandes esquemas histórico-evolutivos, y se concentrará en el estudio sincrónico de sociedades "primitivas" o precapitalistas concretas, con el fin explícito de encontrar y proporcionar a los administradores coloniales elementos para el mejor gobierno de las colonias. Se trata de estudiar el funcionamiento de las sociedades, esto es, comprender qué funciones cumple cada aspecto del sistema en el todo. El interés no es simplemente "teórico". Comprendiendo las funciones que cumplen las instituciones de las sociedades precapitalistas, se estará en condiciones de sustituir las primitivas instituciones, por otras modernas o capitalistas, que realicen papeles sociales similares, evitando así las perturbaciones críticas, los desajustes y desequilibrios que, en ocasiones, degeneraron en verdaderas rebeliones contra el colonizador.

Por lo tanto, el funcionalismo (tal y como lo concibió y puso en práctica Malinowski, por ejemplo) intentaba sentar las bases para transformar o cambiar a los grupos "primitivos" y precapitalistas en general, garantizando al mismo tiempo que la integración no provocara serios desajustes sociales o culturales, caldo de cultivo de las rebeliones o revueltas contra la sociedad integradora. Ello suponía olvidarse de las reconstrucciones históricas, del pasado, y concentrarse en la naturaleza funcional de las sociedades actuales, a fin de planificar el futuro, que no era otro que la incorporación de tales sistemas

(2) *Una exposición más detallada de los límites del pensamiento evolucionista, así como de los logros teóricos alcanzados por Morgan al superar ciertos aspectos mecanicistas del enfoque decimonónico, la hemos intentado en "Morgan y el Evolucionismo", Nueva Antropología, Núm. 7, México, 1977.*

precapitalistas a la órbita occidental que definía el sistema capitalista en expansión. De ahí que el funcionalismo inaugure el estudio de comunidad y el trabajo de campo con observación participante, tal y como se conocen y practican hoy todavía, en la antropología social.³

De este lado del Atlántico se desarrollará otra corriente, también en pugna con el evolucionismo. Se rechaza el esquema implícito en la teoría evolucionista que sitúa a los diversos sistemas culturales en una escala en términos de inferiores y superiores, primitivos y desarrollados. Para el culturalismo norteamericano, sólo existen culturas diferentes, pero no superiores e inferiores. Polémicamente, los relativistas sostenían que concebir lo diferente como inferior (tal y como planteaban, según pensaban, los evolucionistas) es caer en el más repudiable etnocentrismo. Sin embargo, tal posición relativista-cultural, que se desarrolla en Norteamérica bajo la influencia de Franz Boas, llevada hasta sus últimas consecuencias conduce a un callejón sin salida, a una seria contradicción, pues la conclusión lógica que se desprende -como recuerda acertadamente R. Bastide- es la de que debe respetarse y permitirse el libre desarrollo de cada sociedad, sin intervención de otras que se consideran superiores.⁴ Pero tal conclusión es, por lo demás, claramente contraria a los propósitos integrativos que siempre ha manifestado el sistema capitalista.

Para resolver la cuestión, el relativismo cultural plantea la noción de aculturación. El proceso de aculturación implica respetar a las culturas autóctonas, permitiéndoles un desarrollo propio, pero con la secreta esperanza de que tal respeto conduzca a los indígenas, en todo caso, al abandono de su sistema, para insertarse finalmente en el sistema occidental, lo que implicaba nuevamente la aparición del etnocentrismo, aunque esta vez más solapado. "Se esperaba -dice Bastide- que el respeto por las culturas indias se tradujera finalmente en el abandono de tales culturas por parte de sus portadores; en consecuencia, el relativismo no hacía sino disimular -y mal, por cierto, puesto que se planteaba para la coyuntura de un mundo absorbido por otro- el etnocentrismo de antaño".⁵ Y éste es, nos dice el mismo autor, el gran dilema del relativismo cultural norteamericano: pide respeto para las culturas, defiende la viabilidad y licitud de todo sistema cultural, pero no puede llevar tal punto de vista hasta su consecuencia lógica. Ello conduce al relativismo a replantear más subrepticamente un etnocentrismo que se expresa en la aculturación. Tal dilema, más o menos en los mismos términos, lo encon-

(3) C. F., Héctor Díaz-Polanco, "De Durkheim a Parsons: Contribución a la Crítica del Funcionalismo", incluido en Víctor Bravo et. al., *Teoría y Realidad en Marx, Durkheim y Weber (en prensa)*.

(4) Roger Bastide, *Antropología Aplicada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, p. 19.

(5) *Ibidem*, p. 21.

traremos también, como una grave molestia, en la antropología aplicada que se practica en México en los últimos tiempos.

En ocasiones tal dilema puede resolverse por otra vía: separando a lo "cultural" como una esfera especial del sistema social global. Lo que se plantea a continuación es la posibilidad de provocar transformaciones "estructurales" en las sociedades precapitalistas o no capitalistas, sin que ello derive necesariamente en la destrucción de los sistemas culturales o las especificidades o singularidades de los grupos indígenas. La cuestión se transforma entonces en integración sin destrucción de las singularidades culturales.

II.- INDIGENISMO E INTEGRACION

La expansión de Occidente en América, y específicamente en Mesoamérica, plantea la cuestión de la incorporación de las sociedades prehispánicas (que por lo demás manifestaban una gran diversidad de sistemas socioeconómicos y culturales: desde grupos de cazadores y recolectores, hasta sociedades que se levantaban sobre complejos agrícolas con sistemas de riego, y que habían desarrollado concentraciones urbanas respetables). La política que regirá la asimilación variará dependiendo de las diversas etapas históricas; después de la independencia, pero sobre todo a partir de la segunda mitad del pasado siglo, las concepciones que se desarrollan en Europa y Estados Unidos, influirán de manera clara sobre el tratamiento y la solución que se plantea a la cuestión de la asimilación de los grupos indígenas en México.

Tres políticas indigenistas, correspondientes a tres fases históricas, pueden ser consideradas, según Aguirre Beltrán:

1. La política indigenista de segregación, que se aplica durante el régimen colonial en América. Tanto los fines que procuran como los medios que se usan determinan la segregación de los indígenas, en la medida en que se ponen en funcionamiento "mecanismos dominicales" (de dominación), tales como "la discriminación racial, la dependencia económica, el control político, la distancia social y otros más que construyen una barrera étnica que estructura a la sociedad colonial como una sociedad dividida en castas".⁶

2. La política indigenista incorporativa, que surge con la emergencia de los estados nacionales independientes. Estos "se vieron en la necesidad de procurar la incorporación de los grupos étnicos llamados indios, que no participaban en la vida nacional porque no tenían noción ni sentido de nacionalidad". Tal política se desarrollará bajo el signo de las ideas liberales y pondrá en práctica un programa de incorporación sobre la base de la libre competencia, la ganancia y la propiedad privada. Las corporaciones (la eclesiástica y las que constituyen las comunidades indígenas) serán puestas en jaque a fin de

(6) Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", en *Obra Polémica*, SEPINAH, México, 1975, p. 25.

que se adapten a estos imperativos.⁷ Se impone a las comunidades indígenas la parcelación, obligándolas a titular las parcelas como propiedad privada. Estamos en la época de la Reforma implementada por Juárez en México, procedimiento similar de incorporación que proseguirá, aunque básicamente por otros mecanismos (colonización, compañías deslindadoras, etc.), durante la época porfirista. El resultado es conocido: el despojo de las comunidades indígenas, lo que contribuye a concentrar la tierra en mano de los hacendados. Las ideas que están normando tal política -advierte Aguirre Beltrán- siguen "el modelo de progreso de los estados europeos"; ese modelo hacia el cual deben avanzar los grupos indígenas es el de la sociedad nacional occidental, civilizada, capitalista. Se trataba de "convertir al indio en ciudadano de la nación emergente, concebida ésta como una nación occidental", y en tal virtud se rechazaban los valores de la cultura indígena: el pasaje a la sociedad moderna-occidental no debía realizarse mientras los indígenas conservaban sus rasgos autóctonos.⁸

3. La política de integración que se conformará después de la Revolución vendrá a "corregir" tales ideas etnocentristas y a introducir "un elemento de justicia social en la política indigenista", dice Aguirre Beltrán. Los elementos de la cultura indígena (lengua, creencias y costumbres, formas de vida, etc.) son aceptados como válidos, postulándose en adelante una "integración de los indios a la sociedad nacional, realizada respetando los valores de sus culturas y su dignidad de hombre". El acontecimiento que corona esta tendencia es el Congreso Interamericano Indigenista celebrado en Pátzcuaro en 1940. Allí se diseña una política indigenista que plantea "la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna".⁹ El proceso de asimilación propuesto ya no habla de compulsión ni de hacer tabla rasa de la cultura autóctona; ahora el procedimiento implica mayor cautela: se muestra respeto por las culturas indígenas y, al mismo tiempo, "las comunidades son incitadas a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integra-

(7) *Para la desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia*, C. F. Jan Bazant, *Los Bienes de la Iglesia en México (1856-1875)*, El Colegio de México, México, 1971. *Una visión de la Reforma en la región de El Bajío, se propone en Héctor Díaz-Polanco y Laurent Guye Montandon, "El Desarrollo del Capitalismo en El Bajío", en Nueva Antropología, Año II, Núm. 5, México, 1976.*

(8) Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", *Loc. cit.*, p. 26. *En realidad, la "incorporación" oculta un verdadero proceso de acumulación originaria; bajo este concepto se puede entender a qué leyes generales del desarrollo capitalista responde la disolución de las comunidades indígenas y de las comunidades socioeconómicas campesinas. Un panorama de este proceso de acumulación originaria en América Latina se encuentra en Agustín Cueva, El Desarrollo del Capitalismo en América Latina, Siglo XXI, México, 1977, Cap. 4.*

(9) Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado. . .", *Loc. cit.*, p. 27.

ción a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma".¹⁰

Si este esbozo de las tres políticas indigenistas que se desarrollan en México tiene alguna utilidad, se pone de manifiesto al permitirnos mostrar que, efectivamente, el tratamiento que se da a la cuestión indígena refleja los impulsos teóricos-filosóficos de la antropología europea o norteamericana que, a su vez, responden a fases distintas del desarrollo capitalista.

Dejando aquí de lado la política implementada en la época colonial, es claro que todo el tratamiento que se da en México a la cuestión indígena a partir de la época independiente está basado en un enfoque evolucionista más o menos explícito. Se postulaba la idea de progreso como central, y el "progreso" se expresaba en la sociedad occidental capitalista europea, modelo a partir del cual se conformaba el sistema mexicano. En cambio, los conjuntos socioeconómicos y políticos que conformaban los grupos indígenas no eran más que estadios atrasados, "primitivos". Por lo demás, las características y rasgos culturales autóctonos de estos grupos eran excrecencias de tales sistemas que, al mismo tiempo, bloqueaban el ascenso y el desarrollo. De ahí se derivaban dos consecuencias básicas: por una parte, había que destruir esos sistemas socioeconómicos y políticos (conformándolos de acuerdo con los principios que postulaba el liberalismo: propiedad privada, ciudadanía, etc.) y, por otra, era necesario que tal transformación se produjera acompañada de una disolución total de los rasgos culturales (lenguas, costumbres, etc.)

Explícitamente después del congreso de Pátzcuaro se instala en la política indigenista el relativismo cultural, asimilando los planteamientos básicos que se esbozaron anteriormente. Pero, como ya se dijo, este enfoque contiene una grave contradicción interna, en la medida que se hace imperativa la necesidad de transformar a los grupos indígenas, necesidad que, desde luego, no abandonan los indigenistas mexicanos. Desde el principio, el conflicto que se establece entre el postulado relativista del respeto irrestricto a las culturas y la necesidad de integrar a la sociedad nacional es percibido; paulatinamente, como se verá, lo que comienza como una dificultad se irá convirtiendo en contradicción abierta, hasta plantearse un rechazo del culturalismo norteamericano y un rompimiento de hecho con sus principales postulados. Esto es claro sobre todo en el desarrollo del pensamiento indigenista más acabado de esta fase: el de Aguirre Beltrán, del cual nos ocuparemos en las páginas que siguen.

En efecto, Aguirre Beltrán reconoce que en el congreso de Pátzcuaro se tomaron "muy en cuenta los postulados del relativismo cultural que exige respeto por las culturas bajo asedio", pero inmediatamente agrega que para

(10) *Ibid.*, p. 28

prever “que la acción no se esterilizara como consecuencia de tal formulación” fue necesario establecer “como principio adicional el de la justicia social que establece para los indios una carta de derechos y obligaciones sin barreras discriminatorias derivadas de diferencias raciales, sociales o culturales”.¹¹

Comienza pues a asomar el conflicto. Respetar, sin más ni más las culturas indígenas, lleva a esterilizar la acción. ¿Qué acción?: La acción crucial para los indigenistas, que consiste en integrar a los indígenas a la sociedad nacional. Entonces, el postulado que intentará hacer compatible al respeto con la necesidad de la integración, es el de “justicia social” que consiste en conceder a los indios una carta de derechos y obligaciones similar a la de todos los mexicanos.

Así, pues, el etnocentrismo que tanto se rechaza y reprocha, se reinstala subrepticamente. En la concepción relativista, lo que es reprochable de los etnocentristas (evolucionistas, particularmente) es su idea de que los demás sistemas socioculturales (no occidentales) no constituyen una esfera en la que pueda realizarse plenamente la personalidad de sus miembros y las funciones imprescindibles para la buena marcha del grupo social en su conjunto. Pero he aquí que, de nuevo, esos grupos indígenas sólo podrán ser plenamente felices en tanto se enmarquen en una “carta” occidental que les reconoce derechos y les marca deberes. De tal manera, toda acción integradora supone una concepción que imputa superioridad a la sociedad occidental, a la sociedad capitalista como estadio último, a la sociedad que integra. Pero esto, no obstante, no es más que una reformulación de la vieja tesis unilineal y mecánica del progreso y del viejo modelo de escalas de desarrollo evolutivo de las sociedades. Así las cosas, el entusiasmo por los postulados relativistas, se irán convirtiendo con el tiempo en franca hostilidad hacia los mismos.

Tal proceso se nota ya en un artículo relativamente reciente de Aguirre Beltrán ¹² cuando, después de poner de relieve “las posturas asimilistas” del evolucionismo, dice:

“El relativismo cultural por el contrario, pone en tela de juicio las ideas de progreso y evolución, dogmáticamente consideradas; sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a los problemas existenciales y para ellas se exige respeto y comprensión. . . Sin embargo, la tesis plural esteriliza la acción indigenista, ya que le resta los cimientos mismos en los que funda su intervención, como movimiento que se propone modificar

(11) *Ibid.*, p. 27.

(12) Gonzalo Aguirre Beltrán, “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, incluido en *Obra Polémica*, *Op. cit.*

una situación indeseable. En efecto, si las culturas indias no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino productos acabados de líneas evolutivas diferentes no hay para qué procurar su modernización puesto que son culturas modernas aunque distintas de la moderna occidental”.

De aquí se pasa a la crítica directa. En primer lugar, se reprocha a los relativistas que “pretenden conservar como objetos de museo, como cosa exótica, a los portadores de las culturas vernáculas”. En segundo lugar, se llega a advertir que “la tesis del relativismo cultural no es sino una variante moderna y sutil de la teoría del buen salvaje, del estado de naturaleza, que idealiza un pasado mítico que deifica una formación económica y social de carácter idílico que sólo ha existido en la imaginación de quienes lo postulan”.

Finalmente, el autor precisará los términos de la postura indigenista que asume: no se trata ni del asimilismo a ultranza (que propondría el evolucionismo) ni del respeto absoluto al mundo indígena (que se derivaría del culturalismo radical). En suma, el indigenismo no es ni culturalista ni asimilista, “pero es ambas cosas a la par”. En la medida en que las culturas indígenas son en realidad configuraciones complejas que derivan de la antigua situación colonial de explotación, no pueden ser respetadas en bloque; sin embargo, hay aspectos de tales culturas (como la lengua, por ejemplo) que son auténticamente indios y que, en consecuencia, merecen ser conservados.¹³ Se trata, por tanto, de un relativismo y un asimilacionismo condicionales: no todo puede o debe ser respetado, ni tampoco todo requiere de una asimilación por parte de la sociedad nacional. Parece, no obstante, que en función de este indigenismo temperado, es poco lo que los indios conservarán de su propio mundo. En última instancia, sólo la integración total a la sociedad nacional parece garantizar el rompimiento de las relaciones “coloniales”, de explotación, y el respeto se reduce entonces a un ambiguo y místico reconocimiento de la “dignidad del indio”.

En el plano de qué debe conservarse y qué transformarse y asimilarse, se expresa también el grave dilema del indigenismo. Frecuentemente, Aguirre Beltrán se refiere al “compromiso entre las culturas particulares y la cultura general (nacional) que implica el proceso de formación nacional”; el compromiso consistiría en hacer factible que los grupos indígenas mantengan sus particularidades distintivas, al tiempo que aceptan los aspectos estratégicos que definen las formas de vida nacional. En tal virtud, la asimilación de los grupos indígenas (y cabe advertir aquí, que se postula también la asimilación del polo dominante regional del indígena: el ladino) “no requiere fatalmente la extinción de sus singularidades, pero sí supone, por parte de éstos, la aceptación de aquellos sistemas e instituciones nacionales que les articulen a la sociedad global”¹⁴. Obviamente, el autor se refiere a una arti-

(13) *Ibidem*, p. 226-227. *Subrayados nuestros*.

(14) Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y Práctica de la Educación Indígena*, SepSetentas, México, 1973, p. 251.

culación diferente a la sociedad nacional, puesto que acepta que la situación actual es de relación con el sistema global, aunque indeseable.

No obstante, los anteriores planteamientos alrededor del "compromiso" entre los dos sistemas contradicen un enfoque funcionalista del sistema social, que Aguirre Beltrán también parece suscribir. En efecto, la teoría funcionalista concibe a las sociedades como sistemas de partes interrelacionadas; esos elementos que conforman el todo (y esa es la base de la concepción "holista" del funcionalismo) no tienen sentido aislados del contexto global en el que cobran significación y realizan, precisamente, su función social específica. De ahí se deriva que las modificaciones que se realizan en algunas de las partes integrantes del sistema social, tienen repercusiones en las demás partes del mismo. Por lo tanto, el pretendido compromiso que intenta producir sólo modificaciones que determinen una aceptación por parte de los indios de los aspectos estratégicos de la vida nacional (vale decir, aspectos estratégicos del sistema capitalista), sin destruir las singularidades (culturales o estructurales) de esos grupos autóctonos, se reduce a una simple declaración de principios o a una buena intención, irrealizable en la práctica, aún en términos de un enfoque funcionalista que se suscribe.

El mismo Aguirre Beltrán reconoce que "La cultura indígena, como toda cultura humana, es una configuración de partes interrelacionadas que mutuamente se apoyan y dan cohesión", y sobre esta base sostiene (basándose sintomáticamente en Malinowski) que los ritos y creencias (elementos culturales) "son consecuencia y no causa de formas de vida"; por lo tanto, para transformar estos elementos culturales sin producir "desajustes infortunados" es preciso "transformar radicalmente la estructura social que los sustenta" ¹⁵. Asimismo provocar transformaciones estructurales, sin determinar adecuadas modificaciones culturales, provocaría los mismos desajustes. Pero, además, en todo caso cualquiera que sea la esfera de la transformación, en tanto el sistema es un todo complejo e interrelacionado, a la corta o a la larga los cambios determinan modificaciones, muchas veces inesperadas, en los demás niveles del sistema de que se trate.

Por lo demás, han sido precisamente los antropólogos los que han mostrado con sus estudios que una transformación en la estructura económica

(15) *Ibidem*, p. 28-29. *Las raíces funcionalistas o, más estrictamente, estructural-funcionalista, en el pensamiento de Aguirre Beltrán, se pueden observar también en los textos que dedica a entender las bases de la desigualdad y la estratificación sociales. En este caso, el enfoque que utiliza es claramente el elaborado por autores como Kingsley Davis, quien como se sabe es uno de los teóricos más ortodoxos de la concepción estructural-funcional de la estratificación. Cf., Gonzalo Aguirre Beltrán, Regiones de Refugio, El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973, p. 155. Una visión de las bases funcionalistas de la desigualdad y la estratificación, se encuentra en Kingsley Davis y Wilbert E. Moore, "Algunos fundamentos de la estratificación", en Claudio Stern (Comp.), La Desigualdad Social, Tomo I, SepSetentas, México, 1974.*

puede provocar fuertes modificaciones en el sistema de parentesco o en el sistema de relaciones sociales; que cambios en el proceso productivo inducidos por la expansión capitalista, determinan modificaciones en la dieta y también modifican el papel y el peso de la unidad familiar, lo que a su vez impacta y transforma numerosas costumbres y comportamientos, así como creencias, etcétera. En el mejor de los casos, pues el “compromiso” funciona exclusivamente en términos del ambiguo “respeto” por unas singularidades indígenas que, se sabe, están condenadas a desaparecer también finalmente.

Es innecesario, por lo demás, recurrir a las argumentaciones abstractas. Cuando se ha sostenido que el indigenismo mexicano ha fracasado en su política de asimilación, el propio Aguirre Beltrán ha saltado a la palestra para sostener que, al contrario, la acción indigenista, en su opinión, ha sido exitosa al lograr, por ejemplo, la cristianización y mexicanización del indio, con lo que de paso muestra cómo la integración implica no una conservación de las singularidades, sino por el contrario una destrucción de las mismas (v. gr., destrucción de las creencias nativas). Cuando, por otra parte, trata de probar “que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia —no la aniquilación cultural— de esos valores en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional”, lo que se desprende de sus argumentaciones es sencillamente que la “nacionalidad” ha intentado revestirse con valores tomados de la cultura indígena, pero no que los grupos indígenas conserven tales valores como elementos centrales de su sistema social.¹⁶

En gran medida, las dificultades y contradicciones del indigenismo están relacionadas con el carácter y finalidad de éste. Se trata de un enfoque y una práctica diseñados (pese a las frecuentes declaraciones de respeto al indio y sus singularidades culturales) sin tomar en cuenta, en realidad, los particulares intereses de los indígenas y pretendiendo buscar simplemente su base de legitimidad en la imposibilidad de que ese conjunto socioeconómico pueda proponer por sí mismo un proyecto propio.

Aguirre Beltrán ha sido explícito sobre este punto al declarar que “la política indigenista no es la que el indio formula en lo que concierne a su propia comunidad, sino la manera como el grupo nacional contempla el tratamiento que debe dar a los grupos llamados indígenas de acuerdo con los valores y los intereses nacionales (. . .) El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben designación de indígenas”. A continuación se sostiene que “El indio como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista (sic) que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad”.¹⁷

(16) Gonzalo Aguirre Beltrán, “Encuentro sobre Indigenismo en México”, en *Obra Polémica, Op. cit.*, p. 67 y siguientes.

(17) Gonzalo Aguirre Beltrán, “Un postulado de Política Indigenista”, en *Obra Polémica, Op. cit.*, p. 24-25.

Sin suscribir la caracterización que hace el autor de la sociedad indígena, este último planteamiento es, por lo menos en parte, aceptable, sólo si se entiende en el sentido de que los grupos indígenas no están en condiciones de articular un proyecto histórico viable de transformación global de la sociedad.¹⁸ Pero de ello no se deriva lógica y necesariamente que no deban tomarse en cuenta los intereses específicos de los grupos indígenas para el diseño de un proyecto global de transformación social que debe implicar la liberación de los indios de toda explotación y discriminación, ni tampoco que la política conveniente se exprese en un indigenismo cuya finalidad es desarrollar la “nacionalidad”, eufemismo que en este caso significa simplemente (y Aguirre no teme aceptarlo de manera abierta) desarrollo del capitalismo. Es decir, pueden concebirse otros proyectos alternativos, que asimismo involucren y consideren las limitaciones sociales e históricas de los grupos indígenas.

En realidad, la conclusión indigenista pone en evidencia el carácter histórico-normativo de la política propuesta, en tanto ella deriva directamente de la naturaleza de la estructura de clases. En ocasiones la expresión de ese carácter normativo (derivado de la hegemonía clasista) se crispa, indicando como futuro de las singularidades indígenas la “aniquilación”, a menos que éstas se adapten al patrón de desarrollo capitalista:

“Todo proceso de formación nacional —dice Aguirre Beltrán— implica necesariamente la asimilación de los grupos heterogéneos, por uno de ellos, que adquiere el carácter de nacionalidad dominante; se produce, consecuentemente, la pérdida de las particularidades culturales de los distintos grupos en favor de una cultura de índole general que hace posible la emergencia de un espíritu nacional. La absorción de la personalidad y los valores propios de cada grupo es un proceso permanente de inclusión, exclusión y conclusión en la estructuración de la cultura nacional, a costa siempre de la aniquilación de las culturas regionales, en aquellos aspectos que son incompatibles con la coexistencia”.¹⁹

En otro orden de cosas, un enfoque que, como el indigenismo, aparentemente se levantó sobre las ruinas de un evolucionismo trasnochado, lo revive internamente en su expresión más simple: el evolucionismo unilineal y rígido. En efecto, el indigenismo en la versión de Aguirre Beltrán supone que el destino inevitable de los grupos indígenas es atravesar necesariamente por la puerta “occidental” de la “cultura nacional” (entiéndase sociedad ca-

(18) *La misma conclusión que se extrae del estudio de los movimientos campesinos, C.F., Héctor Díaz-Polanco, “Análisis de los Movimientos Campesinos”, en Teoría Marxista de la Economía Campesina, Ed. Juan Pablos, México, 1977, tercera parte.*

(19) *Gonzalo Aguirre Beltrán, “Encuentro sobre Indigenismo en México”, Loc. cit., p. 74. Los subrayados son nuestros.*

pitalista).²⁰ El autor incluso quiere fundamentar esa argumentación en “el mismo Marx”, basándose en los comentarios que éste hizo en relación al proceso de la colonización británica de la India.²¹ Sin entrar aquí en la discusión de este texto de Marx, y aunque aceptáramos la interpretación de Aguirre Beltrán, habría que recordar que el pensador alemán ha insistido explícitamente en rechazar la pretensión de convertir sus análisis sobre el desarrollo del capitalismo en una teoría “filosófica-histórica” a cuyo mágico conjuro se explican todos los procesos. Marx propone, en cambio, que se estudien los “diferentes medios históricos” concretos, sin extrapolar arbitrariamente la experiencia de un medio histórico a otro.²²

III.- LA TEORIA DE LA INTEGRACION REGIONAL

Ahora bien, la base sobre la cual se edifica la política indigenista, en la versión de Aguirre Beltrán, se localiza en su mayor parte en la teoría de la integración regional y en la noción de “regiones de refugio” que este autor ha montado pacientemente. Examinaremos con brevedad esta interpretación.

El autor sostiene que México no surge como nación homogénea después de la independencia, puesto que se encuentra dividido en dos grupos

- (20) *“La absorción de la personalidad y los valores indios por la cultura nacional es un proceso inexorable que enriquece a esa cultura y hace posible la integración del indio en la sociedad moderna por caminos distintos a los meramente dominicales”.* Ibidem, p. 75. *Subrayados nuestros. Asimismo, el autor ha sostenido, como se verá más adelante, que sólo puede contemplarse la liberación plena del indígena en el marco de una sociedad socialista, después de que los indios sean integrados como trabajadores en el sistema capitalista. Los indígenas pasarán a formar parte del proletariado, pero esa condición les abre la posibilidad de luchar por su “liberación”.*
- (21) *“El mismo Marx, en sus célebres comentarios sobre la colonización de la India, justificó (sic) la conducta del imperio inglés cuando éste incorporó a un país atrasado en la corriente maestra de la economía capitalista”.* Ibidem, P. 73-74.
- (22) *Refiriéndose, por ejemplo, a una interpretación similar, Marx dice en una carta a la revista Hojas Patrióticas: “A todo trance, (se) quiere convertir mi esbozo sobre los orígenes del capitalismo en Europa Occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren”. Después de comparar dos casos aparentemente similares que, sin embargo, siguen un proceso de desarrollo diferente, agrega: “He aquí, pues dos clases de acontecimientos que, aún presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría supra-histórica”. “Cartas sobre el tomo I de El Capital”, en El Capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 710.712.*

opuestos social y culturalmente: el sector indígena y el ladino, siendo el primero mayoritario. Así, dice Aguirre Beltrán, lo que encontramos es una sociedad "dual o plural" que tiene dificultades para integrarse debido a la presencia de las fuerzas en pugna. Sin embargo, aquellos países (como México) que conocieron movimientos de cambio social (reforma agraria, etc.) logran aminorar la dualidad de su estructura, reduciéndola a ciertos núcleos de población que se sitúan en áreas específicas. A estas áreas "duals" es lo que llama el teórico indigenista "regiones de refugio". Por lo tanto, la dualidad que ciertos autores (sobre todo los teóricos de la "modernización") extienden a toda la nación (sociedad moderna-sociedad tradicional), Aguirre Beltrán la reduce sólo a ciertas áreas o regiones ("regiones de refugio"), en donde aún se encuentran en pugna los indios y los ladinos. Ahora bien, ¿qué rasgos conforman esa "dualidad"? Hay que examinar, pues, cuáles son las características centrales que atribuye el autor a las "regiones de refugio":

1) Las regiones de refugio constituyen, ecológicamente, un territorio hostil con ambiente uniforme, que ha recibido el sello de la presencia humana y sus consecuencias. 2) En este territorio se encuentra una ciudad ladina que constituye el epicentro de dominación (residencia de los ladinos), al lado de una multiplicidad de comunidades satélites en la que se establecen los indígenas. 3) Desde el punto de vista económico, sin embargo, los indígenas no están separados ni son independientes: "indios y ladinos viven en simbiosis socioeconómica, sin que por esto pierdan unos y otros su propia identidad"; en efecto, la "estructura dual yuxtapone" a dos sistemas económicos: uno (el indígena) orientado hacia la "subsistencia" y el ladino hacia el lucro y la "acumulación de bienes de capital", pero sin que la economía indígena sea ya "una economía primitiva de subsistencia, ni la economía ladina una economía capitalista en desarrollo". 4) La estructura social también es "dual": Los ladinos ocupan la posición de grupo superior, respecto a los indígenas, y se constituyen en una "élite regional". Esta posición del ladino, es reforzada por las barreras de prejuicio y discriminación raciales y culturales; de esa manera, las relaciones entre ambos grupos conforman un "sistema de castas". 5) Por lo que respecta a la participación política, aunque toda la población de las regiones de refugio se sitúa bajo un sistema único, sólo los ladinos tienen "conciencia plena de lo que significa la nación" y, por tanto, sólo ellos participan en la actividad política "de ámbito nacional"; ésto le permite a los ladinos investirse "con el rango de grupo superior en la ecuación regional".

El autor sostiene que todas estas características que se encuentran en las regiones de refugio son el resultado "del ejercicio del proceso dominical". Este último se sostiene de dos mecanismos para reproducirse: a) el uso de la fuerza o la coerción física; b) la búsqueda del consenso, a través de la elaboración de "una ideología que da por sentada la superioridad innata del ladino sobre el indio y es generalmente aceptada por ambos".²³

(23) Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y Práctica de la Educación Indígena*, *Op. cit.*, p. 190-200. Una elaboración más detallada de la noción de "regiones de refugio" se halla en G. Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio, El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, *Op. cit.*

Pues bien, a partir de esta visión de la situación se extraerán una serie de consecuencias que permiten definir una práctica indigenista. En primer lugar, en tanto la problemática de la integración indeseada se detecta en el ámbito de ciertas regiones que el autor designó como “de refugio”, es en este espacio socioeconómico y político en donde hay que realizar la investigación y la acción. De esa manera, la acción que se realizaba en el espacio de la comunidad (“desarrollo de la comunidad”) resulta insuficiente; la unidad definida ahora y el espacio de acción es la región.²⁴ La ampliación de la esfera de la acción se explica si se recuerda que es la región en donde se expresa la “dualidad” y, sobre todo, en donde se ponen en funcionamiento los mecanismos de dominación de los ladinos sobre los indígenas (“proceso dominical”).

De cara a la “integración” de la región, en segundo lugar, es esencial romper con ese sistema de relaciones económicas, social y política. En consecuencia, el autor ha insistido en señalar que la integración vista de esta manera implica no solamente la incorporación del indio, sino también la del ladino, al sistema nacional. Admitiendo que el indio está incorporado a un sistema de relaciones “dominicales” en la región, lo que se quiere es que los indígenas pasen a un nuevo tipo de relaciones en donde estén ausentes los mecanismos atrasados de dominación y explotación.

En otras palabras, se trata de transformar - según Aguirre Beltrán - una estructura de “castas” por una de “clases”. Así, “en las regiones interculturales de refugio, estos programas (de desarrollo indigenista) están destinados a transformar una situación de castas - característica de las relaciones coloniales - en una situación de clases, propia de los países de estructura capitalista”.²⁵ O sea, lo que se quiere es proletarizar a los indígenas.

El esquema que hemos examinado puede parecernos muy coherente, en tanto se acepten los supuestos básicos de los cuales parte. Para empezar, habría que examinar la tesis de la “dualidad” que, según dice el mismo Aguirre Beltrán, es “quizás la característica más importante de las regiones de refugio”. Como se sabe, esta noción ha sido combatida y rechazada por innumerables científicos sociales en los últimos años, desde diversas perspectivas teóricas. Examinando los rasgos que el autor asigna a las “regiones de refugio” no se encuentran bases suficientes para imputarle características “duales”. Por una parte, el hecho de que en la región se encuentre una ciudad central, sede de los ladinos, al lado de un “archipiélago” de comunidades indígenas, no supone dualidad. En muchas zonas de México, de fuerte desarrollo capitalista, con ausencia de comunidades indígenas y, en su lugar, comunidades campesinas típicas, etc., se encuentra la misma situación: una pe-

(24) “La acción sobre la comunidad fue ampliada a la región”. *Teoría y práctica. . .*, *Op. cit.*, p. 41.

(25) “((De eso que llaman antropología mexicana))”, en *Obra Polémica*, *Op. cit.*, p. 105.

queña ciudad que es el centro nervioso de la zona, que domina política, económica y socialmente sobre numerosas comunidades circundantes.²⁶ En este caso, como en el señalado por Aguirre Beltrán, no es posible hablar de “dualidad”, puesto que se trata de una sola unidad orgánica (que a la vez se sitúa, también orgánicamente, en unidades cada vez mayores) y no se podría concebir uno de los “elementos” sin el otro.

Por otra parte, el autor acepta que, desde el punto de vista estrictamente económico, los indios no están separados de los ladinos, pues ambos viven en “simbiosis socioeconómica”. La advertencia posterior de dos sistemas económicos yuxtapuestos es una incoherencia. Una cosa es designar por sus rasgos sobresalientes (pretendiendo que puede hacerse, por el momento, abstracción de las necesarias interrelaciones) unas formas productivas, y otra deducir de tal artificio analítico una dualidad de sistemas. En tal caso, habría que considerar a la mayoría de las zonas del país como “duales” (y no sólo a las “regiones de refugio”), puesto que se encuentran presentes en ellas un sector productivo sobre bases capitalistas y otro cuya práctica económica responde a la forma mercantil - simple o campesina; sin embargo, numerosos estudios recientes han podido mostrar cómo ambas formas concurren a la conformación de una unidad socioeconómica, que responde a las leyes de reproducción de una formación social específica.

Asimismo, la conformación de la estructura social en términos de un grupo “superior” (los ladinos) y un grupo “subordinado” (los indígenas) no permite, desde luego, deducir “dualidad”, pues esa estructuración es típica de toda sociedad basada en la explotación de un grupo sobre otro. Al parecer, el autor deduce más bien la “dualidad” de la observación de barreras sociales y culturales que se expresan en discriminación cultural y racial, conformando así un “sistema de castas”. No obstante, bien vistas las cosas esas barreras no son más que expresiones de una forma capitalista sumamente atrasada que impera sobre tales “regiones de refugio”. En efecto, aunque atrasada, la práctica económica de los ladinos es, en aspectos fundamentales, capitalista; las características que le asigna el mismo autor lo revelan: “La economía ladina está compuesta por una tecnología maquinista, un medio de intercambio monetario, un sistema de crédito e instituciones bancarias, empresas privadas y una estructura individualista a la manera occidental ...”²⁷

Es cierto que el sistema capitalista tiende a basar la explotación cada vez más en mecanismos puramente económicos; es decir, en la medida en que el capitalismo asume su forma desarrollada, la relación básica que se establece es la salarial, lo que supone que el trabajador es “libre” (libre de toda propiedad, excepto de su fuerza de trabajo) y se hace innecesario utilizar direc-

(26) Véase Héctor Díaz-Polanco y Laurent Guye, *La Burguesía Agraria en México. Un caso de El Bajío, Cuadernos del CES, El Colegio de México, México, 1977.*

(27) *Teoría y práctica. . . , Op. cit., p. 195.*

tamente - como método normal de la explotación - mecanismos extraeconómicos para apropiarse del excedente: uso de la fuerza, privación de la libertad personal, etc. Estos mecanismos extraeconómicos, como instrumentos básicos o exclusivos para apropiarse de la fuerza de trabajo no remunerada, son típicos de las sociedades precapitalistas.²⁸ Pero ello no significa, sin embargo, que el capitalismo, en sus fases más atrasadas, no utilicen jamás mecanismos extraeconómicos de apropiación del excedente. Aún en zonas relativamente desarrolladas en México, es posible encontrar formas atrasadas de apropiación del excedente, por parte de los burgueses agrarios en perjuicio de los campesinos.

Los indígenas de las denominadas regiones de refugio, por otra parte, ya no constituyen comunidades autárquicas o de subsistencia - como advierte al propio Aguirre Beltrán -; conforman unidades productivas vinculadas al mercado y que son sometidas a exacciones económicas sistemáticas: se trata, pues, de campesinos, aunque con características culturales y sociales específicas. Pero ni sus características socioculturales ni las discriminaciones a que son sometidos, justifican que los consideremos insertos en un sistema de "castas". En cambio las relaciones que se establecen entre indígenas y ladinos son de clases, sólo que ellas no se expresan completamente en relaciones salariales. Sin embargo, no se puede pretender que sólo las relaciones entre asalariados que venden su fuerza de trabajo y capitalistas, implican la conceptualización de relaciones de clases.

Por lo demás, habría que discernir adecuadamente la inserción de estos grupos indígenas en la formación social mexicana: en realidad se trata de grupos socioeconómicos con características específicas y particulares (especialmente por lo que refiere a sus rasgos culturales), pero subsumidos formalmente al capital. Fuera de esa subordinación de los indígenas al capital, no es posible entender la naturaleza de los grupos socioeconómicos que conforman ni, tampoco, el papel que juegan en el funcionamiento y la reproducción del sistema social en su conjunto.

En tal sentido, podría decirse que Aguirre Beltrán, cuando quiere transformar las relaciones de "castas" en relaciones de clases, desea establecer lo que ya es una realidad palpable. No obstante, eso sería simplificar las cosas. En realidad, lo que ocurre es que esta corriente de pensamiento indigenista reduce la noción de clase a la noción de proletario. Así, lo que se quiere es transformar relaciones atrasadas, por claras y desnudas relaciones que sitúen en el centro del nexo clasista al salario; es decir, desarrollar el capitalismo en el campo, vía la proletarización de los indígenas.

Hay que admitir que Aguirre Beltrán no ha intentado ocultar el objetivo preciso de su política indigenista. Más bien ha polemizado abiertamente para sostener el carácter positivo de esta transformación por el camino de la proletarización, argumentando que si bien los indios pasan a otro sis-

(28) Ver Carlos Marx, *El Capital*, III, *Op. cit.*, p. 732.

tema de explotación, ello los pone, al mismo tiempo, en condiciones de procurar su liberación definitiva: "El paso del indio a la clase proletaria es - dice Aguirre Beltrán -, ciertamente, en su principio, un simple traslado de la dependencia a un nuevo y más refinado sistema de explotación. Pero también sitúa al indio en la clase revolucionaria cuya emancipación crea una nueva sociedad, porque no puede emanciparse a sí misma sin emancipar a todas las demás".²⁹

Resulta evidente que aquí el autor se escuda en una tesis marxista, para justificar el proyecto capitalista de disolución de sociedades no capitalistas. En rigor, sin embargo, lo que propone Aguirre Beltrán es la aceptación inmediata del desarrollo del capitalismo (y la consecuente proletarización), a cambio de la esperanza de una sociedad "socialista". Implícita en esta proposición está una tesis inadmisibile: la tesis de la necesaria e inevitable proletarización previa de indígenas y campesinos, como supuesta condición sine qua non para acceder al socialismo. Una tal visión de la historia, sólo puede sostenerse sobre la base de un poco imaginativo esquema evolucionista, que supone que todas las sociedades deben atravesar completamente por las mismas fases de desarrollo. Tal punto de vista, en cambio, no puede sostenerse - como a veces ha pretendido Aguirre Beltrán - recurriendo al marxismo.

En otro orden de cosas, hay que destacar lo siguiente: el hecho de que el indigenismo elaborado por Aguirre Beltrán amplíe el espacio de análisis - de la comunidad a la región - no resuelve el fundamental problema teórico que se refiere a la unidad de análisis adecuada. En realidad, hay razones para considerar que, todavía, la región es una unidad analítica insuficiente, si bien quizás pueda permitir la observación de ciertos fenómenos que se ocultan totalmente en los estudios de comunidad. En efecto, la estructura que se observa a nivel regional, no puede ser comprendida a fondo si no se toma en cuenta que ella forma parte de una unidad mayor: la formación socioeconómica y política mexicana. Hay que entender que, a su vez, esa formación está determinada por el juego de interrelaciones que implica la fuerza expansiva del sistema capitalista a nivel mundial. Sólo inserta en esa totalidad se puede entender la naturaleza misma de la denominada "región de refugio", así como el papel que cumple.

Al parecer, la ausencia de un enfoque totalizador, es lo que puede explicar el hecho de que se suponga, bastante apriorísticamente, que conformaciones socioeconómicas como las que delinea el autor en las "regiones de refugio" constituyen un obstáculo inmediato para el funcionamiento y la expansión del sistema capitalista en las condiciones históricas específicas de México. Numerosos autores recientes tienden a colocarse en una línea interpretativa distinta: consideran que, al contrario, en la actual etapa de desarrollo del sistema, el capitalismo justamente no puede reproducirse y

(29) Gonzalo Aguirre Beltrán, "El indigenismo y la antropología comprometida", en *Obra Polémica, Op. cit.*, p. 211.

desarrollarse sin la presencia tanto de grupos indígenas como de sociedades campesinas en general. Así se rechaza una visión atomizada de la sociedad global, para contemplarla como una unidad, que supone articulación estrecha de formas socioeconómicas. Pero la vinculación íntima entre las formas socioeconómicas que conforman la formación social, no se visualiza como "indeseada", sino como una relación compleja que constituye uno de los resortes de la reproducción del sistema. De esa manera, se invierte la "mirada" teórica: la presencia de los grupos indígenas ya no se ve simplemente como un obstáculo para el desarrollo del capitalismo, sino como la condición de su reproducción y desarrollo. Por lo menos, el cambio implica mínimamente que ya no se den por supuestos, a priori, la "voluntad", la necesidad y la posibilidad del capitalismo de destruir las relaciones que derivan de la presencia de los indígenas; el punto de partida es, en cambio, que el capitalismo, en las actuales condiciones, requiere de la reproducción de las relaciones que el indigenismo considera "indeseables".

Ello no significa que el capitalismo durante su expansión, no disuelva ni proletarice a los indígenas y campesinos en general. Pero en tanto los campesinos (y hay que incluir a los indios dentro de esta denominación socioeconómica) son una creación del propio sistema capitalista, - en el sentido de que sus características básicas en cuanto productores se conforman o refuncionalizan con la aparición de la sociedad burguesa - no puede suponerse sin más ni más una destrucción de las formas "no capitalistas" en la misma medida en que se desarrolla el capitalismo. En realidad, el proceso es más complejo: el capitalismo destruye y reproduce, al mismo tiempo, a estas formas no capitalistas, aunque uno u otro "polo" (disolución - reproducción) pueda convertirse en dominante, dependiendo de las circunstancias concretas del mismo proceso. De todo esto se puede extraer la conclusión de que una fuente de dificultades y frustraciones para la corriente indigenista resulta de que propone un proyecto de integración que, al parecer, no es estrictamente congruente con los propios intereses del capitalismo ni éste está completamente en condiciones de poner en práctica. En este contexto, podría decirse entonces que los indigenistas, en tanto ideólogos burgueses, son quizás demasiado impacientes.

IV. LOS CRITICOS DE LA TEORIA INDIGENISTA

Aunque no es el propósito de este trabajo realizar un análisis exhaustivo en torno a los debates que en los últimos tiempos se han suscitado alrededor de la problemática indígena, conviene concluir con un breve examen del estado actual de la cuestión.³⁰

Dos grandes corrientes críticas se han enfrentado al indigenismo en

(30) *Un análisis más detallado de la polémica, es objeto de otro trabajo. Se ha intentado un examen provisional de las diversas posiciones fundamentales en Héctor Díaz-Polanco, "Indigenismo, populismo y marxismo", en Política y Sociedad, No. 5, Universidad de San Carlos, Guatemala, 1978.*

los últimos tiempos. En mérito a la brevedad, esas corrientes de pensamiento pueden ser enmarcadas en dos tradiciones teóricas: la populista y la marxista. Sin embargo, hay que advertir antes que nada que las posiciones que se incluyen en una u otra inclinación teórico - política no son homogéneas entre sí. En rigor, al interior de cada una de ellas es posible distinguir una serie de matices, especificidades y particularidades que, en ocasiones, pueden rayar en la contradicción. No obstante, cabría hablar de estos dos grandes troncos de pensamiento, poniendo el énfasis en ciertos planteamientos centrales que les sirven respectivamente de soporte.

La primera tendencia ha echado en cara sistemáticamente al indigenismo, lo que éste - a partir sobre todo del Congreso de Pátzcuaro - reprochó con frecuencia al asimilismo evolucionista: su etnocentrismo. Los representantes de esta corriente, que reciben diversas denominaciones ("neoindigenistas", "antropólogos críticos", etc.), reivindican el derecho de los indígenas a buscar sus propias soluciones, enfatizando el carácter positivo de los sistemas socioculturales a que pertenecen los indios. Al integracionismo indigenista, los "neoindigenistas" oponen una solución que se basa en la búsqueda de una "vía indígena" específica. Así, pues, puede decirse que una característica relevante de esta tendencia radica en su posición anti - integracionista.

El anti - integracionismo, a su vez, casi siempre se expresa en una actitud anticapitalista. Es por esto que algunas formas de populismo pueden ser consideradas como enmarcadas en las corrientes políticas progresistas. Sin embargo, lo más frecuente es que ese anticapitalismo se derive de una contrastación con las comunidades indígenas mistificadas e idealizadas, de la que a menudo se deduce la "superioridad" de estos sistemas no capitalistas, respecto al sistema capitalista. Así, primero las comunidades indígenas pueden ser imaginadas como "armónicas", "no alienadas", etc., y, por supuesto, al comparar después a la sociedad indígena idealizada con la brutal realidad de la sociedad capitalista, se concluye proponiendo una solución dentro del marco de las primeras.³¹ Es en este sentido que las diversas formas del populismo pueden derivar en proyectos conservadores y hasta regresivos.

(31) *Esta contrastación de la realidad del capitalismo, con la ficción del orden precapitalista fue criticada por Lenin: "Seducido por el deseo de detener y suspender la demolición de los pilares seculares por el capitalismo, el populista cae en una sorprendente torpeza histórica; olvida que detrás de este capitalismo nada hay fuera de una explotación idéntica, unida a infinitas formas de sojuzgamiento y de dependencia personal que agravan la situación del trabajador; nada hay fuera de la rutina y el estancamiento en la producción social y, por consiguiente, en todas las esferas de la vida social. Luchando desde su punto de vista romántico y pequeñobuegués contra el capitalismo, el populista arroja por la borda todo realismo histórico, al confrontar siempre la realidad del capitalismo con la ficción de orden precapitalista. . ."* V.I. Lenin, "¿A qué herencia renunciaremos?", en *Obras Escogidas, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, p. 96.*

Las más fuertes críticas que ha recibido la corriente populista, se concentran en esa visión de las comunidades indígenas y en la solución que se deriva de ella. En primer lugar, resulta evidente que la imagen de las sociedades indígenas como "armónicas", etc., no corresponde a la naturaleza actual de esos conjuntos socioeconómicos; los estudios antropológicos más recientes se han encargado de probar esto hasta la saciedad. Esas comunidades - impactadas por el sistema capitalista - expresan ya en su seno numerosas contradicciones y conflictos. Pero, por otro lado, en todo caso es poco plausible suponer que es posible articular una vía indígena propia y poner en práctica el proyecto que se derivaría de ella. Ello sólo sería posible en el supuesto de que las especificidades socioculturales de las comunidades indígenas puedan ser la base de una vía original, en el sentido de una solución al margen del destino general de los trabajadores. Es en parte debido a esta perspectiva que las posiciones populistas son frecuentemente tachadas de idealistas o románticas.

Los populistas coinciden en acusar al indigenismo de promover una integración que es acompañada de una destrucción sistemática de los sistemas socioculturales indígenas. Esa acusación sin duda está bien fundada en la experiencia de una práctica integracionista cuyos resultados no pueden ocultarse. El fenómeno destructivo, no obstante, no es la consecuencia de una política indigenista inadecuada o mal fundada, sino del hecho, más de fondo, de que el capitalismo es incapaz de promover y sostener sistemáticamente una sociedad pluricultural en el sentido más amplio de la palabra. La consecuencia lógica de esto último debería ser que la sociedad pluricultural o multiétnica - por la que claman los antropólogos populistas - sólo puede garantizarse sobre la base de una radicalmente nueva organización de la sociedad, que implica la destrucción del sistema capitalista. Sin embargo, el populismo se inclina más bien a volver la mirada hacia atrás, hacia el ya mencionado sistema indígena idealizado. Es decir, ante la observación del oscuro presente capitalista, no se propone una futura organización social nueva, en donde sea posible garantizar los valores y sistemas indios, sino un reforzamiento del pasado (o presente) idealizado y mítico.

Por supuesto, éste es un punto básico de discrepancia entre el marxismo y el populismo. En efecto, aunque ambos coinciden en su posición anticapitalista y, por consiguiente, rechazan la propuesta indigenista, discrepan en la solución alternativa. Ello se debe, sin duda, a los diferentes supuestos básicos de que parten ambas posiciones. La visión anticapitalista del marxismo no deriva de que considere al capitalismo como una "regresión" o como un sistema "inferior" a formas socioeconómicas anteriores o presentes (no capitalistas). Al contrario, el marxismo ha sido claro en sostener que el capitalismo es el sistema antagónico más desarrollado que conoce la historia. De ahí se derivan una serie de consecuencias fundamentales:

- 1) Cualquier solución debe tomar como punto de partida al capitalismo, pues sólo este sistema aporta las condiciones para su superación hacia formas de organización social superiores; las soluciones no consisten, pues,

en negar al capitalismo para volver la vista hacia sistemas menos desarrollados, sino en aprovechar las condiciones excepcionales creadas por el capitalismo para superarlo en una perspectiva progresiva.

2) El marxismo concibe a nuestras formaciones sociales como unidades complejas, las cuales prohíben buscar soluciones parciales que mantengan en pie las bases fundamentales del sistema capitalista; por consiguiente, el destino de los grupos indígenas está indisolublemente ligado al destino general de los trabajadores. Es por ello que el marxismo se opone a la idea de una "vía indígena" particular, que en la ocurrencia procuraría solución a los problemas específicos de los indios, al margen de una solución global para toda la sociedad.

3) A pesar de que el marxismo coincide en lo general con el populismo por lo que se refiere a la conveniencia de procurar la protección de los valores socioculturales propios de los grupos indígenas, considera que no es posible organizar a toda la sociedad a partir del modelo productivo que está en la base de estos complejos indígenas. La solución no se encuentra ni en procurar una "vía indígena" específica para los indios ni, tampoco, en organizar a toda la sociedad sobre la base de un modelo que tome como patrón el sistema socioeconómico que caracteriza a las sociedades indígenas, sino en realizar una transformación social que se le levante sobre nuevas condiciones de producción y que signifique no la sustitución de una forma de explotación por otra, sino la anulación de toda forma de explotación.

En los límites de este ensayo, no es posible extenderse en mayores detalles sobre esta polémica. Con lo dicho es suficiente para mostrar, por lo menos, el agudo carácter del debate, así como la actualidad de la cuestión. Para concluir sólo se debería resaltar el principal defecto de la discusión, a saber, su carácter demasiado general, que a veces permite escamotear o evadir las cuestiones concretas. A menudo es difícil entender qué significa la consigna de lo "pluricultural", especialmente cuando los populistas que la levantan están en condiciones de adoptar políticas prácticas: ocurre con frecuencia que, desde las posiciones de toma de decisiones, promuevan y apliquen "proyectos" que tienen efectos muy similares a los implementados por los indigenistas. Ello no impide, sin embargo, seguir insistiendo en la consigna que alude a la sociedad "multiétnica". Los marxistas, por su parte, se han enfrentado a grandes dificultades para dar un sentido práctico - concreto a los planteamientos generales, de tal manera que la lucha de los indígenas, atravesando el insoslayable corredor cultural, se pueda insertar eficaz y realmente en la lucha general de los trabajadores contra el capital. Estos comentarios no tienen otra intención que resaltar la necesidad de un afinamiento cada vez mayor de los planteamientos y las posiciones.