

Cynthia Hewitt de Alcántara

IMÁGENES DEL CAMPO

La interpretación antropológica
del México rural

301.35
H59921

EL COLEGIO DE MÉXICO

IMÁGENES DEL CAMPO:
La interpretación antropológica del México rural

Cynthia Hewitt de Alcántara

Imágenes del campo:
*La interpretación antropológica
del México rural*



El Colegio de México

Traducción del inglés de Félix Blanco

Revisión de Sergio Alcántara Ferrer

Primera edición en inglés, 1984

Primera edición en español, 1988

Título original:

Anthropological Perspectives on Rural Mexico

Publicado por Routledge, Kegan Paul, London

D. R. © El Colegio de México

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0386-0

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Para Sergio

ÍNDICE

Prefacio	11
Introducción	17

CAPÍTULO 1

PARTICULARISMO, MARXISMO Y FUNCIONALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA, 1920-1950

Manuel Gamio y la reinterpretación liberal del particularismo etnográfico: incorporación e indigenismo	27
Moisés Sáenz: un precursor del indigenismo anti-incorpora- cionista	32
Una defensa marxista del pluralismo cultural: Lombardo Toledano y Chávez Orozco	35
Redfield y el funcionalismo estructural: justificación teórica del estudio de las comunidades <i>folk</i>	39
Las teorías funcionalistas sobre los cambios en la cultura: la aculturación y el <i>continuum folk</i> -urbano	43
Redfield, Gamio y la antropología aplicada en México	50
Problemas de formalismo en la antropología funcionalista aplicada	52
La preocupación durante la guerra por los requisitos sico- lógicos de la unidad nacional: George Foster y la "ima- gen del bien limitado"	56
El reto de Oscar Lewis a Redfield: dimensiones sociales y sicológicas de conflicto en Tepoztlán	61
Síntomas de crisis en el paradigma funcionalista: el seminario del Fondo Viking	67

CAPÍTULO 2

DIÁLOGO ACERCA DEL CONFLICTO ÉTNICO: INDIGENISMO Y FUNCIONALISMO, 1950-1970

Centro y periferia entran en los vocabularios funcionalista e indigenista: Malinowski y De la Fuente en el mercado de Oaxaca	73
El análisis de Julio de la Fuente acerca del papel desempe-	

ñado por los estereotipos étnicos en la conservación de las pautas de dominación regional: la "indianidad" como invención de los mestizos	77
Proyectos piloto para el estudio de la integración regional ..	79
Las "regiones de refugio" de Aguirre Beltrán: relaciones entre la metrópoli y sus satélites en reductos aislados del pasado colonial	81
Problemas teóricos y prácticos en el paradigma indigenista de la posguerra	84
El programa de acción de los Centros Coordinadores Regionales: la vinculación más estrecha de las comunidades satélites con el mundo mestizo	87
Colaboración entre indigenistas y funcionalistas: el proyecto de Harvard para Chiapas	91
Frank Cancian y el impacto de la modernización en la jerarquía cívico-religiosa	95
Funcionalismo y relaciones interétnicas: la evolución del significado de "pluralismo"	99

CAPÍTULO 3

ECOLOGÍA CULTURAL, MARXISMO Y DESARROLLO DE UNA
TEORÍA DEL CAMPESINADO, 1950-1970

Los "niveles de integración sociocultural" de Julian Steward y el paradigma de la ecología cultural	110
Fusión de la ecología cultural con el marxismo: la "comunidad corporativa cerrada" de Eric Wolf	113
La sociedad <i>folk</i> se convierte en el "campesinado": raíces de un debate académico acerca del tipo de interacción entre el campesinado y la sociedad mayor	120
Investigación de los mecanismos de dominación: los conceptos de excedente y dominio en la obra de Wolf	123
Wolf, Palerm y el "modo de producción asiático"	127
Nuevas aportaciones al estudio del comportamiento económico de la familia campesina: ecología cultural y "modo de producción doméstico"	129
Enfoques opuestos sobre la organización social del campesinado: los conceptos de coalición de Wolf y contrato diádico de Foster	133
La ecología cultural, el marxismo y las fronteras de la investigación en los años cincuenta y sesenta	138

CAPÍTULO 4

LA ANTROPOLOGÍA Y EL PARADIGMA DE LA DEPENDENCIA
EN MÉXICO, 1960-1975

El surgimiento de un concepto de dependencia en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL)	147
Contribución sociológica al paradigma de la dependencia: el concepto de la "situación colonial"	150
González Casanova, Gunder Frank y el análisis del mecanismo de explotación en una cadena de relaciones entre las metrópolis y sus satélites	155
González Casanova y la cuantificación de la marginalidad rural	159
Debate teórico acerca del significado de la marginalidad ..	162
Indigenismo y teoría de la dependencia: semejanzas y diferencias entre "regiones de refugio" y "colonias internas" ..	165
Las bases del cuestionamiento dependentista al indigenismo: Stavenhagen y su noción de clase y casta en las relaciones interétnicas	167
El apoyo dependentista a la diversidad cultural: Bonfil y la descolonización de las relaciones étnicas	170
La antropología y la redistribución del conocimiento	174
Abandono y renovación del interés por la reforma agraria entre antropólogos y sociólogos rurales en México	176
El Centro de Investigaciones Agrarias y el estudio multidisciplinario de los problemas agrarios y agrícolas: diseño de una nueva estrategia	180
Visión macrosociológica y macroeconómica del agro mexicano en el periodo posrevolucionario: informe del Centro de Investigaciones Agrarias	184
Corrientes contradictorias dentro del paradigma dependentista	188

CAPÍTULO 5

EL ESTRUCTURALISMO HISTÓRICO Y EL DESTINO DEL
CAMPESINADO, 1970-1980

Roger Bartra y el estudio de los modos de producción pre-capitalista	193
La articulación de los modos de producción capitalista y no	

capitalista	197
Ineficiencia y explotación en el marco de la articulación de los modos de producción	201
Subordinación política del campesinado al interior de un modo de producción secundario	204
Aceptación y rechazo del concepto de los modos de producción articulados	205
Definición de campesinado como clase subordinada dentro del modo de producción capitalista: el argumento circulatorio	209
La renta diferencial y la utilidad del campesinado dentro de los sistemas capitalistas avanzados	213
Armando Bartra, Luisa Paré y la "explotación de la mano de obra campesina por el capital"	215
La acción de clase y el campesinado: la validez de la lucha por la tierra	219
Campesinistas y descampesinistas: el debate sobre el futuro del campesinado	221
Arturo Warman y la última contradicción entre Estado y campesinado	224
La consolidación de la ecología cultural y su contribución a una forma alternativa de campesinismo	227
Los ecologistas culturales y el "modo de producción campesino"	229
La diversificación de la estrategia adaptativa campesina: estudio de un caso de involución agrícola al oriente de Morelos	233
La asignación de roles urbanos temporales en el seno de las familias campesinas: Lourdes Arizpe, la "migración por relevos" y el cambiante papel de las mujeres	235
Distinción entre etnicidad y estructura de clases	239
Eclipse y renacimiento del concepto de cultura	242
Estructuralismo histórico y política oficial de los setenta ..	245

CAPÍTULO 6

Conclusiones	251
--------------------	-----

PREFACIO

De manera semejante a lo que ha sucedido con las escuelas de pensamiento antropológico de que se ocupa, la obra que aquí se presenta ha sufrido desde su concepción original en 1976 un cierto número de cambios, tanto en la definición de la materia objeto de estudio como en la elección de su metodología. Al principio se pretendía que fuera una discusión sobre los cambiantes niveles de vida y las formas de supervivencia en diferentes regiones del campo mexicano durante el periodo posrevolucionario. La materia prima con base en la cual se haría la evaluación del cambio era, ni más ni menos, el conjunto de la literatura antropológica y sociológica disponible, producida por los estudiosos de la vida rural a partir de la década de 1920. Esta conceptualización del tema era ambiciosa pero no parecía ser metodológicamente imposible: por sugerencia de Rodolfo Stavenhagen ya se había dedicado casi un año a la búsqueda exhaustiva de registros sobre libros, artículos o tesis relacionados con el México rural en las bibliotecas de México y Washington. La bibliografía preliminar así recopilada (y clasificada por regiones geográficas) abarcó casi mil títulos. Además, una somera lectura del material ya había permitido descubrir cierto número de casos en los que un mismo lugar, aldea o región, había sido estudiado y reestudiado por antropólogos durante periodos considerables de tiempo; y por consiguiente, gracias a ello, debería ser factible contar con datos empíricos relativamente confiables para sustentar un análisis de las condiciones locales, que variarían según la índole particular de su inserción dentro de un contexto regional, nacional o internacional más amplio.

En esta etapa inicial del trabajo, la comparación de información sobre niveles de vida y formas de supervivencia en regiones o comunidades específicas a lo largo del tiempo se hizo con la intención de proporcionar conocimientos más profundos y cualitativos para la planificación. Tal interés fue fomentado concretamente por la decisión del Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (United Nations Research Institute for Social Development) de intervenir sistemática e in-

terculturalmente en la elaboración de “indicadores de progreso a nivel local”, partiendo de manera simultánea, por un lado, de un reexamen y una revalidación de los instrumentos creados primordialmente para las sociedades industriales desarrolladas (lo que se ha dado en llamar “la búsqueda de indicadores sociales”), y por el otro, del trabajo de campo en los países del Tercer Mundo. Por ende, el uso original que se dio a los datos registrados y clasificados en fichas, derivados de estudios y reestudios de las regiones o localidades del campo mexicano en el periodo posrevolucionario, fue el de intentar una reconstrucción de la trayectoria del cambio en diez casos, poniendo de relieve no sólo las tendencias socioeconómicas generales sino también el impacto específico de esas tendencias en el bienestar.¹

La tarea se facilitó mucho por el hecho de que la mayor parte del material informativo relacionado con los diez casos había sido escrita por antropólogos que trabajaban dentro del marco general del funcionalismo. Robert Redfield, Oscar Lewis, George Foster, Ralph Beals, Alfonso Villa Rojas, Sol Tax, Fernando Cámara, Edward Spicer, Charles Erasmus, Raymond Wilkie, Manuel Ávila y otros compartían un conocimiento teórico bastante similar, lo que permitió que se homogeneizaran ciertas categorías básicas de observación y facilitó la comparación del contenido fáctico de cada libro sin la preocupación por diferencias en cuanto a percepción de la realidad. Esto no quiere decir, naturalmente, que no haya habido diferencias de acento: el debate que surgió entre Redfield y Lewis es tan conocido que seguramente no vale la pena comentarlo. Sin embargo, era probable que todos esos autores coincidieran en el planteamiento de algunos temas comunes a su investigación, y que de esa manera facilitarían la extracción ulterior de datos comparables entre sí, datos que a su vez podrían utilizarse para ponderar la trayectoria del cambio.

Pero la situación se modificó drásticamente al haberse consultado otro conjunto de literatura mucho más vasto, en el afán de llevar la discusión del cambio socioeconómico en el campo mexicano más allá de los límites de las diez comunidades o regiones originalmente consideradas en el trabajo del UNRISD. Pronto se hizo evidente que una gran parte de la labor de recabar infor-

¹ Véase Cynthia Hewitt de Alcántara, “The Process of Change in Rural Mexico: A Bibliographical Appraisal” en *Measurement and Analysis of Progress at the Local Level*, vol. 1, United Nations Research Institute for Social Development, Ginebra, 1979, pp. 1-54.

mación, que un investigador empírico esperaría que fuera útil para realizar un análisis comparativo sobre el desarrollo de ciertos fenómenos concretos en determinado periodo de tiempo, resultaba ser, de hecho, totalmente inadecuada para ese fin. El paso de los años entre una y otra observación antropológica o sociológica no sólo señalaba el ahondamiento de un proceso de cambio en el campo, sino también la evolución de la teoría; y ésta implicaba la profunda modificación de las mismas categorías analíticas por medio de las cuales entendían los observadores la realidad. A consecuencia de ello, algunos aspectos de la vida diaria a los que se les había dado mucha importancia al tratar un grupo o región en particular, tal vez ni siquiera fueran mencionados en otro estudio guiado por otro tipo de enfoque. Y entonces quedaba en el aire la duda básica de saber si el elemento observado en el primer caso había simplemente dejado de existir en el segundo, o si aquella desaparición era más bien el artificio de una diferente imaginación antropológica o sociológica.

Una respuesta a esta cuestión podría haber sido aseverar la cabal relatividad de toda observación en ciencias sociales y así descartar cualquier posibilidad de que la literatura existente sobre el medio rural mexicano pudiera aportar un comentario coherente sobre el curso seguido por el cambio en el periodo posrevolucionario. Otra respuesta sería suponer que la evolución de las teorías antropológicas orientadoras de la reflexión y el análisis científico reflejaba cambios reales habidos en el universo social del que formaba parte el campesinado y que, por consiguiente, no era irrelevante esa evolución teórica para el entendimiento de las cambiantes pautas de sustento de ese mismo campesinado. Es decir, podría ser necesario dilucidar la naturaleza de los estudios sobre los campesinos en México, antes de poder aspirar a contribuir sustancialmente a la historia contemporánea del campesinado. Dada la interacción evidente entre la visión de la vida rural a que habían llegado los científicos sociales y la consiguiente elaboración de la política destinada a las zonas rurales por parte de grupos no campesinos, el segundo aspecto parecía doblemente interesante; pues aun cuando las cambiantes teorías elaboradas por observadores profesionales no captaran plenamente las diversas circunstancias del campesinado mexicano, influían sin duda en condicionar la gama de alternativas entre las cuales la gente del campo debía escoger para poder responder a las presiones ejercidas por los intereses urbanos sobre su modo de vida.

Suponiendo, entonces, que cualquier esfuerzo colectivo por lle-

gar a entender la cambiante situación de diversos grupos rurales necesariamente tendría que incluir un análisis paralelo de la percepción no campesina sobre los aspectos críticos de la vida rural, se redefinió el objetivo del estudio. El trabajo no estaba orientado ya por el interés de hallar hechos que fueran comparables en sí, sino más bien por la esperanza de situar las observaciones de los estudiosos del campesinado en categorías que permitieran comprender la estructura epistemológica con que habían efectuado sus investigaciones. Al reordenar el análisis, no se renunció al objetivo original de "ver" (o identificar) formas efectivas de cambio en el campo mexicano, pero se reconoció que esta visión siempre estaría matizada por la percepción de los no campesinos, cuya formación y experiencia urbana en particular, en interacción con la situación a que se enfrentaban al penetrar en el México rural, determinaba el cuadro que presentarían después a los lectores de sus obras.

Esta redefinición de las prioridades en la investigación requería adentrarse en el campo de la sociología del conocimiento, campo que la autora de ninguna manera pretende dominar a fondo. Al mismo tiempo exigía reconocer que en algún momento sería necesario reconstruir las biografías de los principales antropólogos y sociólogos observadores de la sociedad rural mexicana, ya que nadie podría aspirar a conocer plenamente la cosmovisión de esos autores sin examinar con detenimiento las fuerzas sociales y psicológicas que configuraron su opción (o tal vez fuera más exacto decir su aplicación) paradigmática. Para proseguir con este esfuerzo mayor, cuyos requerimientos trascendían con mucho las posibilidades de una persona, fue empero inmediatamente necesario trazar una "historia de ideas" preliminar, a manera de guía mental con la cual atravesar el laberinto de observaciones escritas sobre el agro mexicano, permitiendo así la ubicación provisional de autores y obras claves dentro de las escuelas respectivas, y dando pie a una ilustración subsiguiente de los puntos teóricos en que esas escuelas diferían o convergían. Sin tal guía, cuyas líneas podrían corregirse y cuyos tonos podrían ser modificados mediante la discusión con otros investigadores al correr del tiempo, parecía virtualmente imposible que los científicos sociales adquirieran una conciencia más honda sobre sus propias formas de ver la vida campesina.

Por esta razón se presentan las páginas que siguen, con la esperanza de que formen parte del trabajo preparatorio para un

análisis sistemático de los estudios sobre los campesinos en México. Es preciso señalar la índole *parcial* de esta contribución: se le recuerda al lector que el trabajo se ha basado casi por completo en materiales ya publicados, a los que se complementó cuando fue posible con entrevistas o intercambio de comunicaciones escritas, y sin tener acceso a otras fuentes (correspondencia privada o documentación contenida en archivos públicos o particulares), que sin duda hubieran sido de gran valor para lograr una intelección más profunda de las fuerzas sociales y políticas que rodean la práctica de la antropología en diferentes momentos de la historia de México en lo que va del siglo xx. Y aun dentro del universo de la literatura antropológica editada, la selección de ciertos autores o trabajos con exclusión de otros ha requerido el ejercicio de una decisión arbitraria, a la vez que personal, inevitable.

Para hacer factible la discusión, tanto en términos de espacio como de coherencia disciplinaria, se la ha limitado al campo de la antropología social; no se ha hecho ningún intento sistemático de lidiar con paradigmas cambiantes en la historia, la sociología rural o la economía agrícola; aunque no cabe duda que tal intento es necesario y que, además, aportaría un contrapunto fascinante a los cambios ocurridos dentro del terreno de la antropología. Empero, a medida que los estudios campesinos se han ido volviendo más y más interdisciplinarios, han tendido a esfumarse todas las fronteras entre los principales campos de dominio académico. Este fenómeno se apreciará claramente en los capítulos finales de la obra. Se advierte en ellos cómo los paradigmas antropológicos prevalecientes no podrían entenderse sin hacer referencia a las aportaciones hechas por sociólogos y economistas al legado intelectual de la antropología.

Se reconoce con sincero agradecimiento el apoyo que brindaron varias personas e instituciones para la elaboración de este trabajo: Rodolfo Stavenhagen, quien promovió tanto el proyecto original para el UNRISD como el financiamiento subsiguiente por dieciocho meses (1977-1978) de la fundación Ford; Peter Cleaves, de esta institución, por su inagotable paciencia a pesar de haber sido repetidamente puesta a prueba; Raymond Buve, Benno Galjart y Adam Kuper, del Instituto de Estudios Culturales y Sociales de la Universidad de Leiden, quienes promovieron este trabajo a lo largo de su recorrido por el sistema universitario holandés, hasta llegar a su publicación final. El interés personal de Galjart por el desarrollo del libro fue decisivo, y la intervención de Kuper

fue importantísima al estimular la última revisión antes de ser publicado. De igual importancia en todo este empeño fue el constante apoyo de Robert Wasserstrom, cuyo notable conocimiento de la historia de la antropología en México fue aprovechado muchas veces. Otro tanto podría decirse de Robert Van Kemper, quien proporcionó desinteresadamente abundante información recabada en el curso de su propio trabajo acerca del legado social e intelectual de los antropólogos en México.

Una versión preliminar del manuscrito fue leída y comentada por Gonzalo Aguirre Beltrán, Lourdes Arizpe, Roger Bartra, Rodolfo Stavenhagen y Eric Wolf, cada uno de los cuales aportó generosamente ideas y críticas; sin embargo, a ninguno de ellos debe relacionarse con mi responsabilidad por la interpretación final aquí presentada.

Finalmente, este libro destaca como el resultado de un diálogo constante con un antropólogo mexicano, Sergio Alcántara Ferrer, cuya preocupación por el futuro del campesinado, así como su convicción de que el conocimiento antropológico debe desempeñar un papel importante para que este futuro sea mejor, se espera que hayan quedado reflejados en los capítulos que vienen a continuación.

INTRODUCCIÓN

Si la historia de las ciencias sociales puede concebirse, en general, como el esfuerzo continuo de los seres humanos por entenderse a sí mismos —su pasado, su presente, su futuro—, la historia específica de la antropología social y la sociología rural ha girado durante mucho tiempo en torno a la necesidad especial de entender a “los demás”, de recoger los elementos sobresalientes de diferenciación entre la organización sociocultural del mundo inmediato del propio científico y la de otros pueblos o grupos, y de tratar de describirlos o explicarlos. En el caso de la antropología este reto se planteó, particularmente, durante el proceso de la expansión colonial, que puso en contacto a los estudiosos del hombre, europeos y norteamericanos, con un nuevo y vasto campo de experiencia humana; en el caso de la sociología rural, durante un proceso concomitante de desarrollo capitalista interno que, en Europa y Estados Unidos, distinguía cada vez más los centros industriales urbanos de las zonas rurales que los rodeaban, creando así la posibilidad objetiva de interesarse en “lo rural”.

Los que estudiaban las sociedades primitivas, o las campesinas o rurales eran entonces, por definición, ajenos a ellas; se acercaban al objeto de su estudio imbuidos de la cultura de una sociedad no sólo urbana, sino metropolitana. Al mismo tiempo, eran el producto intelectual de experiencias educacionales particulares: individuos enculturados en contextos socioeconómicos específicos y en momentos históricos concretos. No podían esquivar por completo la presión ejercida sobre ellos por la dinámica social de su propio tiempo y lugar, que les inducía a orientar sus investigaciones de determinada manera. Y si lo hubieran logrado, el resultado de su trabajo probablemente no habría sido tomado en cuenta. Fue tarea de cada generación retomar los hilos del discurso acerca de la índole de lo rural o lo primitivo y proponer respuestas convincentes a las preguntas que se planteaban una y otra vez en el seno de su sociedad: “¿Quiénes son esas gentes que todavía organizan su vida de modos ajenos a nuestra experiencia inmediata?”, “¿cuál es su relación con nosotros?” Debería agregarse que no se trataba de preguntas enteramente desposeídas de

contenido político y por ello, las respuestas que se daban no dejaban de contribuir a la conformación de las relaciones futuras entre las sociedades urbanas y las rurales (o entre las metropolitanas y las coloniales), alterando de paso la realidad que futuros científicos de lo social habrían de estudiar algún día.

Al tratar de caracterizar la evolución del pensamiento antropológico y sociológico relacionado con el tema de la "otredad" rural, lo que se encuentra de inmediato es una serie de esquemas cambiantes elaborados por el continuo trazar y retrazar de fronteras intelectuales en torno a áreas de experiencia que, en momentos determinados y para ciertos grupos de científicos sociales en particular, parecían ofrecer el terreno más propicio para la búsqueda de fundamentos y elementos de diferenciación e interacción entre la sociedad rural y la urbana. Se han marcado límites a lo largo de cierto número de dimensiones: geográficas, culturales y temáticas. La observación puede limitarse, por ejemplo, a una sola comunidad o barrio, o extenderse hasta los confines del sistema del mundo capitalista; puede centrarse primordialmente en torno a gentes del campo que presentan una identidad étnica o una clase comunes; puede guiarse por una preocupación avasalladora por la ecología, la sicología, las relaciones de producción o la organización social. En definitiva, se trata de la combinación peculiar de decisiones adoptadas en todas las dimensiones que constituyen el terreno intelectual de cada investigación, limitando sus posibilidades a la vez que definiendo sus aportaciones a la búsqueda común de conocimiento de la sociedad rural.

Thomas Kuhn ha llamado a las guías o mapas mentales que los científicos aplican a la infinita complejidad del universo físico y humano sus "paradigmas" o "cosmovisiones".¹ En efecto, éstos constituyen un tipo de convicción metafísica que supone que algunos aspectos de la naturaleza, para los cuales el investigador delimita sus grados de atención y compromiso, son particularmente merecedores de estudio; y además, forman la base de tradiciones específicas de investigación en las cuales se elabora la teoría y se reglamenta la metodología para proporcionarle una sustentación aceptable a la práctica de una disciplina determinada. Cuando tal paradigma atrae la adhesión virtualmente unánime de los profesionales de un área académica en particular (y aquí toma Kuhn

¹ La primera y principal declaración de la posición de Kuhn se hallará en *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; y la segunda en *The Essential Tension*, publicada por la misma editorial en 1977.

sus ejemplos históricos en gran parte de las ciencias naturales), permite que se le dé una atención constante a formas muy específicas y precisas, útiles para “armar el rompecabezas” de una investigación (lo cual sucede dentro de límites paradigmáticos que aseguran su solución a su debido tiempo). Esta actividad es, entonces, característica de la ciencia, aceptada como un tipo ideal de indagación humana. Los científicos, individualmente o en grupos, toman a su cargo la solución de problemas particulares planteados por el paradigma, haciendo gala de ingenio y perseverancia durante el proceso, pero sin poner en evidencia ningún desafío fundamental a los supuestos básicos del paradigma en sí. Y este tipo de “ciencia normal” prosigue hasta que las anomalías o los absurdos que genera se repiten con frecuencia suficiente para obligar a tomar en consideración otros enfoques, lo que acaba por conducir a la aceptación de un paradigma alternativo.

Es evidente que la aceptación casi unánime de un solo paradigma durante un largo periodo de tiempo nunca ha llegado a caracterizar a la mayoría de las ciencias sociales; por esa razón, el propio Kuhn las ha calificado, algunas veces, de protociencias.² Sin embargo, tal como Margaret Masterman lo ha argumentado de manera convincente en una disquisición sumamente útil acerca del “significado de los paradigmas”, no hay razón para concluir que las disciplinas de “paradigmas múltiples” no estén procediendo científicamente. Mientras el trabajo se realice dentro de tradiciones específicas de investigación, trazando límites intelectuales en torno a campos particulares de experiencia, seleccionados para prestarles atención y reflexión exclusivas, “la ciencia de ‘paradigmas múltiples’ (debe ser considerada) ciencia plena”, según el propio criterio de Kuhn.³

Sin embargo, debería quedar igualmente claro que la persistencia de paradigmas competidores, dentro de los cuales cada grupo de partidarios ve el mundo de un modo fundamentalmente diferente, si bien quizás incorpora algunos de los valiosos elementos de todo desafío bien planteado, también crea tensiones. En primer lugar, al destinar recursos a la defensa de los perfiles más generales de un paradigma frente a las críticas hostiles, se distraen recursos que podrían utilizarse mejor para avanzar a

² Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, op. cit., pp. 15, 21 y 37.

³ Margaret Masterman, “The Nature of a Paradigm” en Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 74.

fondo hacia la comprobación de los límites intelectuales de un solo paradigma. Los términos en que los paradigmas compiten entre sí se complican además ante la incapacidad fundamental de quienes realizan investigaciones dentro de una determinada escuela de pensamiento, para comunicarse adecuadamente con colegas orientados por otra escuela distinta. No se trata aquí de un simple capricho ni de orgullo personal, sino de algo que es propio de la índole del conflicto paradigmático. Kuhn y otros filósofos e historiadores de la ciencia han señalado repetidas veces la importancia del “centro lingüístico” de la actividad científica: la necesidad ineludible de transmitir las experiencias acudiendo a palabras y conceptos que nunca pueden ser neutrales. Los científicos que laboran con paradigmas diferentes se ven afectados continuamente por las “interrupciones en (el sistema de) comunicaciones”, en el cual, todo entendimiento efectivo entre diversas formas de pensamiento sólo puede lograrse traduciendo conscientemente las ideas de una persona al lenguaje conceptual de la otra, definiendo y redefiniendo términos hasta lograr una “reagrupación de elementos (conceptuales) en conjuntos comparables entre sí”, que sea lo suficientemente precisa como para permitir el intercambio significativo de las ideas.⁴

En tales circunstancias sería ingenuo suponer que siempre se puede atribuir mayor o menor validez a un determinado paradigma en comparación con otros, o que pudiera considerarse que alguna escuela de investigación necesariamente “corresponda” más a la realidad que cualquier otra en algún momento dado. Cada paradigma puede atender a una parte de la realidad un tanto separada del todo, verla en términos peculiares y describirla con un lenguaje teórico particular. Como dice tan expresivamente Kuhn, la posición de los partidarios de diferentes tradiciones científicas no es diferente de la de dos sujetos implicados en un experimento de *gestalt*: ambos miran una determinada cantidad de puntos y líneas sobre un fondo uniforme, pero uno de ellos dibuja los signos en forma de conejo y el otro en forma de hombre. Sería absurdo deducir que el uno representa la realidad mejor que el otro en este caso.⁵

Sin embargo, lo que puede hacerse, y que en realidad parece

⁴ Thomas Kuhn, “Reflections on my Critics” en Lakatos y Musgrave: *op. cit.*, pp. 276-277. Paul Feyerabend presenta el caso extremo de falta de comparabilidad entre paradigmas por causas lingüísticas; véase su “Con-solations for the Specialist” en el mismo volumen de Lakatos y Musgrave, pp. 197-230.

explicar de manera más generalizada la declinación de algunas tradiciones de investigación y la aparición de otras, es juzgar cada paradigma en sus propios términos, no en comparación con otros paradigmas, sino de acuerdo con su propia consistencia interna y su utilidad. Sin duda es cierto que, como ya lo han explicado un buen número de historiadores de la ciencia, los partidarios de cualquier tradición de investigación harán esfuerzos extraordinarios para explicar y obviar cualquier anomalía o absurdo que se advierta dentro de sus propios límites paradigmáticos sin salirse de ellos; pero no es menos cierto que hay ciertos retos a la facultad de explicar o predecir que ningún paradigma se puede eludir si se desea que siga teniendo vigencia. Si una tradición científica da muestras repetidas de incapacidad para superar tales defectos, es preciso abandonarla.

Sobre todo en las ciencias sociales, la probabilidad de que un paradigma haya de enfrentarse, dentro de un tiempo relativamente corto, con retos que no podrá contestar, se incrementa enormemente por la naturaleza siempre cambiante del objeto de su estudio. Las tradiciones que rigen la labor de investigación en la química, la física o la astronomía podrían derrumbarse si tuvieran que explicar fenómenos que quedan fuera de las fronteras usuales de su trabajo; pero los elementos naturales con que tratan no suelen apartarse irrevocablemente de un estado normal. Los seres humanos, por otra parte, constituyen un material de investigación sumamente inestable. Así, mientras un filósofo de la ciencia que se interesa primordialmente en el estudio del mundo natural puede comentar que "hallar una nueva teoría para (explicar) hechos dados, es como hallar una nueva manera de representar una obra de teatro muy conocida",⁵ su contraparte en las ciencias sociales tendría que estar en desacuerdo: en este campo de investigación los hechos dados están cambiando constantemente y el texto de la obra no puede considerarse como fijado de antemano.

Al sopesar la adecuación de las diversas tradiciones de investigación de las ciencias sociales *en el tiempo*, uno se encuentra, por lo tanto, constantemente enfrentado a cuestiones en gran parte irrelevantes para el estudioso de las ciencias físicas: ¿adquirió importancia un paradigma determinado durante un periodo dado porque en realidad tenía que ver con aspectos significativos de las relaciones sociales contemporáneas, modificadas después a tal punto que el paradigma perdió su credibilidad? Dicho de otro

⁵ Feyerabend, *op. cit.*, p. 228.

modo: ¿hay un “momento histórico” para cada paradigma sociológico, determinado no sólo por el entorno sociocultural que configura la visión del investigador en el seno de su propia sociedad —como se vio antes—, sino también por la situación social objetiva a la que se enfrenta al llevar a cabo su trabajo de campo? La pregunta es de importancia en el caso de la separación social que se advierte entre el mundo del investigador y el de sus objetos de estudio, que surgió en el periodo temprano de investigación antropológica y sociológica de la otredad”.

En la respuesta a esta interrogante descansa el juicio que el futuro estudioso de la vida rural habrá de hacerse acerca de lo adecuado de los paradigmas elaborados anteriormente por los científicos sociales para reflejar la situación de los pueblos que fueron estudiados por ellos. ¿Son sus imágenes de la realidad, reflejos relativamente fieles de las fuerzas que modelan la esencia de la interacción humana en el momento y lugar en que se llevó a cabo la observación de esa realidad?, ¿o era la influencia de una visión del mundo plasmada de antemano, demasiado persistente para permitir que los científicos sociales pudieran “ver” con claridad lo que ocurría?, ¿han sido rechazados ahora los paradigmas olvidados por haber sido incapaces, por sí mismos, de proporcionar un marco adecuado para analizar los hechos sociales existentes, o porque los hechos sociales que se venían desarrollando eran los que desbordaban ese marco de análisis?

No es de sorprender que en las páginas siguientes se hallen pruebas para responder afirmativamente a las dos partes de esta última pregunta. Y en la medida en que esto así sea, resulta especialmente importante entender bien las áreas críticas de la vida rural que los paradigmas invalidados, en cada caso, no lograron explicar satisfactoriamente. Estas fallas dan indicios de vital importancia para reconstituir la trayectoria del cambio social en el campo. Al mismo tiempo, es preciso estar constantemente alerta ante la posibilidad de que las conclusiones de los investigadores que emplean diferentes paradigmas sean afectadas casual o intencionalmente, no sólo por las delimitaciones intelectuales de sus propias tradiciones de investigación y los límites temporales de un momento histórico; sino también por las características socioeconómicas y ecológicas particulares del medio geográfico específico en donde se efectúa la observación. En tanto que los recursos pecuniarios e intelectuales de las ciencias sociales no permitan realizar esfuerzos comparativos sistemáticos guiados por una sola tradición de investigación, para abordar la diferenciación *regio-*

nal en el campo y así obtener, por primera vez un conocimiento general de la gama de variaciones dentro de la cual puedan elaborarse opciones de subsistencia, siempre habrá la posibilidad real de que los paradigmas en competencia se apoyen, en parte, en la observación de situaciones cualitativamente diferentes, en regiones distintas, aun dentro de un mismo periodo histórico. Los puntos y líneas del experimento de *gestalt* al que se aludió anteriormente, no son entonces los mismos ni mucho menos y, además, hay razones adicionales para dudar de que pueda lograrse jamás una comparación —o comunicación— significativa entre los partidarios de diferentes paradigmas.

Estas observaciones preliminares quizá sean suficientes para indicar la clase de problemas que se encontrarán en la siguiente discusión en torno a la forma como se han establecido las fronteras (o los límites) paradigmáticas en los estudios antropológicos posrevolucionarios del campo mexicano. Para fines de análisis, se han agrupado estas formas de entender el México rural en siete grandes categorías que representan siete modos identificables de observar la vida rural, y de tratar de manejar el tópico fundamental de la diferenciación y la interacción entre el campo y la ciudad. De las siete, tres son claramente incompatibles entre sí: el *particularismo etnográfico* que no pretendía hallar formas generalizadas de cambio o interacción social, sino describir tan sólo los rasgos culturales; el *funcionalismo*, que insistía en analizar la interacción y el cambio sociales en términos de reciprocidad equilibrada, empleando para ello una analogía sobre la sociedad, vista como un organismo humano integrado, y rehuía la investigación histórica en favor de estudios sincrónicos realizados en gran parte a nivel local; y el *estructuralismo histórico*, que, al contrario del funcionalismo, en vez de darle importancia a los sucesos sincrónicos locales, daba un énfasis constante a los análisis macroestructurales por largos periodos de tiempo, y examinaba en forma más persistente el intercambio desigual mantenido mediante mecanismos de dominación y represión. Empero, dentro del estructuralismo histórico, se desarrollaron otras tres tradiciones de investigación a lo largo de lineamientos que también las ponían en frecuente conflicto: *la ecología cultural*, *el marxismo ortodoxo* y *el revisionista (circulacionista)*. Una cuarta corriente, el *dependentismo*, contribuyó originalmente en forma autónoma a incrementar el arsenal teórico del estructuralismo histórico y fue luego crecientemente absorbida *ad hoc* en la estructura del debate de las tres anteriores. El componente del dependentismo que puede ser iden-

tificado como eminentemente antropológico concordaba, en gran parte, con la ecología cultural, y en realidad llegó a distinguirse poco de esta última (salvo en el menor interés por los detalles de adaptación ecológica) al final del periodo en cuestión. Finalmente, el *indigenismo* representaba una posición peculiar, a medio camino entre el funcionalismo y el estructuralismo histórico, asediada por contradicciones internas, que finalmente se vio impelida por necesidades políticas hacia el funcionalismo.

Se ha hecho un esfuerzo para ubicar la discusión de diferentes escuelas de pensamiento a lo largo de un *continuum*, que va desde la mayor preocupación por el estudio etnográfico de la cultura local, en un extremo, hasta la mayor preocupación por el análisis del poder en el otro. Tal ha sido, de hecho, la tendencia general subyacente al tratamiento antropológico del campo mexicano, durante el periodo posrevolucionario; y conforme el lector vaya avanzando hacia los últimos capítulos, irá advirtiendo este cambio de acento. Sin embargo, el debate sobre estos temas nunca se ha llevado a cabo de manera tan claramente “compartimentalizada” como se deseara, sobre todo para fines de elaboración al estilo de una obra de texto. Precisamente, en los años inmediatos a la revolución había una gran variedad en la manera de explicar elementos fundamentales de la vida rural; los partidarios de un cierto punto de vista coexistían con los de otro, pese a darse una tendencia a la adhesión creciente, por parte de los nuevos miembros de la profesión, a marcos de referencia más recientes. Después de todo, el periodo de tiempo abarcado en este libro es tan sólo de seis decenios, tiempo más que suficiente para dar lugar al desarrollo de una extraordinaria abundancia de interpretaciones antropológicas, pero escasamente suficiente para permitir la desaparición mecánica de una escuela de pensamiento al momento en que otra inicia su trayectoria.

Los capítulos siguientes deberían leerse, relacionándolos unos con otros, y no considerarlos como comentarios solos, sobre paradigmas aislados o enteramente independientes situados en una secuencia rígida. Ello es aplicable sobre todo en los capítulos 2, 3 y 4, en los que se analizan escuelas que estaban elaborándose simultáneamente en los años cincuenta y sesenta. Uno de los objetivos principales de este ejercicio es ilustrar la naturaleza acumulativa y dialéctica de la elaboración de la teoría antropológica; y el hecho de que hayan de trazarse líneas y ponerse etiquetas para hacer posibles las comparaciones nunca debería entrañar una ausencia total de conexiones entre ellas.

CAPÍTULO 1

PARTICULARISMO, MARXISMO Y FUNCIONALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA, 1920-1950

Al iniciarse el siglo xx, al igual que en muchos periodos anteriores, la necesidad de entender la índole de la vida rural parecía ocupar un lugar importante en la agenda de los intelectuales mexicanos. La nación entera se hallaba entregada a un proceso de modernización extremadamente rápido y violento, promovido por la dictadura de Porfirio Díaz; y tanto los liberales, que veían en el atraso del campo un impedimento fundamental para el progreso, como los socialistas que impugnaban las depredaciones de los empresarios agrícolas capitalistas, estaban decididos a llegar al meollo de la "cuestión rural". ¿Cómo debería organizarse el agro para contribuir al desarrollo nacional? ¿Qué había en el estado de cosas actual que impedía un empleo más racional y equitativo de los recursos materiales y humanos de las zonas rurales?

Estas cuestiones implicaban, para todos los observadores del periodo, una importante preocupación por la cultura, concebida erróneamente en aquel tiempo en términos de raza. La característica más visible de buena parte de la población rural mexicana era tal vez la diferenciación étnica, fomentada y mantenida a través de varios siglos de dominación colonial por el artificio de un sistema de castas, justificado racialmente, en el que los "indios" estaban separados de los mestizos y de los criollos. El legado de prejuicios que dejó tal sistema no había podido ser desarraigado ni siquiera de entre los más ilustrados al cambiar el siglo. Por lo tanto, resultaba virtualmente inevitable que los intelectuales se preocuparan constantemente por la "indianidad" cuando discutían lo que empezaba a verse como los "grandes problemas nacionales" de México.¹

¹ La incapacidad del que quizá fuera el mayor pensador social de este

Esta preocupación adquirió una magnitud desbordante por el estallido de la Revolución mexicana en 1910, ya que en el corazón del conflicto estaba la agitación del agro. En muchas regiones la gente del campo se rebelaba contra las imposiciones de orden porfiriano y, durante un breve periodo, lograron experimentar sus propias formas de organización social creadas localmente. Sin embargo, la oportunidad que tuvieron los campesinos de determinar los parámetros del bienestar local fue de corta duración; en 1917 nuevamente estaban sometidos a la autoridad de un Estado nacional, ahora en manos de una frágil coalición de distintas tendencias políticas. Por eso, los intelectuales que habían debatido largamente los méritos de nuevas formas de organización de la comunidad rural fueron llamados a ocupar una posición desde la cual podían defender sus propuestas de política, empezando así un periodo de notables experimentos sociales. En ese tiempo no había un acuerdo generalizado en cuanto a los detalles de los programas tan imprescindibles de redistribución de tierras o de desarrollo rural, pero sí lo había, y de manera unánime, sobre la necesidad de integrar cuanto antes a la población "india" al conjunto de la sociedad nacional, tanto como instrumento para promover la justicia social como a manera de baluarte para la futura unidad nacional.

La recién creada disciplina de la antropología, evidentemente tenía algo que decir en torno a esta situación. Durante la formación gradual de un campo particular de interés antropológico dentro de las ciencias sociales, a fines del siglo XIX, los antropólogos habían empezado a contraponer el concepto de cultura al de raza y a impugnar el supuesto predominante de que algunos pueblos o razas eran intrínsecamente inferiores. Fue sobre todo por influencia de Franz Boas que, incluso se puso en tela de juicio la idea de que hubiera un proceso de evolución unilineal que iba de las formas más simples a las más avanzadas de elaboración cultural y en su lugar se suscitó una fuerte adhesión al relativismo. Cada cultura debería ser considerada en sus propios términos y sus principales características debían ser registradas y analizadas; pero no deberían hacerse juicios normativos acerca de su validez al comparárseles con otras culturas, porque Boas dudaba de que las ciencias sociales en su fase contemporánea de

periodo para liberarse de los estereotipos raciales al tratar de la situación en el campo, puede observarse en la obra de Andrés Molina Enríquez, aparecida en 1909: *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1978.

desarrollo, estuvieran capacitadas para llegar a conclusiones válidas en relación con el curso probable de evolución de la sociedad humana.

Este era el enfoque en el que se sustentaba el tipo de antropología que había sido introducida en México con la creación, en 1909, de la Escuela de Arqueología y Etnografía Americana dirigida por Boas. Su negación de la validez de los estereotipos raciales daría un contrapeso importante a los prejuicios reinantes entre los intelectuales, y su dedicación a la cuidadosa búsqueda y registro de las culturas humanas, por aisladas que estuvieran, habría de contribuir fundamentalmente a la exploración científica posrevolucionaria de las zonas rurales mexicanas. Sin embargo, el decidido relativismo de la teoría etnográfica boasiana poco podía avanzar frente a la marea creciente de fe liberal en el progreso, que sustentaban los herederos intelectuales de la Revolución, quienes estaban convencidos de haber luchado para barrer con el "atraso" del pasado; y consideraban que una parte importante de ese pasado se encontraba en las comunidades "indias". Por eso los conocimientos etnográficos obtenidos por los primeros antropólogos, aun cuando no se pretendía que fueran a servir específicamente para los fines de integración nacional, de todos modos estaban inextricablemente entrelazados con la ejecución de las tareas de desarrollo "aplicado". Una ciencia tan apegada a los intereses y preocupaciones de la vida cotidiana como la antropología no podía quedarse fuera de la corriente principal del debate sobre el futuro de los pueblos indígenas en la sociedad posrevolucionaria, a pesar de todas las pretensiones de desapego analítico.

Manuel Gamio y la reinterpretación liberal del particularismo etnográfico: incorporación e indigenismo

No puede haber mejor ejemplo de la peculiar mutación padecida por el particularismo boasiano ante el impacto de la fe liberal en el progreso, asociada con la revolución, que la obra de Manuel Gamio, con la cual se inició la práctica moderna de la antropología en México. En los últimos días del porfiriato, Gamio era discípulo de Franz Boas en la Universidad de Columbia, y por ello estaba plenamente preparado para estudiar la cultura de los pueblos "primitivos" en un marco de referencia estático y ahistórico. Los asentamientos humanos aislados y sin ningún contacto con la sociedad moderna circundante constituían el sitio de estudio más

favorecido por el paradigma de Boas, y toda la gama de actividades, no biológicamente determinadas, eran el objeto legítimo de la investigación antropológica. Los etnógrafos tenían que describir las complejidades de la vida tal y como ellos las veían, sin poner en tela de juicio su desarrollo pasado ni especular acerca de su posible curso en el futuro.

Esta prescripción teórica dejaba enteramente fuera de la disquisición la posibilidad de entender las pautas posibles de interacción entre grupos humanos "primitivos" y "no primitivos", así como la índole probable del cambio cultural; y en un ambiente rural devastado por siete años de contienda civil, esto constituía sin duda una omisión totalmente indefendible. Por eso cuando en 1917 Gamio fue designado para ocupar la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura, con el primer gobierno revolucionario, le añadió a su formación etnográfica la interpretación liberal prevaleciente del desarrollo humano integrando una síntesis teórica más afín al evolucionismo unilineal de las escuelas anteriores a Boas, que a la tradición de su propia generación universitaria de Columbia.

Brevemente expuesta, la teoría de Gamio se basaba en el supuesto de que la gloria de las culturas indígenas de México había quedado definitivamente relegada al pasado precolonial. Por otra parte, las diferencias contemporáneas de cultura entre las "pequeñas naciones" del país, como gustaba de llamarlas, eran simplemente piedras que obstaculizaban el camino hacia la unidad nacional. Representaban una degeneración de las costumbres existentes antes de la conquista, situación que si se dejaba continuar, sin promover la fusión de dichos grupos indígenas en la corriente principal y "progresista" de la cultura mestiza, se condenaría a una gran parte de los habitantes de México a niveles de vida cada vez más declinantes, hasta su extinción final. El objetivo principal del trabajo de campo etnográfico era entonces entender mejor las idiosincrasias culturales para apresurar su desaparición más que para preservarlas.²

Gamio se planteó como primera tarea, en la Dirección de Antropología, el estudio sistemático de los grupos indígenas que se pensaba eran representativos de diecisiete regiones en que se habría de dividir tentativamente al país. En este aspecto, fue el precursor de las tareas de delimitación de "áreas culturales" en

² Manuel Gamio, *Forjando patria (Pronacionalismo)*, México, Porrúa, 1910.

México, labor que otros antropólogos continuarían durante varios decenios. Se sabía entonces tan poco sobre la ubicación y las características de las diversas culturas indígenas que el departamento de Gamio sólo pudo delinear sus regiones con base en los límites de los estados: cada región contenía uno o varios estados, dentro de los cuales, se suponía que existían algunas semejanzas étnicas generales. Pero en realidad, durante los ocho años que funcionó la Dirección de Antropología, sólo fue posible llevar adelante un estudio extensivo en el área de una región: la de Teotihuacan en la Meseta Central vecina al Distrito Federal.

Se escogió Teotihuacan por razones que tenían que ver tanto con su pasado anterior a la conquista como con su miserable condición contemporánea. Había sido otrora el centro de un floreciente Estado indígena, entre cuyos restos materiales se hallaban construcciones agrupadas en torno a un complejo de pirámides monumentales; pero en 1917, su población se componía de labradores indígenas e hispanohablantes que sobrevivían en niveles de infrasubsistencia, del trabajo ocasional para siete grandes terratenientes, quienes dedicaban 90% de la tierra agrícola de la región a cultivos comerciales, que se consumían por entero en el Distrito Federal. El plan de Gamio consistía en utilizar simultáneamente las técnicas de la arqueología y la etnología, reconstruyendo las famosas ruinas de Teotihuacan al mismo tiempo que se investigaba la cultura de sus habitantes modernos y se iniciaban programas destinados a mejorar las condiciones de vida de las familias de los trabajadores empleados en el sitio arqueológico. Esta integración de arqueología, antropología y desarrollo de la comunidad habría de reaparecer una y otra vez en el diseño de proyectos llevados a cabo por otras instituciones en el campo mexicano, en las décadas que siguieron a la de los veinte. Se desplegaron los recursos académicos y prácticos de la antropología del modo más amplio posible constituyendo así una experiencia justamente famosa.³

Desafortunadamente, la calidad del estudio etnográfico y las contribuciones prácticas al mejoramiento del nivel de vida de las familias sin tierra fue minada por la forma en que Gamio y su equipo trazaron los límites intelectuales de su investigación. Capacitados para estudiar el "folklore" y atrapados en el impetuoso etnocentrismo de una revolución que prometía borrar todas

³ Véase Frederick Starr, "The Mexican Situation: Manuel Gamio's Program", en *American Journal of Sociology*, vol. 24, núm. 2, septiembre 1918.

las injusticias mediante la creación de un México “moderno”, tendían a culpar a las cosmovisiones “folklóricas” y a la exclusión del sistema socioeconómico nacional por el “atraso” de los pueblos indígenas. No era que no vieran el daño causado por el sistema de haciendas que dominaba el valle; de hecho, repetidas veces solicitaron la aplicación de la reforma agraria como parte de los esfuerzos que se hacían para el desarrollo de la comunidad; pero el paradigma que guiaba sus acciones no les permitía integrar, dentro de un mismo marco conceptual tanto el desarrollo de los grandes latifundios como la dirección del cambio socioeconómico a nivel nacional y la forma que iba asumiendo la cultura de la población rural.

El cuadro de la vida rural que se pinta en *La población del Valle de Teotihuacan*, publicado en 1922, es uniformemente negativo. La gente lleva ropas “antiestéticas y antihigiénicas”, viven en chozas “insalubres”, producen una alfarería “degenerada”, están mal alimentados y enfermizos; su falta de acceso a los recursos básicos para la subsistencia los había reducido evidentemente a los niveles más bajos de existencia. Sin embargo, para Gamio el punto crucial de su problema estaba en la cultura, en su “vida arcaica que transcurre en medio de artificios y supersticiones”, la cual debía modificarse mediante su futura “incorporación a la civilización contemporánea”.⁴ La “cultura folk”, que Redfield estaba definiendo en aquel momento como una forma de adaptación viable por parte de grupos humanos pequeños y relativamente autosuficientes (en un medio carente de haciendas como el de Tepoztlán, Morelos), fue percibida por Gamio como una forma “folklórica” y parcialmente desvirtuada, que de ninguna manera podía ser aplicable a Teotihuacan.

No era de extrañar que el programa de desarrollo de la comunidad que produjo la obra de Gamio, en Teotihuacan, estuviera fuertemente orientado hacia el cambio de la cultura local por medio de la educación. Se establecieron escuelas primarias para enseñar la historia de México y la del mundo, así como para reforzar el uso del idioma español; los curanderos locales hubieron de enfrentarse a la competencia del personal médico moderno, y el consumo de bebidas alcohólicas tradicionales fue combatido tenazmente. Al mismo tiempo se hacía un esfuerzo para ampliar la base productiva de una población virtualmente sin tierras, in-

⁴ Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacan*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1922, p. 52.

roduciendo la apicultura y la técnica de Talavera de la alfarería poblana. Guiado siempre por la premisa de que las mejores condiciones de vida dependían de la reorganización, dirigida por personas ilustradas ajenas a la comunidad, este programa podía producir pocos efectos reales en el bienestar de la población, mientras las mismas gentes de la localidad no estuvieran en condiciones de unirse para quebrantar el monopolio establecido por el sistema de la hacienda sobre los recursos productivos vitales. Sin embargo, el intento sirvió para adquirir experiencia a fin de iniciar un programa oficial de cambio cultural inducido que habría de ocupar un lugar prominente en la política del gobierno hacia las zonas indígenas en decenios subsiguientes.

El "indigenismo", como dio en llamársele a esta política, se basaba en la convicción de que los grupos indígenas de México eran culturalmente distintos del resto de la nación y que, por consiguiente, requerían de un estudio especial antes de que pudieran elaborarse y ponerse en práctica las formas particulares de abordar sus problemas de subsistencia. Era tema de intenso debate, dilucidar si el indigenismo habría de desembocar en la incorporación absoluta de estas culturas separadas a la cultura mestiza dominante, o más bien en la incorporación relativa, preservando algunos elementos de la cultura indígena considerados particularmente valiosos; y se advertía claramente que Gamio, a esas alturas de su desarrollo intelectual, se hallaba mucho más cercano a la alternativa extrema de la incorporación total. Empero, todos los indigenistas estaban unidos en su insistencia de que los programas generales de modernización rural no podían ser aplicados al campo indiscriminadamente sin adaptarlos antes a las condiciones reales y específicas de cada cultura indígena.

Este punto de vista fue puesto en tela de juicio por algunos grupos de intelectuales, tan interesados como los indigenistas en mejorar las condiciones de vida de los mexicanos en el campo, pero inclinados a pensar que tratar a los grupos indígenas por separado sólo reduciría aún más su ya bajo estatus en la sociedad nacional. Para hombres como José Vasconcelos, quien fue secretario de Educación en 1921, parecía indispensable proporcionar a todas las familias rurales del país ciertos elementos básicos de cultura nacional (o tal vez fuera mejor decir de cultura *occidental*); el hecho de que algunas de esas familias hablaran lenguas indígenas o tuvieran ciertas prácticas religiosas peculiares no resultaba ser tan importante para la aplicación del programa. Se consideraba que todos eran mexicanos y, más aún,

ciudadanos del mundo.⁵ Ante este tipo de bandera, el Departamento de Antropología, de Gamio, fue desmantelado en 1925, así como el Departamento de Cultura Indígena de la Secretaría de Educación. Durante el decenio siguiente se llevó a cabo un programa de gran alcance, de educación y modernización rural en regiones mestizas e indígenas por igual, pero no contó con el beneficio de la participación organizada de antropólogos en la formulación de la política respectiva.

Moisés Sáenz: un precursor del indigenismo anti-incorporacionista

Uno de los principales arquitectos del notable esfuerzo efectuado para utilizar la educación como instrumento para el desarrollo de la comunidad, en los años veinte y el principio de los treinta, fue Moisés Sáenz, graduado, al igual que Gamio, en la Universidad de Columbia. Sáenz no era antropólogo de formación; recibió un doctorado en filosofía por su labor en el campo de la educación. Sin embargo, su contacto con Boas y, en grado mucho más importante con John Dewey (quien ocupó una cátedra en la Universidad de Columbia a principios de siglo), influyó en él para que enfocara la cultura del mexicano rural de manera analítica. Después de escribir su tesis sobre la aplicación de los principios de la "escuela activa", de Dewey, a los problemas del bienestar en el campo mexicano, volvió a su tierra para hacerse cargo del puesto de director de Educación en el estado de Guanajuato, más o menos por el mismo tiempo en que Gamio promovía la creación de su Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura.⁶

En 1925, Sáenz había llegado a ser subsecretario de Educación Pública y tenía a su cargo precisamente el programa integrado de desarrollo de la comunidad rural que había marginado temporalmente el esfuerzo indigenista de Gamio. Las escuelas rurales de todas las comunidades se convertirían en laboratorios de experimentación del cambio socioeconómico, y los maestros rurales habrían de servir a los intereses de toda la población, en vez de

⁵ Véase la argumentación de Vasconcelos al respecto en *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, 1948.

⁶ Para datos biográficos sobre Sáenz véase Isidoro Castillo, "Prólogo", en Moisés Sáenz, *Carapan*, Morelia, Gobierno del estado de Michoacán, 1966.

limitar su contribución a la tradicional esfera de la instrucción formal. Los ayudaban en esta tarea las Misiones Culturales, con equipos móviles de especialistas en aspectos considerados útiles para el desarrollo de la comunidad: médicos, enfermeras, veterinarios, mejoradoras del hogar rural (o economistas domésticas), carpinteros, músicos y otros. El objetivo de este programa, llevado a cabo con un empeño tal que motivó a muchos observadores a considerarlo como el mejor resultado de la Revolución mexicana,⁷ era elevar los niveles de vida en el campo e incorporar a la población rural a la corriente general de la cultura y la sociedad nacionales. Se suponía, como lo había hecho Gamio, que el aislamiento material y sociocultural eran las razones del "atraso" en el campo y que la educación era el instrumento apropiado para solucionar los problemas más urgentes de la población rural; pero al principio no se consideró necesario clasificar a esta población en categorías culturales.

Sin embargo, las constantes visitas de Moisés Sáenz a las zonas rurales donde se estaban aplicando los programas de la Secretaría de Educación, así como las ideas que adquirió durante un largo viaje por las regiones predominantemente indígenas de América Central y del Sur, no tardaron en hacerle dudar de las supuestas bondades de un enfoque único hacia el desarrollo de la comunidad, y al final lo condujeron a poner en tela de juicio ciertos aspectos de la tendencia "incorporacionista" que subyacían en su obra (así como en las de Gamio y Vasconcelos). En el curso de unos cuantos años, a principios de la década de los treinta, Sáenz se convirtió en un indigenista que advertía ya las diferencias culturales que hacían necesario tomar en cuenta la situación especial de los grupos indígenas en las tareas de planeación y diseño de políticas de desarrollo rural. Y conforme avanzaba el decenio podía irse apreciando ya en su obra la inclinación hacia un nuevo tipo de indigenismo: aquel en el que se defendía la pluralidad cultural y se rechazaba la incorporación total como meta por alcanzar.

La experiencia inmediata que quizá contribuyó más a confirmar a Sáenz en su conversión al indigenismo fue su estadía durante seis semanas, en 1932, en la comunidad tarasca (purépecha) de Carapan. Fue allí con un equipo de ayudantes con el fin de enterarse por sí mismo acerca de los problemas de la edu-

⁷ Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution: Mexico after 1910*, Nueva York, Columbia University Press, 1933.

cación en un ambiente indígena; y lo que vio fue el rechazo total al cambio cultural inducido. En aquel tipo de aldea, la escuela rural era un fracaso. En su informe del proyecto (publicado en 1936), decía Sáenz: en cuanto al "problema indígena, le voy más a la carretera que a la escuela para resolverlo".⁸ Uno tras otro, los tarascos que habitaban el lugar informaban a los forasteros que les gustaba su comunidad como era y que no necesitaban ayuda de nadie.

Empero, los problemas de salud, analfabetismo y productividad agrícola le parecían a Sáenz bastante reales. Por ello preconizaba una fórmula de política que mejorara la vida material en un medio ambiente pluricultural. Todo esto le llevó a proponer la fundación de un Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, de alto nivel, que coordinaría los esfuerzos de todos los organismos oficiales que trabajaran en zonas indígenas y los adaptaría a las necesidades particulares de cada grupo. Sin embargo, para cuando se creó este departamento, Sáenz ya no estaba en posición de decidir el curso de los programas de desarrollo rural en México. Su conversión al indigenismo hacía difícil su permanencia en la Secretaría de Educación; por breve tiempo ingresó en el servicio diplomático mexicano y después, en 1940, fue nombrado primer director del Instituto Indigenista Interamericano.

En la colección de ensayos de Moisés Sáenz, escritos a finales de los años veinte y principios de los treinta, y publicados en 1939, se advierten ideas aisladas que después habrían de reaparecer continuamente reflejadas en la labor de los indigenistas que estaban más interesados en resolver los problemas de la economía y el bienestar material de las comunidades rurales que en los de sus raíces culturales. Estas ideas fragmentarias no se presentaban todavía dentro de un contexto explicativo coherente; eran tan sólo revisiones parciales del paradigma prevaleciente, en el que se le daba importancia primordial a los efectos negativos del "aislamiento" de los indios. De esta manera, Sáenz veía la explotación predominante en las comunidades indígenas y la denunciaba: "este mundo indígena es... de gentes miserables, aterrorizadas y explotadas".⁹ Pero no especificaba la naturaleza de la explotación ni la relacionaba claramente con la forma de incorporación que habían padecido durante siglos los grupos indígenas. Seguía vincu-

⁸ Moisés Sáenz, *Carapan. Bosquejo de una experiencia*, Lima, s/e, 1936, p. 305.

⁹ Moisés Sáenz, *México íntegro*, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1939, p. 219.

lando "aislamiento" y "explotación", de modo bastante incongruente: "...en todo el país vivían los indios en abandono criminal por parte de las clases dirigentes, sujetos a la más inicua explotación".¹⁰

Al mismo tiempo, Sáenz estaba más consciente que muchos de sus contemporáneos acerca de los aspectos positivos de la vida indígena. Sus ensayos contienen muchas referencias a los elementos de cultura que deberían ser respetados por la sociedad nacional, siendo el gobierno indígena uno de los más importantes: "...quizá fuera posible establecer una especie de gobierno indirecto mediante el cual el indio conservara efectivamente su propia organización articulándola con la del resto del país". Ello era parte de un interés más amplio "...no (para) incorporar al indio, sino (para) integrar a México [mediante la edificación de] ...una patria grande (de diversas culturas) y ligada por un sistema económico justo a la vez que eficaz".¹¹ Este tipo de preocupación recibiría considerable apoyo político durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, entre 1934 y 1940.

Una defensa marxista del pluralismo cultural: Lombardo Toledano y Chávez Orozco

La idea de que las raíces de los problemas de subsistencia en el campo mexicano radicaban en las injustas relaciones económicas y no en sistemas "atrasados" de creencias, y que las culturas locales, en la práctica, deberían ser respetadas y conservadas, constituía un elemento básico en la obra de Vicente Lombardo Toledano y Luis Chávez Orozco, quienes se apoyaban en el marxismo para analizar los elementos estructurales de la miseria en las comunidades indígenas, y exigir el tipo de reforma agraria que de hecho emprendió el gobierno de Cárdenas. Insistían en que la tierra, el crédito y la ayuda técnica eran condiciones indispensables para elevar el nivel de vida de la población rural. Al mismo tiempo atacaban las anteriores tendencias incorporacionistas de la política educativa mexicana y proclamaban el derecho de los grupos indígenas a conservar sus costumbres y lenguajes propios.

Debería advertirse que esta defensa de la autonomía local no era una actitud necesariamente derivada del marxismo. Otros mar-

¹⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹¹ *Ibid.*, pp. xi-xii, 228 y 232.

xistas mexicanos de esa época se empeñaban en creer que la autonomía de las comunidades rurales era un obstáculo al rápido avance hacia la dictadura del proletariado; y de hecho, es difícil sostener que su lógica fuera errada. El indigenismo de marxistas como Lombardo, se desprendía menos del pensamiento social del siglo XIX que del experimento leninista del siglo XX con la "auto-determinación nacional" de las minorías rusas. Y a fin de cuentas, incluso esa revisión del pensamiento marxista desempeñó un papel de menor importancia en el diseño de los programas de Lombardo Toledano para con los indígenas, que la realidad de la política y la sociedad mexicanas a las que este último se enfrentaba. Cuando en el curso de los años treinta resultó evidente que sólo una nación mexicana fuerte y unida podría hacer frente con éxito a las presiones internacionales desatadas por el apoyo de Cárdenas a la reforma agraria y la expropiación de la industria petrolera, Lombardo y otros que tenían estas mismas convicciones abandonaron la idea de que cada grupo étnico podría constituir una "nación" dentro de la sociedad nacional, y propugnaron en cambio el reconocimiento al "*maximum* de derechos políticos... en el marco del actual régimen del país".¹² Este objetivo implicaba, en términos operacionales, la redefinición de los límites estatales y municipales a fin de que cada grupo étnico coincidiera con una unidad político-administrativa, así como el respeto por parte de las autoridades nacionales a la elección autónoma de funcionarios regionales y locales.

Una vez reconocida la necesidad de reforzar la cohesión interna frente a las presiones exteriores, el autogobierno local en las zonas rurales no estaba separado ideológicamente, ni en la práctica, de la participación más amplia en los asuntos políticos nacionales. Lombardo Toledano fue la mayor parte de su vida adulta un líder obrero, y durante el periodo 1936 a 1948, desempeñó un papel decisivo, dentro de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), en moldear la política del gobierno nacional respecto de la clase trabajadora, tanto rural como urbana. Fue él, junto con sus partidarios, quien aportó al proletariado rural el tipo de organización que se sustentaba en la fuerza de los propios trabajadores y que, en los años treinta, se requería para llevar a cabo la reforma agraria en los grandes

¹² Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, "Introducción" en Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, México, SEP, Col. SEPSETENTAS, núm. 114, 1973, p. 25.

latifundios extranjeros de las zonas agrícolas más ricas del país. Y en los ejidos o comunidades agrarias de población mestiza formados tras la expropiación de aquellas grandes propiedades capitalistas, al que antes fuera proletariado se le dio una nueva forma de autogobierno comunitario a fin de incrementar la participación de la población en la toma de decisiones de la autoridad local y permitir, al mismo tiempo, su integración en una jerarquía de grupos de presión regionales y nacionales. En teoría, este principio no era fundamentalmente distinto para las comunidades indígenas.

Los recursos de que disponía el gobierno de Cárdenas para apoyar el tipo de políticas propuesto por Lombardo, Chávez Orozco y otros, para las minorías étnicas del México rural, eran ciertamente limitados. No obstante, en 1936 fue creado el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas propuesto por Sáenz, y Chávez Orozco fue designado su director. Los programas más amplios para lograr el desarrollo socioeconómico del campo en general, en los que se incluía la reforma agraria y la educación rural, eran encauzados por dicho departamento, cuando se destinaban a las zonas indígenas. Simultáneamente, el personal del departamento hizo un notable esfuerzo por informar y organizar a los miembros de diversos grupos étnicos convocándolos a congresos indígenas con la intención no sólo de incorporar nuevos grupos al proceso de la política nacional, sino también de reforzar la identidad étnica.

Para entrar en contacto con los indígenas era necesario hallar las formas de comunicarse con ellos. Inmediatamente después de la Revolución, el método había consistido, casi de manera exclusiva, en la promoción de la enseñanza del idioma español en las comunidades, con la esperanza de que este último acabara por remplazar los lenguajes indígenas en la vida cotidiana de la población. Pero con Chávez Orozco se produjo un cambio importante: el español no se impondría ya como idioma dominante en la vida cotidiana, sino como un segundo lenguaje que complementaría a las lenguas tradicionales de las comunidades indígenas sin entrar en conflicto con ellas. Esta posición se sustentaba en las corrientes de la teoría lingüística norteamericana que entonces se consideraban novedosas, según las cuales el mejor modo de alfabetizar era aprendiendo primero la lengua nativa, señalándose además que los intentos por imponer simultáneamente el aprendizaje de un nuevo idioma junto con el desarrollo de las habilidades para escribirlo y leerlo, estaban condenados al fra-

caso. De esta manera, al personal docente se le preparaba, hasta donde los escasos recursos económicos y de tiempo disponibles lo permitían, para guiar los primeros pasos de la educación elemental en las lenguas indígenas y enseñarles después el español a los alumnos de las diferentes etnias, una vez que se hubieran convencido por sí mismos de la necesidad de usarlo para fines concretos. Los servicios especializados del Instituto Lingüístico de Verano, formado con financiamiento de misioneros protestantes norteamericanos y dirigido por William Townsend, estaban destinados a tal objeto.¹³ Sin embargo, según un observador calificado de aquel periodo a nivel local, en la mayoría de las zonas rurales “el postulado de la incorporación del indio a la civilización y su corolario, la castellanización directa, nunca dejaron de formar parte de la mentalidad positiva del maestro primario”.¹⁴ La inercia en el campo de la educación así como en el de la tenencia de la tierra y las relaciones sociales agrarias no habría de ser superada con prontitud.

La labor de indigenistas como Lombardo y Chávez Orozco se sustentaba entonces, visiblemente, en la convicción de que el cambio socioeconómico tenía una importancia primordial para elevar los niveles de vida en el campo, que tal cambio sólo podría lograrse en grado digno de mención mediante la organización política de los grupos indígenas, y que el mantenimiento de la identidad étnica podría constituir un elemento positivo y no negativo en la organización de la población rural. Su posición constituía así una tercera y clara variante sobre el tema de la incorporación que en México se iba desarrollando poco a poco: mientras en un extremo, Gamio apoyaba la integración socioeconómica y cultural casi completa de los grupos indígenas en la vida nacional, y en el otro Sáenz preconizaba un aislamiento rural bastante pronunciado (“reforzamiento de la conciencia rural”, como él lo llamaba), Lombardo defendía el rápido desarrollo económico del campo (inclusive el fomento de la industria rural para despertar la conciencia proletaria), al mismo tiempo que luchaba en pro del pluralismo cultural. En el foro político de México de los años veinte y treinta, estas tres posiciones corresponden al liberalismo, el populismo y el socialismo.

¹³ El programa del Instituto, que después sería ásperamente criticado, está expuesto por William Townsend, en *They Found a Common Language*, Nueva York, Harper and Row, 1972.

¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, en Lombardo Toledano, *op. cit.*, p. 27.

Redfield y el funcionalismo estructural: justificación teórica del estudio de las comunidades folk

El indigenismo anti-incorporacionista del periodo de Cárdenas, relacionado con una labor práctica de desarrollo y no con la antropología académica, obtuvo el apoyo de un número creciente de antropólogos mexicanos y norteamericanos para su defensa del pluralismo cultural; a partir de 1920, estos últimos se consagraron con un esfuerzo no muy coordinado, para obtener un cuadro más claro de la índole y la extensión de las regiones indígenas de México. Esta tarea, propuesta primeramente por Gamio (y como tal, generalmente asociada con la tradición del particularismo etnográfico), surgió de una tendencia más amplia de las antropologías, europea y norteamericana, de principios del siglo xx, en las que se buscaba delimitar "zonas culturales" que constituirían el acervo científico de donde los estudiosos del hombre podrían obtener materiales empíricos. Continuó a través de los años veinte y treinta cuando especialistas como Wigberto Jiménez Moreno, Roberto Weitlaner, Juan Comas, Carlos Basauri, Lucio Mendieta y Núñez, Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Fabila, Alfonso Villa Rojas y Ralph Beals, recorrían el campo mexicano encontrando diferentes grupos lingüísticos y registrando, lo más que podían, acerca del modo de vida de cada uno de ellos en monografías con títulos como *Los indios de México*, *Los tepehuán*, *Los seris*, *Los cahita*. Al principio, estos grupos fueron considerados como "nativos" o "primitivos" y, por tanto, encajaban como sujetos idóneos para una ciencia antropológica que limitaba estrictamente su campo de estudio a grupos humanos que casi no habían sido contaminados por el contacto con el mundo moderno.

Pero al mismo tiempo, se hacía necesario encarar el hecho de que una gran parte del agro mexicano estaba habitada por personas en quienes se combinaba la herencia indígena con una larga historia de contacto con la cultura europea; primero en la época de la conquista española y después por las relaciones ininterrumpidas con la población mestiza mexicana. Estos pueblos seguían muchas veces hablando idiomas indígenas, pero su cultura contenía elementos europeos tan dispares como el arado y la religión católica. Era evidente que no se trataba de pueblos "primitivos", pero tampoco de pueblos "modernos". Se situaban en algún punto entre ambos polos, y tenían un estilo de vida que Gamio ya había

detectado en Teotihuacan en 1918 y que había calificado de "degenerado".

Le correspondió a Robert Redfield proporcionar un marco conceptual más científico para el estudio de estos casos: la cultura *folk*, planteada por primera vez en su obra *Tepoztlan: A Mexican Village*, publicada en 1930, y elaborada de una manera más completa en *Chan Kom*, escrita en colaboración con Alfonso Villa Rojas y publicada en 1934.

Para entender el significado de la obra de Redfield no sólo para las antropologías culturales, mexicana y norteamericana, tal y como se practicó en las décadas siguientes, sino también para la política indigenista de México, se debe tener presente que las ideas expuestas en *Topoztlan* y *Chan Kom* lograron varias cosas a la vez; por una parte, declararon el derecho de los antropólogos para estudiar las comunidades *folk* que, aun cuando no estuvieran enteramente aisladas de la sociedad moderna, se caracterizaban por tener un modo coherente de vida, claramente distinguible de la vida citadina; y, por otra, promovieron entre los antropólogos una nueva forma de entender la cultura misma.

La definición de cultura utilizada por todos los antropólogos que trabajaron en México durante varios decenios después de Gamio, fue básicamente la propuesta por Tylor en 1857: el conjunto global del comportamiento social aprendido, que diferenciaba al hombre de los animales y a un grupo de seres humanos de otro. Para documentar el contenido de una cultura cualquiera, se elaboró un catálogo de todos los modos distintivos en que los habitantes se conducían en sus vidas cotidianas: lo que comían, cómo se vestían, dónde vivían, cómo trabajaban, lo que decían y pensaban, cómo crecían, se casaban y morían. La relación de cada "rasgo" cultural con todos los demás no era muy clara, y tampoco había ninguna razón para que un elemento específico hubiera adoptado una forma y no otra.

Esta forma bastante asistemática de analizar la cultura empezó a ser impugnada en los años veinte por Kroeber, en Estados Unidos, y por Malinowski y Radcliffe-Brown en Inglaterra. Todos ellos estaban interesados en hallar "pautas y procesos", como intitulara Kroeber algunos capítulos de su famoso resumen de la disciplina antropológica, publicado en 1923.¹⁵ Y todos reflejaban la influencia de Emile Durkheim quien había insistido en decla-

¹⁵ *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, Nueva York, Harcourt Brace, 1963. Capítulos selectos de *Anthropology*, 1923.

rar que la sociedad no era simplemente una colección de hechos sociales, sino una entidad única integrada, compuesta de seres humanos, pero externa y por encima de ellos, que conformaba su comportamiento de manera que ellos sólo podían controlarlo en apariencia. Para antropólogos como Kroeber, Malinowski y Radcliffe-Brown, la sociedad "autónoma" de Durkheim se convertía en cultura autónoma; y para Radcliffe-Brown en particular, esa cultura se componía de partes que formaban un todo de funcionamiento uniforme y cuyo objetivo era mantener las relaciones existentes entre grupos humanos (la estructura social). Éste fue el comienzo del funcionalismo estructural, paradigma con el cual no tardó en asociarse Redfield.¹⁶

Si el funcionalismo estructural tenía la virtud de alentar el análisis de la interrelación entre todas las partes de una cultura, también tenía el defecto (desde el punto de vista de sus críticos posteriores) de promover un cuadro particularmente estático de la interacción social. Se hacía una analogía explícita entre las culturas y los organismos biológicos, claramente aislados del medio exterior y mantenidos por la armoniosa interacción de sus elementos internos. El todo y sus partes habían de estudiarse en sí mismos, en un momento determinado, en lugar de recurrir al tipo de análisis histórico que los miembros de esta escuela consideraban anticientífico, dada la parquedad de materiales escritos en las sociedades primitivas.

Tanto los vicios como las virtudes del funcionalismo estructural estaban presentes, hasta cierto punto, en la labor de Redfield. En su magistral disertación acerca de la cultura de Chan Kom, exponía lo que con seguridad habría de quedar como una de las argumentaciones más convincentes jamás hechas en defensa del éxito que una pequeña comunidad de campesinos, relativamente aislada y analfabeta, podía lograr en la satisfacción de las necesidades físicas, sociales y psicológicas de la vida cotidiana, sin caer en ninguna de las trampas de lo moderno, consideradas por los predicadores de la incorporación tan esenciales para el bienestar. Le ayudó a Redfield, en este empeño, el hecho de que Chan Kom era casualmente una comunidad bastante próspera, formada por refugiados que se habían salvado de los efectos más destructivos del sistema de las haciendas en Yucatán, y que —hasta hacía

¹⁶ Véase Howard Cline, "Mexican Community Studies", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 32, núm. 2, 1952, pp. 212-242, para una mención de la temprana influencia de Radcliffe-Brown en Redfield. Los dos asistieron juntos algún tiempo a la facultad en la Universidad de Chicago.

muy poco— causaban siempre una buena impresión en los múltiples visitantes, por su amabilidad y por estar bien organizados. El sesgo hacia la armonía inherente al paradigma de Redfield, quedaba así corroborado, en apariencia, por una situación social objetivamente armoniosa.¹⁷

El énfasis que ponían Redfield y sus discípulos en la “funcionalidad” de las culturas *folk*, le proporcionó un firme apoyo a aquella rama del indigenismo mexicano que intentaba defender el pluralismo cultural. Pero también tendía a propiciar cierta ceguera entre los estudiosos de la sociedad campesina que vendrían después, ante los verdaderos dilemas a que se enfrentaban las gentes del campo que no vivían en comunidades autosuficientes, con dotación adecuada de recursos naturales y bien gobernadas. El problema era a todas luces de delimitación de fronteras, tanto geográficas como temporales. Al fijar los límites de la investigación antropológica, en el nivel de la comunidad rural aislada y en torno al presente o a su pasado reciente, una parte muy amplia del área probable de conflicto, que pudiera haberse aclarado, investigando las relaciones de la comunidad con la sociedad mayor durante un largo periodo de tiempo, quedaba ignorada. Siguiendo el modelo funcionalista estructural, la labor de los antropólogos mexicanos y norteamericanos, posterior a Redfield, se fue reduciendo más y más a “estudios de comunidad” en los que se subrayaba a toda costa la funcionalidad de los elementos culturales locales.¹⁸

¹⁷ El mismo Redfield observaba que los conflictos serios dentro de Chan Kom tendían a resolverse por la emigración del grupo que fuera disidente y que, de esta manera, permitía, al resto de la sociedad local, ponerse de acuerdo en torno a los principios básicos que rigieran sus relaciones. Para un análisis relativamente reciente sobre el incremento de las situaciones de conflicto en Chan Kom, véase Victor Goldkind, “Class Conflict and Cacique in Chan Kom”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 22, núm. 4, 1966, pp. 325-344.

¹⁸ Guillermo Bonfil Batalla hace un comentario particularmente interesante acerca de esta tendencia en “El campo de investigación de la antropología social en México: un ensayo sobre sus nuevas perspectivas”, *Anales de Antropología*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. VII, 1970.

De hecho, solía definirse a la comunidad como el asentamiento principal de un pequeño municipio junto con las aldeas que lo rodeaban. El primero en defender que se tomara el municipio como unidad básica del análisis antropológico fue Sol Tax (colaborador de Redfield) en su artículo “The Municipio of the Midwestern Highlands of Guatemala”, en *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pp. 423-433. Se repitió después en el artículo de Ralph Beals, Robert Redfield y Sol Tax: “Anthropological Research Pro-

Las teorías funcionalistas sobre los cambios en la cultura: la aculturación y el continuum folk-urbano

Aunque en realidad la mayoría de los estudios de comunidad, realizados en los decenios siguientes, resultaron ser esfuerzos aislados para entender la vida contemporánea en asentamientos humanos únicos, es evidente que Redfield en ningún momento consideró el estudio de una sola comunidad rural aislada como una actividad desprovista de interés para las teorías del cambio sociocultural. Al contrario, desde su primera visita a Tepoztlán tuvo gran empeño en entender cómo reaccionaban las culturas *folk* al contacto prolongado con otras, tecnológicamente más adelantadas, ya fueran éstas de la época colonial española o de la era moderna urbano-industrial. Su interés en el primer tipo de situación de contacto cultural, el que se produjo entre sociedades indias primitivas y colonizadores españoles en la conquista y la colonia, era desde luego, inherente a su definición de la sociedad *folk*. Al igual que cierto número de antropólogos de los años veinte y treinta, Redfield no trataba esta cuestión recurriendo a los archivos coloniales ni a otras formas de investigación histórica directa, sino destacando aquellos elementos de la cultura contemporánea de Tepoztlán que eran evidentemente de origen europeo y mostrando la manera como habían sido adaptados al estilo de vida local. A este proceso completo de adaptación lo llamó "aculturación".¹⁹ Originalmente, Redfield denominó "difusión" al proceso de contacto continuo entre cultura *folk* y cultura urbana, que

blems with Reference to the Contemporary Peoples of Mexico and Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 45, núm. 1, 1943, pp. 1-21, como sigue: "...en gran parte de [Guatemala y Chiapas] la unidad que resulta natural para llevar a cabo un estudio es una aldea con una zona rural interdependiente, cuya delimitación marca, a la vez, la unidad administrativa y las diferencias culturales. Para fines prácticos de investigación esto es aplicable a muchos grupos de México, aun cuando las diferencias culturales locales sean menos marcadas." (p. 12).

¹⁹ Robert Redfield, *Tepoztlan: A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. 13, (1ª ed., 1930). Elsie Clews Parsons llevó a cabo un ejercicio semejante, relacionado también con la "aculturación" española-india, en su obra *Mitla: Town of the Souls*, Chicago, University of Chicago Press, 1936. Además aparecen con relativa frecuencia artículos especializados sobre aspectos particulares de la cultura europea hallados en comunidades indígenas de México, en *Revista mexicana de geografía e historia*, *American Anthropologist* y otras revistas profesionales de los años treinta y cuarenta.

constituiría el marco de referencia de su imperecedera contribución a la teoría sociológica y antropológica.²⁰ Sin embargo, a los pocos años, él y algunos de sus colegas habían coincidido en la utilidad de emplear la palabra "aculturación" para designar todos "... aquellos fenómenos que se producen cuando grupos de individuos con culturas diferentes entran en contacto continuo y directo, y por consiguiente, generan cambios en las pautas culturales originales de uno u otro grupo o de ambos a la vez".²¹ La aculturación habría de distinguirse de la difusión precisamente por la naturaleza continua e inevitable del contacto que se da a menudo entre grupos con grados desiguales de poder, y por la posibilidad de que el contenido de cualesquiera de las dos culturas, o el de ambas, fuera modificado de manera fundamental en el curso de la interacción, constituyendo una síntesis enteramente nueva, más que conducir a una mera adopción pasiva del rasgo "difundido".

Es sorprendente que el estudio de la aculturación, que ahora parece un elemento sumamente obvio en el estudio de cualquier grupo humano, no fuera aceptado de inmediato como un tema de interés válido para la disciplina antropológica. Aunque las realidades de la situación colonial en África y la incorporación progresiva de grupos indígenas a la sociedad nacional en Estados Unidos fueron imponiendo la utilización del concepto. Tanto en el trabajo de campo de los ingleses como en el de los norteamericanos en los años treinta, una parte considerable de la profesión antropológica sólo lentamente fue convenciéndose de que en su campo podría incluirse también el estudio de cualquier grupo "que participe en la vida civilizada". Ralph Beals informaba que una moción, presentada en la reunión de 1936 de la Asociación Antropológica Norteamericana, *American Anthropological Association*, en la que se afirmaba que: "... los documentos

²⁰ Redfield, *Ibid.*, p. 218. "... Si lo que interesa no es describir, sino estudiar el cambio social tal y como se produce —en la antropología social en contraste con la etnología, según la terminología de Radcliffe-Brown— Tepoztlán ofrece entonces una oportunidad excelente de estudiar el cambio por medio del cual una comunidad *folk* se va asemejando lentamente a una ciudad. Este cambio es un caso de difusión que sucede en una situación fácilmente observable y de manera tan lenta, que no se logra una desorganización de la comunidad, y en circunstancias prácticas que liberan al estudioso de la responsabilidad de registrar los vestigios fragmentarios de una cultura que va desapareciendo."

²¹ Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits, "Memorandum on Acculturation", en *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, pp. 149-152.

del campo de la aculturación caen en la esfera de interés de la antropología y que, a juicio del editor, no deben ser discriminados del *American Anthropologist*", no fue aprobada, sino que se le dejó para una consideración ulterior.²² Esto se debía a que muchos de los participantes pensaban que tales estudios pertenecían exclusivamente al terreno de la sociología.

De hecho, los antecedentes de la orientación teórica de Redfield y de la escuela de antropólogos mexicanos y norteamericanos que pronto se formó en torno a su obra, podía remontarse claramente a los pensadores sociales del siglo XIX, que establecieron los cimientos clásicos tanto de la sociología como de la antropología, antes de que las ciencias sociales fueran divididas y separadas en disciplinas estrictamente delimitadas. Así como Maine se había interesado en la diferencia que se advierte entre sociedades sustentadas en el estatus y sociedades sustentadas en el contrato; Tönnies se interesaba en el proceso de cambio de la comunidad a la sociedad global, y Durkheim en la diferencia entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, Redfield, a su vez, abordaba la transición de las sociedades *folk* a las seculares. Todos esos tipos eran ideales y estaban destinados a fomentar el estudio científico del proceso de cambio social. Pero mientras las tipologías de los antecesores de Redfield se habían obtenido del estudio de la historia, las suyas eran resultado de una comparación cuidadosamente construida, de los asentamientos vecinos contemporáneos que habían sido expuestos en diversos grados a la influencia de la sociedad urbana.

El Proyecto Yucatán, que dio el marco para el ahora famoso estudio sincrónico de Redfield sobre el cambio sociocultural en el campo mexicano, se inició al final de los años veinte bajo los auspicios de la Fundación Carnegie. Al igual que la investigación de Gamio en Teotihuacan, la de la Fundación Carnegie desde el principio estaba diseñada para combinar arqueología, antropología social y antropología aplicada, e incluir la participación de médicos, botánicos, nutricionistas y otros científicos naturalistas que pudieran completar el limitado conocimiento que los antropólogos tenían del mundo físico. En las primeras fases del proyecto, Sylvanus Morley (entonces encargado del grupo) conoció a un joven maestro de escuela que trabajaba en la comunidad maya de Chan Kom, no lejos de las ruinas de Chichén

²² Ralph Beals, "Acculturation", en Sol Tax (ed.), *Anthropology Today; Selections*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 377.

Itzá, donde estaba el cuartel general de investigación. Aquel maestro era Alfonso Villa Rojas, destinado con el correr de los años a convertirse, por su propio y notable esfuerzo de autodidacta así como por su asociación con el equipo de Carnegie y su posterior educación en la Universidad de Chicago, en una de las principales figuras de la antropología mexicana. Fue la presencia de Villa Rojas en Chan Kom lo que indujo a Morley a proponerle a Redfield ese pueblo como sitio para su trabajo de campo, y fue también lo que hizo que éste aceptara la idea en 1930, fecha en que Villa Rojas llegó a ser formalmente su colaborador etnográfico.²³

En 1931, Redfield vivía esporádicamente en Chan Kom, donde se apoyaba en el conocimiento que Villa Rojas tenía del maya para complementar sus propias entrevistas con informantes hispanohablantes. Al ir aumentando su conocimiento de la región, trazó un programa de investigación que comprendía trabajos de campo en cuatro comunidades, que formaban un supuesto *continuum* que iba desde la población más aislada y primitiva (el asentamiento maya de Tusik), pasaba por el poblado menos aislado, pero todavía rural (el pueblo *folk* de Chan Kom) hasta la población de Dzitás y llegaba a la ciudad de Mérida. Cada uno de estos lugares sería objeto de un estudio aparte en el que se esclarecería la índole de la cultura local (concebida como un todo funcional) y el grado de contacto con la vida urbana. Los resultados de los cuatro estudios se compararían después, con el fin de sentar bases para la generalización acerca de la naturaleza del proceso aculturativo.

De la lectura de la obra temprana de Redfield se desprende que el esbozo general de sus conclusiones sobre la transición de la cultura *folk* a la urbana se había iniciado antes del proyecto Yucatán,²⁴ y que éste sirvió más para suministrar material ilustrativo que para generar nuevas hipótesis. No obstante, el producto académico final de la experiencia con Yucatán, su libro *The Folk Culture of Yucatan (La cultura folk de Yucatán)*, publicado en 1941, integró los pensamientos de Redfield en una síntesis vigorosa que permitió avanzar significativamente en la elaboración

²³ Estos datos se han tomado de Alfonso Villa Rojas, "Fieldwork in the Mayan Region of Mexico", en George Foster, Thayer Scudder, Elizabeth Colson y Robert V. Kemper (eds.), *Long-term Field Research in Social Anthropology*, Nueva York, Academic Press, 1979, pp. 46-47.

²⁴ Véase la introducción y la conclusión de Redfield, *Tepoztlan: A Mexican Village*, *op. cit.*

de una teoría general de la civilización en el decenio siguiente. En suma, Redfield sostenía que el elemento más importante por sí solo en el proceso de cambio que estaba ocurriendo en todo el campo mexicano (y por extensión en todas las regiones primitivas o campesinas) era la alteración de su aislamiento como consecuencia del creciente contacto con las urbes. En las pequeñas comunidades rurales, el comportamiento de la población había sido determinado desde hacía mucho tiempo por un acuerdo, virtualmente unánime, en torno a las normas principales de la conducta considerada correcta, normas que estaban estipuladas en la "tradicción" local y reforzadas por un sistema de sanciones muy estrictas y casi sagradas, contra las desviaciones de la conducta; pero dichas comunidades estaban cada vez más sujetas a los efectos desorganizadores del contacto con una "gran tradición", que ponía en tela de juicio a los valores locales. En consecuencia, se introdujeron formas alternativas de comportamiento: un hombre podía entonces olvidarse de sus obligaciones tradicionales para con la parentela y la comunidad, así como para con los santos patrones del pueblo. Y podía pensar en términos de su interés personal, incluso ejerciendo la propiedad privada sobre un fondo de recursos que antes había sido comunal. Podía negarse a participar en las celebraciones tradicionales y retener para sí una contribución que anteriormente hubiera tenido que hacer al bienestar general, distribuyendo bienes y complaciendo a dioses exigentes. Podía dejar de reconocer la jerarquía tradicional de la autoridad dentro del pueblo, basada otrora primordialmente en la edad y la calidad de los servicios prestados a la comunidad, pero que en un contexto urbano más reciente, se sustentaría con toda probabilidad en la riqueza, la educación y las ligas con agrupaciones políticas modernas. Podía ejercer una nueva ocupación o adherirse a una nueva iglesia.

Para Redfield, todos estos cambios, que siguen al creciente contacto con la cultura urbana, podrían resumirse en tres rubros generales: individualización, secularización y desorganización. El tercero era, con mucho, el más fundamental de los procesos, y de hecho comprendía a los otros dos porque se refería a la manera en que el significado atribuido a todos los elementos de una cultura se fragmentaba y se volvía inoperante como fuerza unificadora: en términos funcionalistas, la manera en que las partes de un todo dejaban de encajar armónicamente y empezaban a entrar en conflicto. La integración del cultivo del maíz con la religión *folk*, por ejemplo, podría quedar anulada en la medida

en que el maíz pasaba a ser un producto para la venta y no un elemento sagrado para el sustento. La autoridad del gobierno local ya no podría ser reforzada por un acuerdo amplio no escrito sobre las normas de rectitud de la conducta. Redfield creía factible que el todo cultural fuera "reorganizado" sobre nuevos lineamientos, dando lugar a una comunidad integrada de acuerdo con principios más en armonía con los requerimientos del contacto exterior. Pero tal vez fuera más probable aún que la comunidad, en el sentido de una interdependencia significativa entre vecinos, no pudiera mantenerse ni reconstruirse, y que al investigador le resultara necesario escribir una "historia natural de la desintegración de las pequeñas comunidades rurales en el curso del desarrollo de la civilización".²⁵

Para someter a prueba su teoría, plenamente desarrollada, del cambio de cultura, y añadir un elemento diacrónico a la comparación sincrónica anterior, Redfield volvió a Chan Kom en 1948, quince años después de haber realizado allí su estudio previo. Pese a algunos cambios materiales y a la tendencia "hacia un celo por el progreso y las reformas, en vez de la aceptación de los modos tradicionales", no había señales significativas de desorganización cultural. Redfield atribuía esta estabilidad subyacente al hecho de que las aspiraciones nuevas no habían minado todavía la unidad fundamental del ethos del pueblo, su cosmovisión. Los miembros de la comunidad aún estaban suficientemente de acuerdo en cuanto al sentido de la vida y de las instituciones locales como para poder preservar su patrón cultural global (holístico). Chan Kom no se había convertido todavía en el apéndice de un sistema sociocultural más grande.²⁶

En el corazón de la obra de Redfield sobre la aculturación, había un claro, avasallador interés por los elementos mentales más que por los materiales, del cambio de cultura; su interés primordial era entender lo que significaba la vida para los distintos miembros de las comunidades campesinas, los pueblos o las ciudades, y qué relación tenía ese significado personal con una "mentalidad colectiva" más amplia que, a su vez, configuraba la organización

²⁵ Robert Redfield, "The Little Community", en *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 110; escribió este ensayo en 1953.

²⁶ Véanse pp. 105-107 de "The Little Community", *op. cit.* y Robert Redfield, *Chan Kom: A Village that Chose Progress*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

de conjuntos culturales particulares.²⁷ Redfield transmitió este interés a algunos de sus discípulos y colegas antropólogos, quienes hicieron del análisis de la "cosmovisión" una parte importante de su labor de campo etnográfica.²⁸ También lo acogieron con interés los sociólogos de la escuela funcionalista estructural, quienes, siguiendo a Talcott Parsons, desde el final de los años cuarenta se dedicaron a categorizar los sistemas sociales de acuerdo con la manera como se integran en torno de ciertos valores. Así, en algunos aspectos, la labor de Redfield era precursora de los estudios sobre la "modernización", que tan empeñosamente trataron durante los sesenta el tema de cómo las aspiraciones y los valores cambian en la transición de lo "tradicional" a lo "moderno".

Algunos de los supuestos que subyacen al continuo *folk*-urbano, en particular, pronto habrían de ser impugnados por los colegas de Redfield de la escuela de antropología cultural funcionalista, así como por otros, vinculados más estrechamente con la ecología cultural y el marxismo. Los primeros, entre los que se incluían Oscar Lewis, George Foster y Ralph Beals, no aceptaban la implicación de que homogeneidad, integración y tradición sagrada fueran variables que dependieran del aislamiento respecto de la cultura urbana; por el contrario, señalaban que tales variables eran enteramente independientes de la dimensión rural-urbana. Había comunidades urbanas orientadas predominantemente por valores religiosos y comunidades rurales donde prevalecían los valores seculares. Y además las sociedades *folk* históricamente no habían estado aisladas en absoluto; vivían en simbiosis con la ciudad y su pasado puesto que su presente estaba colmado de conflictos originados por el constante ajuste interno a las exigencias del sistema económico y político más amplio, como lo era el de la nación. A estas críticas los antropólogos que menos habían padecido la influencia del funcionalismo estructural añadirían su desconfianza respecto del peculiar interés de Redfield por los elementos mentales o psicológicos de la cultura e insistirían en que se le concediera mayor importancia al papel desempeñado por los factores económicos y ambientales en la determi-

²⁷ En 1953, revisando su trabajo de Chan Kom, Redfield anotaba que su "tema central" era "la mentalidad colectiva de la comunidad". "The Little Community", *op. cit.*, p. 105.

²⁸ Un estudio de este tipo, particularmente penetrante y comisionado por Redfield en 1952, fue el de Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1961.

nación del curso que seguiría el cambio. Redfield respondía consistentemente acentuando el valor heurístico de sus tipos ideales, que no estaban hechos para describir comunidades reales, sino para proporcionar una norma con la cual juzgar el tipo de integración cultural, presente en cualquier grupo humano. Y tales tipos se basaban, en última instancia, en el *ethos* o la cosmovisión; porque si bien el entorno físico podía poner límites más allá de los cuales los hombres no debían aventurarse, no podía determinar el uso particular que esos mismos hombres le darían a los recursos de que disponían. Sólo una organización mental de la realidad podría explicar esto último.²⁰

Redfield, Gamio y la antropología aplicada en México

En los años treinta no se suscitaban todavía estos debates; eran tema del futuro. Por ese entonces, en México se estaba construyendo un sólido marco institucional para la práctica profesional de la antropología en torno a la metodología y la teoría suministradas por Redfield, Tax y sus colaboradores, por un lado, y Gamio y su grupo por el otro. En 1937, Alfonso Caso (arqueólogo ligado con la escuela chicaguense de Redfield) dirigía la fundación de la Sociedad Mexicana de Antropología. En 1939, uno de los ayudantes de Gamio en el proyecto de Teotihuacan, Lucio Mendieta y Núñez, asumió la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional y reorientó su labor hacia la sociología rural, iniciando la elaboración de cierto número de monografías de las regiones indígenas. Ese mismo año se creó un Departamento de Antropología dentro del Instituto Politécnico Nacional; al establecerse en 1942 el Instituto Nacional de Antropología e Historia, dicho Departamento fue incorporado al nuevo Instituto y transformado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Y en 1940, los delegados de algunos países latinoamericanos reunidos en Pátzcuaro con motivo del Primer Congreso Indigenista Latinoamericano fundaron el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en la ciudad de México. El

²⁰ Véase la introducción al libro de Oscar Lewis *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, Urbana, University of Illinois Press, 1951; George Foster, "What is Folk Culture?", en *American Anthropologist*, vol. 66, 1953, pp. 159-172; Ralph Beals, "Community Typologies in Latin America", en *Anthropological Linguistics*, vol. 3, núm. 1, 1961, pp. 8-15; y para la réplica de Redfield, véase "The Little Community", *op. cit.*

objetivo de este Instituto era, en gran medida, forjar vínculos entre todos aquellos que se interesaban en el "problema de los indios" a través del hemisferio, de modo que pudieran mantenerse programas para elevar el nivel de vida en las zonas indígenas y al mismo tiempo defender la pluralidad cultural. La importancia de la experiencia reciente de México en este campo se patentizó con la elección de Moisés Sáenz como primer director del Instituto; y después de su prematuro fallecimiento, a poco de ocupar el puesto, con el nombramiento de Manuel Gamio como sucesor.³⁰

La forma en que los particularistas etnográficos como Gamio solían entender la realidad rural facilitaba, en mayor medida que el funcionalismo estructural, su entrega a las tareas prácticas del indigenismo, aunque un buen número de antropólogos funcionalistas estuvieron presentes también, desde el principio, en las filas de los indigenistas. Para los funcionalistas estructurales aplicados que se identificaron con el indigenismo, la dificultad crucial estribaba en cómo cambiar algunos aspectos de las culturas indias al mismo tiempo que se preservaban otros: cómo elevar los niveles de vida sin acabar con la "indianidad". Para Gamio, en cambio, no había ningún problema teórico. La cultura de cualquier grupo dado podía descomponerse en "rasgos", algunos de los cuales podían considerarse útiles, bellos o de algún modo positivos y por ello merecedores de apoyo o preservación por medio de agencias de desarrollo, mientras que los rasgos considerados perjudiciales podrían ser erradicados. Para un tercer grupo de antropólogos como Redfield, Tax y Villa Rojas, esta manera de enfocar el cambio cultural era anatema. Una cultura era un todo complejo y un cambio en cualquiera de las partes de ese conjunto global entrañaba profundas alteraciones para todo el resto. ¿Qué posición podrían tomar entonces estos últimos respecto de la antropología aplicada?

La respuesta a esa interrogante se halla en las páginas de *América Indígena*, la revista del Instituto Indigenista Interamericano (III), por aquel entonces recién fundada y en cuyos primeros números, a principios del decenio de los cuarenta, apareció un prolongado debate entre los "antropologistas" del grupo de Redfield y los "indigenistas" del III. Los primeros sostenían firmemente que el futuro de las comunidades indígenas estaba en la

³⁰ Para tener una visión más amplia de la Conferencia de Pátzcuaro y de la fundación del Instituto Indigenista Interamericano, véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEPSETENTAS, 1973.

asimilación de la cultura nacional más amplia, proceso no tan deseable como inevitable. La antropología aplicada podía —y debía— servir para que el proceso fuera lo menos doloroso posible y para defender los valores más apreciados por las gentes de la comunidad, hasta donde fuera posible. Pero esto tendría que ser una operación más defensiva que ofensiva. Como decía Redfield en una carta al director de *América Indígena* en 1943:

Me parece por lo menos defendible decir que a la larga... la tendencia al cambio de los grupos indígenas se efectuará en dirección de la asimilación al grupo dominante. El valor y la virtud (del indigenismo) radica en la imaginación y el éxito práctico correspondiente a los esfuerzos que ustedes hagan por mitigar los efectos desorganizadores de esta tendencia y por ayudar a los pueblos indígenas a conservar algo de su vida propia.³¹

No había una garantía de que la calidad de vida, entendida ampliamente como el conjunto de todos los elementos socioeconómicos y culturales, y no simplemente el bienestar material, mejorara con el proceso de incorporación, así como tampoco había garantía de que “algún núcleo de rasgos indígenas positivos” sobreviviera a la modernización material. Debido a estas dudas, lo ideal para Redfield, Tax y sus colegas era dedicar sus energías al estudio científico de la cultura, lo que, esperaban, contribuiría al mejoramiento final de la condición humana, y dejar la antropología aplicada a otros.³²

Problemas de formalismo en la antropología funcionalista aplicada

Para evitar las restricciones que una aplicación estricta del paradigma holístico le imponía al trabajo aplicado, muchos antropólogos de la escuela funcionalista, que laboraban en México en los cuarenta, adoptaron la posición de que si bien las culturas

³¹ *América Indígena*, vol. 3, 1943, p. 85.

³² Véase, Sol Tax, “Antropología y administración”, en *América Indígena*, vol. 5, núm. 1, 1945, pp. 21-33, donde se preconiza con gran vigor que la antropología ha de tratarse como una ciencia y no como un programa aplicado. Sin embargo, podría argumentarse que el tipo de enseñanza en el que Tax estaba involucrado —y que comprendía a un gran número de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología—, no podía evitar algunas implicaciones para la práctica de la antropología aplicada en México.

eran sin duda conjuntos globales complejos, algunas partes del todo estaban en relación más estrecha entre sí o con un "núcleo" cultural central que otras. Por eso era posible, mediante el trabajo de campo dentro de un grupo dado, determinar qué aspectos de la vida podrían modificarse —o serían los más fáciles de modificar— y cuáles tendrían dificultad para cambiar o que, de hacerlo, entrañarían un grado intolerable de desorganización. Así opinaban en aquel tiempo Julian Steward en Estados Unidos y Bronislaw Malinowski en Europa. En México, la labor de Ralph Beals puede servir de ilustración sobre el modo como se utilizaba el paradigma.

Beals, que compartía con Julian Steward antecedentes de formación en la escuela antropológica de California ligada a Kroeber, vivió entre los indios yaquis y mayos de Sonora en 1930-1932, y entre los mixes de Oaxaca en 1933. Sus estudios iniciales no estaban muy alejados de un particularismo etnográfico sumamente académico, cuyo objetivo primordial era el de localizar "supervivencias aborígenes". No obstante, Beals ya estaba entonces indirectamente interesado en la manera de aliviar los problemas de subsistencia de los grupos indígenas; y la oportunidad de combinar cabalmente el análisis científico con la antropología aplicada se presentó en 1939, cuando Daniel Rubín de la Borbolla (director del Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional) le propuso que colaborara en la creación de un proyecto destinado a construir una imagen del pasado, del presente y del futuro de los tarascos del centro y el oeste de México. Por su naturaleza interdisciplinaria, el programa debía seguir el modelo del Proyecto Yucatán de la Fundación Carnegie, que había sido recientemente terminado. Se le daría una importancia especial a la consideración práctica sobre la posibilidad de elevar los niveles de vida de la población.³³

En tres monografías publicadas en los cuarenta, Beals y sus colegas examinaban la cultura de la comunidad tarasca de Cherán con la idea de contribuir al mejor entendimiento de una entidad genérica, la comunidad indígena; así como suministrarle

³³ Daniel Rubín de la Borbolla y Ralph Beals, "The Tarasca (sic) Project", *American Anthropologist*, vol. 42, núm. 4, 1940, pp. 708-712. El hecho de que un grupo de lingüistas mexicanos y norteamericanos estuviera laborando en un segundo "Proyecto Tarasco" —la promoción de la alfabetización en el idioma nativo— daba más fuerza a la índole aplicada del programa Rubín-Beals.

“una base adecuada para su eficiente administración”.³⁴ Dos de las publicaciones estaban dedicadas por completo a asuntos de tipo práctico; ³⁵ la tercera, *Cheran: A Sierra Tarascan Village*,³⁶ era el estudio funcionalista de una comunidad, en el cual se analizaba la vida del poblado aplicando el método antropológico que, para entonces, ya era clásico. Se abordaban con mucho detalle aspectos tales como la dotación de recursos naturales y las técnicas agrícolas, los aperos y los calendarios de trabajo; se describían la religión, la medicina y las creencias populares; se examinaba el ciclo vital, y se ponía de relieve la interpretación de todos los elementos de la cultura con la intención de llegar a una conclusión acerca de lo que significaba ser un lugareño de Cherán.

Partiendo de esta visión general, Beals trataba de llegar a conclusiones que fueran útiles para la antropología aplicada, no en el nivel de una detallada consideración sobre el modo de satisfacer las necesidades materiales (como en el caso de su análisis de la vivienda o la alimentación), sino mediante un análisis de los antecedentes culturales del bienestar. Al igual que cierto número de otros investigadores que trabajaban con marcos teóricos semejantes, a Beals le parecía que su análisis ofrecía razones para concluir que los habitantes de Cherán podían ser inducidos a aceptar cualquier cambio material que elevara su nivel de vida, sin perturbar el corazón de las costumbres que definían su manera de ser más íntima. Comprendían, éstas, el comportamiento que giraba en torno a la familia, la religión y el servicio a la comunidad. Beals era así fiel al paradigma funcionalista (aplicado) de la época, que ponía el énfasis en la vida o los valores espirituales de la población rural, y veía los cambios en los aspectos socioeconómicos de la cultura como algo periférico respecto al diseño central de la vida.

Faltaba por completo en el informe de Beals, así como en muchos otros de aquel periodo, la más mínima atención a los requisitos políticos del tipo de cambio propuesto para elevar los niveles de vida. Esta omisión se debía a la rígida definición formal que se hacía de las esferas “económica” y “política” dentro

³⁴ Ralph Beals, Pedro Carrasco y Thomas McCorkle, *Houses and House Use of the Sierra Tarascans*, Washington, Smithsonian Institute for Social Anthropology, publicación núm. 1, 1944, p. 1.

³⁵ *Ibid.*, y Ralph Beals, “The Diet of a Sierra Tarascan Community”, en *América Indígena*, vol. 3, núm. 4, 1943, pp. 295-304.

³⁶ Ralph Beals, *Cheran, A Sierra Tarascan Village*, (1ª ed., 1946). Reeditado en 1973 por Cooper Square Publishers, Nueva York.

del paradigma prevaleciente y por consiguiente, a su separación nada realista. Se debía también a una constante limitación que impedía distinguir las relaciones significativas más allá de los límites de la comunidad o el municipio estudiados, cosa que le resultaba particularmente difícil al funcionalismo cuando se avocaba a un análisis aplicado y práctico. No se veía en la economía de la vida aldeana más que una serie de ejercicios de autoabastecimiento, sin relación con el juego del poder dentro o fuera de la comunidad. Así descrita, resultaba del todo susceptible de modificación por la penetración de elementos que no perturbarían ni el equilibrio político ni el "corazón" cultural de la vida local.

Una interpretación de este tipo era totalmente inadecuada para la realidad de la región tarasca, ya que en los cuarenta estaba lejos de ser física o socialmente una de las regiones más remotas de México. En el mismo Cherán, que según Beals era "una de las más aisladas poblaciones tarascas de la montaña", había familias en las cuales la mayoría de sus miembros habían "andado por los Estados Unidos o (tenían) parientes viviendo allí". En 1940, proseguía Beals, "había individuos cuyo bienestar se había visto seriamente afectado por el estallido de la guerra y que además estaban perfectamente conscientes de su relación con los mercados externos".³⁷ Sin embargo, no se dice nada más de esos individuos, ni mucho menos de alguna otra forma en que el proceso de intercambio entre los miembros de la comunidad y el mundo exterior pudiera afectar el bienestar local.

El formalismo y el aislamiento con que se trataba la economía tenían su paralelo en el campo de la política. En general, se presentaba el proceso político como un ejercicio de administración formal y sólo tangencialmente como la interacción de relaciones personales que rebasan aquellos límites. Por esto se daba la impresión de que la política era una cuestión puramente local, exenta de conflictos serios entre los estratos socioeconómicos. Beals daba a entender que aquello no podía haber sido realmente el caso de Cherán, al hacer un comentario casual acerca de que la comunidad contenía grupos socioeconómicos bien definidos, incluido un contingente significativo de jornaleros sin tierra, a quienes se les pagaba en dinero por su trabajo y que se quejaban de los bajos salarios. Esto se da a entender también en las investigaciones históricas de otros estudiosos de la región tarasca, quienes han señalado la prevalecencia del caciquismo desde la época de

³⁷ *Ibid.*, pp. 12 y 58.

la Revolución, y han incluido los poblados tarascos entre los más conflictivos de la nación.³⁸ Para que la antropología aplicada pudiera contribuir seriamente a elevar los niveles de vida en el campo, hubiera sido imperativo encarar y entender el fenómeno del caciquismo en un plano intelectual; pero el funcionalismo no podía proporcionar las herramientas conceptuales necesarias para ello.³⁹

La preocupación durante la guerra por los requisitos psicológicos de la unidad nacional: George Foster y la "imagen del bien limitado"

Al minimizar los efectos perturbadores del contacto con una cultura urbana (supuestamente para proteger el "núcleo" cultural de las comunidades *folk*), y pasando por alto totalmente las cuestiones de la desigualdad en el poder, era entonces posible para antropólogos como Beals enfocar de manera muy optimista a la modernización, reduciéndola a un simple mejoramiento material. En este esquema, la nación desempeñaba un papel particularmente benévolo, ya que se convertía en la depositaria de las técnicas y los productos necesarios para el desarrollo del país.

³⁸ Véase Eric Wolf, "Levels of Communal Relations", en Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Austin, University of Texas Press, 1967, pp. 299-316 y Paul Friedrich, "A Tarascan Cacicazgo: Structure, Function", en *Proceedings of the American Ethnological Society*, 1958, pp. 23-29. En su estudio sobre "Los tarascos", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8, 1969, Beals citaba brevemente el hecho de que "el territorio tarasco fue, durante mucho tiempo, el centro del conflicto entre agraristas y cristeros", pero no lo desarrollaba mayormente (p. 728).

³⁹ Decía Beals en *Ethnology of the Western Mixe*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1945, que su mejor informante y firme amigo era un cacique. Así sucedía con otros antropólogos de ese periodo, ya que la familiaridad de los caciques con el mundo mestizo y de habla hispana les permitía comunicarse fácilmente con los forasteros. El problema no radicaba en la frecuencia con que los caciques eran tomados como informantes confiables por parte de los antropólogos, sino en que éstos no entendieran debidamente el papel de aquéllos. Los extremos de ingenuidad política a que podía conducir el funcionalismo no crítico se advierten en Calixta Guiteras Holmes, *Sayula*, México, D. F., Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952, obra en la que el lugar de nacimiento y patria chica de una de las familias políticamente más influyentes de México (la del presidente Miguel Alemán), es descrito como un amodorrado pueblecito indígena al que hizo progresar el altruismo del presidente.

Esta convicción seguramente no dejaba de tener relación con el rasgo distintivo más amplio de una cultura en tiempo de guerra, puesto que en los cuarenta los antropólogos de México, así como los de muchas otras partes del mundo, participaban en los programas oficiales para fortalecer los vínculos de solidaridad en sus estados nacionales (o colonias, como pudiera ser el caso) pluriculturales, un tanto disgregados. Tal como los marxistas, del corte de Lombardo Toledano, habían visto la necesidad de integrar a la nación frente a la hostil presión de Estados Unidos en los años treinta, así los antropólogos funcionalistas se vieron impulsados a realizar esfuerzos con el fin de hacer de México un lugar satisfactorio para todos sus ciudadanos, cuando el país pasó a ser miembro (un tanto renuente) del campo de los aliados en el decenio siguiente.

Parte de este esfuerzo lo realizó el recién fundado Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution, dirigido por Julian Steward, quien encauzó los fondos de tiempos de guerra para cooperación técnica y científica hacia cierto número de proyectos en todo el hemisferio. Cuando el Proyecto Tarasco de Beals y Rubín de la Borbolla tuvo dificultades financieras, por ejemplo, el Instituto salvó su componente etnológico y envió a George Foster y Donald Brand a México en 1944 para impartir enseñanza en la Escuela Nacional de Antropología y realizar un trabajo de campo en Michoacán (1945-1946), en el que participaron estudiantes de diversos países latinoamericanos y de Estados Unidos. Esta prolongación del Proyecto Tarasco proporcionó material para la publicación de dos estudios elaborados por geógrafos culturales,⁴⁰ y una etnografía que quedó en la historia de la antropología mexicana como el primer intento hecho por un miembro de la escuela funcionalista de impugnar la evaluación extremadamente positiva de Redfield sobre el sistema de valores característico de las sociedades *folk*.⁴¹ Al hacerlo así, las reglas fundamentales de la antropología aplicada funcionalista sufrieron un cambio importante, porque si la visión del mundo *folk* era inhe-

⁴⁰ Robert C. West, *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, Washington, Smithsonian Institute of Social Anthropology, publicación núm. 7, 1948; y Donald Brand, con ayuda de José Corona Núñez, *Quiroga: A Mexican Municipio*, Washington, Smithsonian Institute of Social Anthropology, publicación núm. 11, 1951.

⁴¹ George Foster, con ayuda de Gabriel Ospina, *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*, Washington, Smithsonian Institute of Social Anthropology, publicación núm. 6, 1948.

rentemente negativa; ya no era necesario hallar el modo de protegerla en el curso de la modernización. Por el contrario, la política oficial podía dar una vuelta completa y regresar a poner el énfasis en el tipo de educación modernizadora ligada a los primeros esfuerzos de Gamio.

El escenario para esta inversión de la creencia antropológica prevaleciente fue Tzintzuntzan, un poblado mestizo junto al lago de Pátzcuaro, estudiado por George Foster en 1945 y 1946. Al observar las pautas de la interacción personal de los tzintzuntzeños, Foster se sorprendió por su incongruencia con el prevaleciente “supuesto de que (el colectivismo) es la característica predominante de los pueblos rurales”. Por el contrario, él estaba impresionado

...no con el colectivismo sino más bien con la fuerte tradición de actitudes individualistas... La propiedad de la tierra es privada, y los derechos a ella son celosamente defendidos... No hay mecanismo social para ayudar a los pobres y los menos favorecidos, y es poca la compasión que se siente por quienes padecen catástrofes económicas o personales. El trabajo cooperativo en los campos, que se lleva a cabo en algunos de los grupos indígenas más aislados (aquí) se ignora; y la costumbre de la *faena*, trabajo dedicado a la comunidad, se observa a regañadientes. Sólo por el mecanismo del *compadrazgo* y por la participación conjunta en las funciones de la iglesia, se manifiesta la ayuda mutua y el servicio a los demás.⁴²

En general, Foster descubrió “desconfianza, suspicacia y temor... (como) las reacciones comunes hacia personas o situaciones nuevas”, y un “aletargamiento individual y colectivo” como la forma más probable de enfocar el trabajo.⁴³

¿Por qué debería ser así? El paradigma que configuró el análisis de Foster en los años cuarenta impedía ver en detalle los elementos del poder ejercido por grupos con intereses semejantes, dentro o fuera de la comunidad. Pero, siguiendo a Redfield, Foster pudo haber sacado la conclusión de que Tzintzuntzan estaba sufriendo los males de la desorganización cultural que acompañan al contacto con la sociedad urbana (evidentemente, Tzintzuntzan ya no era un poblado tarasco, aunque otrora había sido el centro del imperio purépecha). Sin embargo, parece que ésa no era la explicación que Foster deseaba ofrecer. Antes bien, explicaba la

⁴² *Ibid.*, p. 287.

⁴³ *Ibid.*, p. 288.

prevalencia de la desconfianza, la suspicacia y el miedo como resultado del hecho de que "la posibilidad del éxito material verdadero está tan limitada por factores ecológicos y económicos que son pocas las personas que pueden tener la esperanza de salir adelante... Siendo la propia vida una serie de frustraciones, a uno le da gusto observar las dificultades del prójimo...". Y la única forma de superar estas barreras materiales para lograr relaciones personales más satisfactorias era utilizando los recursos más amplios de la nación para construir "un sistema social económico integrado más plenamente".⁴⁴

Cuando Foster volvió a Tzintzuntzan, en 1959, con el fin de realizar un nuevo estudio del poblado, sus primeras impresiones acerca de la falta de armonía social ya habían sido incorporadas en un concepto que él denominó "la imagen del bien limitado", imagen que atribuía a cuatro siglos de dominación colonial, pero que consideraba cada vez más disfuncional en el contexto de un estado nacional benévolamente modernizador. Los tzintzuntzeños (como los miembros de otras comunidades *folk* con recursos igualmente limitados) parecían orientar básicamente su comportamiento de acuerdo con la convicción de que los bienes locales eran finitos, como el proverbial pastel no elástico, y que la tajada mayor para una familia implicaba, inevitablemente, tajadas menores para el resto de la población. Aunque este modo de ver el mundo se debía originalmente a la impotencia política y la carencia económica impuestas desde afuera, había adquirido ya una vida propia, mucho más perjudicial para el desarrollo de la comunidad que cualquiera de sus causas originales. Los factores psicológicos habían remplazado a los políticos y económicos como principales obstáculos para elevar los niveles de vida y aumentar el bienestar general de la población rural. Mientras no se enfrentara a aquellos con "la inculcación de nuevos valores", los campesinos "seguirían siendo un problema".⁴⁵

La posibilidad de que fueran realmente los propios campesinos "el problema", o lo fuera el modo en que se insertaban en la

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 288-290.

⁴⁵ George Foster, *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Boston, Little, Brown & Co., 1967, p. 4. En el mismo párrafo recuerda Foster a sus lectores que el "problema" campesino no se debe a "descuido o despreocupación por parte de los grupos más afortunados, sino a que sólo ha sido parcialmente determinada la combinación de factores que motivan simultáneamente a la gente a cambiar y aflojar los grilletes de la organización social tradicional...".

sociedad mayor, pronto se convertiría en motivo de un intenso debate entre los antropólogos, a la vez que existía desacuerdo en torno a si se habían de resolver primero las privaciones materiales o cambiar los valores locales (refiriéndose a los “bienes escasos” o el “bien limitado”).⁴⁶ En el campo de la política práctica, el afán de Foster por “inculcar nuevos valores” y reforzar la interacción entre el sistema nacional y el local, resultó de todos modos congruente con el giro tomado, efectivamente, por los programas mexicanos de desarrollo posteriores a Cárdenas. La mayoría de los esfuerzos realizados para crear programas adaptados especialmente a las necesidades peculiares de las zonas rurales o indígenas fueron abandonados, y el anterior empeño en el pluralismo cultural cedió el lugar a un apoyo no menos decidido a la uniformidad cultural.⁴⁷

Al mismo tiempo, la preocupación de Foster por los elementos negativos en la cosmovisión supuestamente genérica y ligada con la sociedad *folk*, lo situaba al frente de una segunda corriente dentro del grupo de antropólogos que, después de 1940, le dedicaban creciente atención al tema de “cultura y personalidad” en el campo mexicano. Mientras los colaboradores de Redfield seguían llamando la atención hacia los aspectos positivos de la cosmovisión campesina, los estudiosos que trabajaban bajo la dirección de Foster o que estaban integrados a su departamento de la Universidad de Berkeley empezaron a producir un número creciente de estudios en los que se acentuaban los elementos de conflicto en las comunidades rurales, explicados psicológicamente.⁴⁸ Las conclusiones de cada grupo se basaban en métodos de investigación igualmente parciales, y estaban igualmente expuestos a la acusación de subjetivismo lanzada en un plano más general contra la

⁴⁶ Véase James Acheson, “Limited Good or Limited Goods? Response to Economic Opportunity in a Tarascan Pueblo”, en *American Anthropologist*, vol. 74, núm. 5, 1972, pp. 1151-1169.

⁴⁷ Esto no quiere decir que el propio Foster abandonara su compromiso profesional con el pluralismo cultural. De hecho, siguió insistiendo en buscar “los elementos de cultura que podrían modificarse o eliminarse sin vulnerar la configuración total”. (Foster, *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*, op. cit., p. 291.)

⁴⁸ Entre estos estudios están: May Diaz, *Tonala: Conservatism, Responsibility and Authority in a Mexican Town*, Berkeley, University of California Press, 1970; Cynthia Nelson, *The Waiting Village: Social Change in Rural Mexico*, Boston, Little, Brown & Co., 1971 y Lola Romanucci-Ross, *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village*, Palo Alto, National Press Books, 1973.

escuela de "cultura y personalidad" en su conjunto. Tal vez era relevante, para explicar las diferencias entre ambos grupos, el hecho de que el defensor del enfoque de Redfield tendía a restringir su labor a las comunidades indígenas, mientras que el partidario de Foster realizaba estudios casi exclusivamente en pueblos mestizos. Hasta cierto punto estaban, por lo tanto, discutiendo acerca de dos casos no comparables entre sí.

El reto de Oscar Lewis a Redfield: dimensiones sociales y psicológicas de conflicto en Tepoztlán

En el caso del reto lanzado por Oscar Lewis (sin duda uno de los miembros mejor conocidos de la escuela de "cultura y personalidad" que laboraban en México), no podía aducirse una falta de comparabilidad en situaciones de campo semejantes a la del caso anterior. Lewis entró en el país por primera vez en 1943, como participante de un programa de cooperación científica durante la guerra, muy parecido a aquel en el que Foster estaba también participando. El Instituto Indigenista Interamericano y el Bureau of Indian Affairs de Estados Unidos, patrocinaban conjuntamente un proyecto "para proporcionar a los organismos gubernamentales que trabajaban en zonas rurales, un mejor conocimiento de la sicología y las necesidades de esos pueblos", y Lewis había sido nombrado representante *in situ* del Bureau. Con el asesoramiento de algunos antropólogos mexicanos, entre los que se incluían Gamio, Rubín de la Borbolla y Julio de la Fuente, se decidió llevar a cabo un estudio en Tepoztlán, que no sólo era representante típico de muchas comunidades *folk* del altiplano central de México, sino que además había sido estudiado también quince años antes por Redfield. El trabajo de este último habría de proporcionar la base etnológica sobre la cual Lewis y sus estudiantes mexicanos podrían elaborar una investigación acerca de la personalidad.⁴⁹

De hecho, la situación que Lewis encontró en Tepoztlán después de instalarse e iniciar sus entrevistas fue tan fundamentalmente distinta de lo que le había hecho creer el libro de Redfield que se hizo necesario realizar un estudio de comunidad totalmente nuevo, y con ello no sólo se impugnó la teoría de la cultura

⁴⁹ Véase Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, Urbana, University of Illinois Press, 1963, p. ix. (1ª ed., 1951).

folk, sino también su metodología y algunos de sus datos etnográficos. Así se estableció el precedente para que antropólogos distintos llevaran a cabo estudios en épocas diferentes sobre una misma comunidad (quebrantando una regla no escrita según la cual una comunidad estudiada por primera vez por un determinado investigador le “pertenece” a él y sólo él debería volverla a estudiar), y para reconocer que el cuadro descrito por cualquier antropólogo observador podía contener elementos subjetivos que hacían de la “descripción científica” algo definitivamente relativo.⁵⁰ Es preciso destacar que el propio Redfield colaboró plenamente en este empeño de Lewis.

Lewis amplió el análisis de Redfield de dos maneras: en primer lugar, situó a Tepoztlán dentro de un contexto histórico moderno, y lo trató no como una sociedad *folk* bastante aislada, sino como una comunidad de personas íntimamente ligadas a la vida de la nación. Para eso, Lewis no sólo entrevistó a los tepoztecos (a la manera antropológica tradicional), sino que también consultó los archivos nacionales y locales, los documentos de organismos oficiales, los periódicos y otras fuentes, con demasiada frecuencia reservadas a los historiadores. En segundo lugar, llevó a cabo el programa de pruebas psicológicas y observación detallada de familias seleccionadas, que había sido el propósito original de su estadía, con ayuda de un gran equipo de auxiliares y utilizando novísimos procedimientos de diagnóstico, entre ellos las pruebas de Rohrschach y de percepción temática (TAT). Así, Lewis trabajó en un plano superior al del nivel comunitario en que había laborado Redfield y a la vez penetró por abajo de éste, con lo cual logró plasmar un cuadro sin igual hasta entonces, de la “vida en un pueblo mexicano” en las literaturas antropológica y sociológica.

Cuando Lewis franqueó los límites relacionados con los anteriores estudios de comunidad de tipo funcionalista descubrió una situación de conflicto: no sólo la relacionada con la privación de bienes materiales, detectada por los especialistas de la antropología aplicada desde Gamio hasta Beals; ni el tipo de conflicto que se suscitaba entre las elevadas aspiraciones de la población y la realidad de los recursos naturales escasos, con su generación de frustraciones en el Tzintzuntzan de Foster; ni el conflicto

⁵⁰ Sobre la discusión de un sociólogo acerca de los problemas del trabajo de campo antropológico véase Robert Bierstedt, “The Limitations of Anthropological Methods in Sociology”, en *American Sociological Review*, vol. 54, 1948, pp. 22-30.

entre los valores urbanos y los rurales según los viera Redfield, sino el conflicto entre grupos sociales que operan en circunstancias históricas cambiantes. Vio este conflicto primordialmente en términos de política. Le disgustaba particularmente a Lewis el modo formalista en que Redfield y otros funcionalistas se habían limitado a hacer una investigación sumaria de las instituciones administrativas de las comunidades. Al recurrir a un análisis histórico del proceso político, consiguió exponer una larga historia de poder caciquil, seguida de una manipulación más reciente de las lealtades mediante redes de relaciones que conducían directamente hasta el gobernador del estado. Su conclusión fue que "el municipio no es más que una dependencia administrativa del gobernador";⁵¹ y que dentro del pueblo campeaba el conflicto político. De hecho, el año que Redfield estuvo (en Tepoztlán), los cismas políticos culminaron en una violencia declarada que lindaba con la guerra civil, situación que en definitiva determinó que Redfield saliera del pueblo.⁵² No obstante, en el informe de Lewis nunca se relaciona significativamente el conflicto político con la diferenciación económica. Los censos, en extremo detallados, realizados por los participantes en el proyecto demostraban que en 1943 81% de todas las familias de Tepoztlán tenían menos del "mínimo para una subsistencia decorosa", mientras que 4.4% de la población estaba constituido por un estrato superior que tenía recursos de cinco a veinte veces mayores de los que tenía en promedio una familia pobre. Ese estrato controlaba 25% de todas las tierras de la comunidad, "incluso algunas de las mejores". Existía además "una tendencia a la concentración de la riqueza, sobre todo de la tierra" y "había poca movilidad ascendente".⁵³ Sin embargo, Lewis repetía con insistencia que ningún grupo controlaba suficiente capital o mano de obra como para acumular riqueza y que la constante disponibilidad de tierras comunales para los pobres, impedía la formación de clases sociales. Aparentemente, la política se reducía a una confrontación puramente personalista, sin relación con una competencia más profunda por el dominio de los escasos recursos económicos.⁵⁴

Diríase que si bien Lewis consiguió eludir el formalismo en su estudio de la política y descubrir las redes informales de dependencia política que ligaban a Tepoztlán a un sistema regional y

⁵¹ Lewis, *op. cit.*, edición de 1963, p. 250.

⁵² *Ibid.*, p. 430.

⁵³ *Ibid.*, pp. 174-177.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 177.

nacional más amplio, no pudo extender esa visión nueva a su modo de analizar la parte económica. Al igual que Foster, Beals y otros colegas interesados en la antropología aplicada, su material acerca de la manera que tenían de ganarse la vida los diferentes grupos de tepoztecos es sumamente detallado, pero también está enmarcado dentro de las mismas categorías conceptuales que solían utilizarse para cualquier otro estudio de comunidad de esa época. El análisis que hace Lewis de los temas "industria y comercio" resulta de especial relevancia. Pese al hecho de que "la mayor parte de la producción (agrícola) de Tepoztlán (era) comercializada fuera del poblado, primordialmente en Cuernavaca", a diversos intermediarios, y que "muchacha gente pobre se queja(ba) de que (tenían) que ir a Cuernavaca para comprar maíz debido a que en la localidad no (era) posible adquirirlo",⁵⁵ Lewis no informaba nada en absoluto sobre los mecanismos de intercambio que intervenían en este proceso de distribución y consumo, ni de sus posibles efectos. Estaba consciente de que Tepoztlán en su calidad de "centro" regional, "dominaba política, económica y socialmente" su propia "periferia" compuesta de aldeas más pequeñas;⁵⁶ pero esta intrigante declaración (profética si se toman en cuenta desarrollos teóricos ulteriores) no se aprovecha ni se elabora en detalle más adelante. Lewis tampoco extendió este concepto al campo de las relaciones económicas de Tepoztlán con el "centro" que a su vez la dominaba a ella.

En definitiva, la interacción más general de la cultura tepozteca con elementos de la cultura nacional era lo que preocupaba a Lewis en toda la parte etnográfica de su libro, tal como este mismo fenómeno había preocupado a Redfield; y buena parte de lo que Lewis encontró que había cambiado en Tepoztlán durante el periodo 1928-1943 confirmaba, en forma por demás interesante, las predicciones de Redfield. El trabajo cooperativo estaba en declinación; la autoridad de los ancianos y los padres de familia se reducía, y los elementos sagrados (o ceremoniales) de las labores agrícolas desaparecían. En su capítulo de conclusiones Lewis decía lo siguiente: "en suma, muchas de nuestras conclusiones sobre Tepoztlán podrían interpretarse como una confirmación de las conclusiones más generales de Redfield para el caso de Yucatán, en particular en lo que se refiere a las tendencias hacia la secularización y la individualización, y tal vez

⁵⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁶ *Ibid.*, p. xxiv.

menos en cuanto a la desorganización".⁵⁷ Lewis seguía sin convencerse de la inevitabilidad de la relación entre estas tres variables y el contacto con lo urbano; y en un estudio ulterior sobre los inmigrantes a la ciudad de México, demostraba la creciente cohesión y el mejoramiento de las relaciones personales en el seno de algunas familias rurales en un contexto urbano.⁵⁸ De todos modos, le impresionaron claramente los aspectos positivos de la organización social tradicional en Tepoztlán y, como a Redfield, le preocupaba que el tipo de cambio cultural entonces en marcha no tuviera mayores implicaciones en el mejoramiento de la calidad de la vida campesina.⁵⁹

En el nivel sicocultural (que cubre la segunda mitad de su libro), Lewis trataba de contrabalancear el "tono rousseauiano" del cuadro de Redfield, "que resumía de manera muy superficial la información evidente sobre violencia, desorganización, crueldad... y desajuste",⁶⁰ poniendo de relieve los rasgos negativos de la típica cosmovisión tepozteca. Por eso su imagen era comparable, a primera vista, con la que pintara Foster de Tzintzuntzan durante el mismo periodo. "Las personas que tenían algún éxito (eran) blanco popular de críticas, envidia y chismes maliciosos."⁶¹

(Había) una predisposición a considerar a las personas como potencialmente peligrosas y la reacción inicial más característica frente a los demás (era) de suspicacia y desconfianza.⁶² (El tepozteca era) ... un individualista con fe tan sólo en sus propias fuerzas y renuente a buscar o dar ayuda económica, a prestar o pedir prestado, o a cooperar con los demás en empresas públicas o privadas.⁶³

Añadía Lewis que tal complejo de personalidad no era "neurótico", sino que tenía sus raíces "en la dura realidad de la vida

⁵⁷ *Ibid.*, p. 440.

⁵⁸ Oscar Lewis, "Urbanization without Breakdown", en *Scientific Monthly*, vol. 75, 1952, pp. 31-41.

⁵⁹ Véase Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, op. cit., pp. 446-448, donde Lewis subraya el hecho de que "los tepoztecanos no tienen muchos de los problemas que acosan a nuestra propia civilización industrial contemporánea" (incluidas la explotación y el ansia de poder y prestigio), y se queja de la "naturaleza no planeada y azarosa del cambio social promovido por la influencia urbana".

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 428-429.

⁶¹ *Ibid.*, p. 294.

⁶² *Ibid.*, p. 292.

⁶³ *Ibid.*, p. 296.

económica y social de Tepoztlán".⁶⁴ La personalidad era así, en cierto modo, dependiente de la cultura y al igual que ésta, tendía a cambiar más lentamente que las estructuras económicas y sociales, en rápido proceso de modernización. Llegaba a ser un impedimento para la adaptación a corto plazo, como lo advertía Foster en su segundo estudio de Tzintzuntzan y como lo daba a entender Lewis con su concepto de la "cultura de la pobreza", desarrollado en los cincuenta.⁶⁵

A pesar de la semejanza en la orientación que tenían las obras iniciales de Foster y de Lewis, había, empero, diferencias importantes en las implicaciones de sus respectivos conceptos sobre la cosmovisión campesina, y en el modo como estas cosmovisiones reflejaban patrones culturales y socioeconómicos mayores. Foster nunca dudó de que la "imagen del bien limitado" (fenómeno esencialmente campesino) fuera un anacronismo dentro de un estado capitalista moderno y "progresista". Por otra parte, de sus largas discusiones con campesinos y moradores en vecindades urbanas, Lewis acabó por concluir que el comportamiento de todos ellos estaba íntimamente relacionado con patrones de explotación, que tenían mucho que ver con la índole del sistema capitalista contemporáneo. Por eso la "cultura de la pobreza" era un síndrome asociado especialmente con situaciones en que los efectos desorganizadores de la modernización se sentían con más fuerza: situaciones en las que había excedentes de mano de obra asalariada, tasas elevadas de desempleo y subempleo, una ética de consumo suntuario y una marcada ausencia de formas adecuadas de organización social, política y económica para la población de bajos ingresos.⁶⁶

No era ésta la condición prevaleciente en Tepoztlán, ni en otros poblados campesinos todavía caracterizados por formas de organización "tradicional" relativamente fuertes; y, en efecto, Lewis señala con claridad, en su biografía del dirigente tepoztecano *Pedro Martínez*, que éste no vivía en una "cultura de la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁶⁵ Para un intento muy semejante de analizar la cultura y la personalidad en un pueblo mexicano, en el que se recurre al concepto de "carácter social", véase Erich Fromm y Michael MacCoby, *The Social Character of a Mexican Village*, Nueva York, Praeger, 1970. Este libro se basa en trabajos de campo realizados en Morelos entre 1957 y 1963.

⁶⁶ Véase Oscar Lewis, "The Culture of Poverty", en Dwight Heath (ed.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, 2ª ed., Nueva York, Random House, 1974, pp. 469-479.

pobreza".⁶⁷ La cultura de la pobreza se hallaba más bien en las comunidades campesinas proletarizadas o en los tugurios urbanos, tugurios que habrían de constituir el escenario del ulterior trabajo de campo de Lewis. Los tepoztecos eran pobres e individualistas y con frecuencia estaban metidos en conflictos; pero ni ellos ni su cultura estaban desorganizados, y era esta variable redfieldiana la que en definitiva los salvaba del "vacío" que sufrirían quienes vivían en la "cultura de la pobreza".⁶⁸

*Síntomas de crisis en el paradigma funcionalista:
el seminario del Fondo Viking*

La preocupación por los conflictos en el ámbito sicocultural o en el histórico-político que empezó a aparecer en la obra de antropólogos como Foster y Lewis en los años cuarenta era sintomática de una tensión al interior del paradigma funcionalista predominante, tal y como éste se aplicaba a una gama cada vez más amplia de situaciones rurales, y que resultaba menos y menos adecuada para lidiar con todas ellas. Un testimonio elocuente de esta tensión se tuvo en 1949 cuando el Fondo Viking (que más adelante se convertiría en la Fundación Wenner-Gren) reunió a muchas de las principales figuras antropológicas de la época en un seminario que duró una semana, en el que se buscaba comparar las experiencias de campo de todos ellos a fin de llegar a alguna conclusión general sobre "la cultura de Mesoamérica".⁶⁹

⁶⁷ Oscar Lewis, *Pedro Martínez: A Mexican Peasant and his Family*, introducción, Nueva York, Vintage Books, 1967.

⁶⁸ Lewis, en Heath, *op. cit.*, p. 477. La diferencia entre Foster y Lewis se refleja claramente en su forma de tratar el papel político del campesinado. Foster constantemente subraya la pasividad e impotencia de los campesinos, y casi omite por completo el examen de la Revolución mexicana en sus dos libros sobre Tzintzuntzan. Lewis examina la Revolución en mucho mayor detalle y coloca a los campesinos como Pedro Martínez justamente en el centro de la historia.

⁶⁹ Entre los participantes estaban Tax, Foster, Beals, Guiteras Holmes, Wagley, Cámara, Villa Rojas, Jiménez Moreno, Kirchhoff, De la Fuente, Betty Starr, Isabel Kelly, Gillin, Whetten y June Helms. Redfield presentó un trabajo con Tax, pero nunca quedó constancia de que hubiera intervenido en la discusión. En términos institucionales, los miembros del seminario podían dividirse en tres grupos: los investigadores independientes; los asociados con los proyectos de Redfield y la Fundación Carnegie, primero en Yucatán y después en los altos de Chiapas; y los representantes de los conglomerados de universidades y fundaciones que colaboraban en diversas fases del Proyecto Tarasco. Los trabajos y la discusión revisada del seminario fueron publicados en 1952 en un libro intitulado *Heritage of Con-*

Con suma frecuencia, las generalizaciones presentadas por uno de los participantes no concordaban con la experiencia de campo de otro. La población mestiza de Tzintzuntzan sencillamente no era comparable en muchos aspectos con la de los tzotziles de las tierras altas chiapanecas, ni con la situación peculiar que prevalecía en las zonas de plantaciones de las tierras bajas, tema que fue sometido repetidas veces a discusión por el único sociólogo rural que asistía al seminario: Nathan Whetten.

Fieles a las fronteras intelectuales de la antropología cultural de aquel momento, los participantes optaron por comparar situaciones dispares ubicándolas en un continuo de aculturación que iría de "lo más indígena" a "lo más mestizo o ladino". Los lacandones de Chiapas serían el punto de referencia, por haber conservado la mayor proporción de rasgos precolombinos (en lengua, tecnología, organización social y religión), con el cual se compararían otros grupos mesoamericanos. Estaba implícita en el continuo la dimensión *folk*-urbana, puesto que era evidente que un ladino se hallaba mayormente integrado a la cultura nacional más amplia.⁷⁰

Los miembros del seminario lograron así poner cierto orden en sus diferentes experiencias, adhiriéndose estrictamente a cri-

quest, reeditado en 1968 por Cooper Square Publishers, Nueva York. Howard Cline, *op. cit.*, proporciona un estudio muy útil sobre los antecedentes institucionales del seminario.

⁷⁰ El cuadro completo, elaborado en el seminario, era el siguiente (donde 100 es igual a conservación completa de rasgos precolombinos; publicado en *Heritage of Conquest, op. cit.*, pp. 263-264):

Grupo	Total de puntos	Lengua	Tecnología	Organi- zación social	Religión
Lacandones	400	100	100	100	100
Tzeltales	330	70	90	90	80
de Quintana Roo	270	100	90	40	40
de Sotepan	265	65	50	60	90
Chinantecos	260	70	90	70	30
Mazatecos	250	80	40	70	60
Mixes	230	75	55	50	50
de Sayula	215	80	60	50	25
Totonacos	205	60	70	50	25
Mixtecos	190	60	40	40	50
Otomíes	190	60	60	40	30
Huastecos	170	60	40	50	20
Zapotecas	155	70	30	30	25
Mayas yucatecos	140	40	40	30	30
de Tepoztlán	100	10	20	40	30
Tarascos	45	25	10	0	10

terios descriptivos de cultura, pero no era éste un logro muy satisfactorio. Decir *dónde* se ubicaban ciertos grupos en el índice de aculturación no explicaba gran cosa acerca de *cómo* o *por qué* cada caso presentaba ordenamientos económicos, políticos o sociales peculiares. El grado de contacto con lo urbano no era una variable suficientemente explicativa, porque grupos con grados semejantes de contacto habían tenido obviamente experiencias cualitativas muy diferentes. Durante toda la discusión surgieron una y otra vez dudas relacionadas con las secuencias históricas concretas, y a fin de contestar a tales cuestionamientos fue necesario situar a determinadas comunidades en contextos regionales y nacionales más amplios. Oscar Lewis no estaba en el seminario, pero su crítica contemporánea del "localismo ideológico" tuvo eco en muchos de los antropólogos presentes.

Podría añadirse que una cuestión particularmente molesta para los participantes fue la de cómo definir al indio o a la cultura indígena. El caso extremo de los lacandones, que eran virtualmente una tribu primitiva, podía ser fácil de determinar. Pero para todas aquellas innumerables comunidades rurales que quedaban situadas en otros puntos del continuo de la aculturación, ¿cómo podía determinarse cuáles eran indígenas y cuáles no? La pregunta, desde hacía tiempo, había sido por cierto de considerable importancia práctica para los programas oficiales de desarrollo: ¿era una determinada comunidad o región lo suficientemente "india" como para merecer la salida de fondos específicamente destinados a las zonas indígenas? Gamio respondía simplemente insertando preguntas relativas a rasgos supuestamente indígenas dentro del censo nacional de 1940, y sacando sus conclusiones en consecuencia.⁷¹ Caso y otros de la Oficina de Asuntos Indígenas (convertida en 1948 en el Instituto Nacional Indigenista) examinaban todas las definiciones alternativas y deducían que la "indianidad" era un sentimiento subjetivo y que comunidad indígena era cualquier grupo de personas que se sentían indios.⁷² Pero, para finales de los años cuarenta, ninguno de estos enfoques parecían adecuados a la mayoría de quienes encaraban el enigma de la "indianidad". Se imponía una nueva explicación del fenómeno, y en su búsqueda pronto se generaría un primer giro parcial hacia la elaboración de una visión histórica y estructuralista de la etnicidad.

⁷¹ Manuel Gamio, "Las características culturales y los censos indígenas", en *América Indígena*, vol. 2, núm. 3, 1942, pp. 15-20.

⁷² Alfonso Caso, "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena*, vol. 8, 1948, pp. 239-247.

CAPÍTULO 2

DIÁLOGO ACERCA DEL CONFLICTO ÉTNICO: INDIGENISMO Y FUNCIONALISMO, 1950-1970

Durante el decenio de los cincuenta, un creciente número de antropólogos que laboraban en México desbordó en su trabajo de campo el confinamiento geográfico de la comunidad rural aislada, así como las limitaciones temporales del enfoque funcionalista centrado en el presente. Empezaron a ver no tanto lo que separaba a la población rural del sistema socioeconómico más amplio como aquello que la integraba a él; no tanto los aspectos característicos de la disparidad como los de la dominación. Difícilmente podría negarse que este giro en los enfoques estuviera muy relacionado con la índole cambiante de la vida en el campo mexicano. En México, como en la mayor parte del mundo, las zonas rurales estaban siendo rápidamente integradas en nuevos tipos de esquemas socioeconómicos y políticos congruentes con el desarrollo de estados nacionales en vías de modernización. Pero la modificación de la forma en que los antropólogos definían su materia de estudio estaba, asimismo, relacionada con un esfuerzo consciente por parte de muchos de los que se habían formado en la tradición funcionalista o particularista en Europa, Estados Unidos y México, para mirar más allá de los límites originales de su interés profesional, con la esperanza de llegar a explicar fenómenos que se venían repitiendo durante mucho tiempo y para los cuales todavía no se había encontrado una explicación satisfactoria. Dicho de otro modo, se hallaban frente a la necesidad de una revisión paradigmática que no implicaba inmediatamente un brusco abandono de paradigmas anteriores, sino la incorporación creciente de nuevos elementos, que a la larga produjeron una estructura de ideas aún más alejadas de los principios relacionados con lo que había sido la práctica normal de su disciplina en décadas anteriores.

La urgencia de esta revisión era quizá particularmente evi-

dente para los indigenistas, quienes tenían la obligación profesional de trabajar en la frontera de la interacción entre pueblos de culturas notablemente diferentes. Hasta los cincuenta, el grado de explicación antropológica que podían ofrecer acerca de esa situación de contacto y choque cultural era, en efecto, bastante reducido: ni la teoría funcionalista ni la particularista podían proporcionar una definición convincente de la "indianidad", ni explicar por qué las diferencias culturales eran tan marcadas en el campo mexicano. Sin embargo, era preciso dar respuestas a estas cuestiones a fin de que la práctica de la antropología aplicada pudiera aportar algo más que contribuciones superficiales a la integración de la nación mexicana.

El tipo de investigación de nivel micro que estaba firmemente relacionado con el trabajo antropológico anterior implicó una contribución importante a la etnografía descriptiva y, especialmente por la labor de los funcionalistas, se logró trazar un modo de considerar la desorganización y la reorganización de las culturas rurales en contacto con las urbanas. Mas no tenía nada que decir acerca de las raíces estructurales de la identidad étnica, y en el fondo, ése era el punto en que tropezaban los esfuerzos pro desarrollo de la comunidad. Una cosa era introducir técnicas o servicios modernos en un pueblo aislado con la esperanza de elevar los niveles de vida, sin desfigurar un "núcleo cultural" valioso, como los antropólogos funcionalistas aplicados solían aconsejar en los años cuarenta y después; y otra, simplemente dejar que las personas de la localidad resolvieran su propio ajuste al cambio, recurriendo a la ayuda benévola del exterior si se requiriese, como preferían dar a entender los funcionalistas de tendencias más académicas. Pero los médicos, maestros y promotores del desarrollo de la comunidad que constituían la segunda generación de indigenistas mexicanos, activos en el campo a partir del decenio de los cincuenta, se enfrentaron a lo que ellos consideraban una *resistencia* al cambio material, culturalmente arraigada; y esa resistencia, a su vez, tenía relación con el modo como los habitantes de esas localidades habían vivido un proceso histórico concreto de explotación a manos de extraños. Por eso, después de la guerra, los indigenistas empezaron a elaborar una forma de entender las culturas locales, para lo cual se requería modificar los límites intelectuales del funcionalismo estructural y que se diera atención especial a las causas de conflicto, determinadas históricamente, entre los habitantes de asentamientos rurales aislados y los grupos urbanos vecinos.

Había un importante elemento marxista en esta revisión, pues se recordará que el indigenismo mexicano se desarrolló primeramente en un torbellino de labor posrevolucionaria en el campo, íntimamente ligada a los ideales socialistas. Pero pese a la incorporación de conceptos marxistas, los indigenistas de la segunda generación permanecieron en gran parte dentro de los límites de la cosmovisión "culturalista", característica del funcionalismo, al grado de permitir la colaboración continua e íntima entre los miembros de ambas escuelas. Esto culminó en el decenio de los sesenta con un acuerdo sobre una interpretación sintética de la identidad étnica, en el cual la insistencia indigenista en la importancia de la experiencia histórica de explotación era ampliamente aceptada por los funcionalistas; pero el énfasis de éstos en la prioridad de los elementos mentales sobre los materiales en la determinación de la conducta humana reforzaba al mismo tiempo la tendencia de los indigenistas a concentrarse en el cambio cultural inducido, como el aspecto más crítico, por sí solo, de las tareas del desarrollo aplicado. El contenido de este diálogo será el tema de las páginas siguientes.

Centro y periferia entran en los vocabularios funcionalista e indigenista: Malinowski y De la Fuente en el mercado de Oaxaca

Aunque el funcionalismo estructural tendió desde el principio a restringir la observación antropológica a los fenómenos culturales en el nivel de una comunidad local aislable, esta reducida delimitación de las fronteras intelectuales nunca ha sido del todo posible dentro del indigenismo. Debido en parte a su naturaleza aplicada y en parte a su relación prolongada con la tradición del particularismo antropológico, el indigenismo, a partir de los tiempos de Gamio, se había caracterizado por un interés subyacente en la delineación de zonas culturales y, por extensión, en la definición de regiones. Pero lo que no se había realizado dentro del marco "culturalista" del indigenismo en el periodo anterior a la guerra fue la construcción de un vínculo teórico para explicar la relación entre habitantes indios y no indios que vivieran en estrecha proximidad geográfica. Una cosa era observar los niveles de bienestar de todos los grupos nahuas, cuyos poblados podían localizarse dentro de un determinado segmento de un mapa de la nación mexicana, y otra, muy distinta, considerar cómo

podrían esos grupos interactuar con sus vecinos mestizos, ya fueran éstos rurales o urbanos, intercalados entre uno y otro poblados de lengua náhuatl, de manera más compleja que la sugerida por las nociones funcionalistas predominantes sobre el contacto cultural y la aculturación. Es sumamente interesante que los primeros pasos para abordar este problema (e incidentalmente, subrayar el papel desempeñado por los no indios en la determinación de importantes elementos materiales del bienestar de los indígenas) fueran dados a finales de los cuarenta por un destacado europeo, funcionalista y conservador, que específicamente separaba su enfoque del de la Escuela de Chicago, en extraña colaboración con un indigenista joven y radical que habría de mantener vínculos profesionales duraderos precisamente con Chicago.

En 1940, Bronislaw Malinowski llegaba a la ciudad de México impulsado por el interés de comparar los procesos contemporáneos de cambio social en el campo mexicano con los que había estudiado brevemente, unos cuantos años antes, bajo la égida de la administración colonial en África. Después de sostener discusiones preliminares con los representantes del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y luego de hacer un viaje de reconocimiento a la ciudad de Oaxaca, Malinowski decidió estudiar el sistema de mercados del valle de Oaxaca, que atraía a los habitantes de los poblados indígenas y campesinos, localizados en un amplio radio alrededor de la ciudad mestiza, hacia un proceso de intercambio e interacción recurrentes que le recordaban al antropólogo observador "un efímero, dramático, museo del día".¹ El fenómeno cubría todos los requisitos del paradigma funcionalista particular de Malinowski: en una sola institución podían encontrarse entrelazados los hilos de toda una cultura, y éstos podían ser desenmarañados cuidadosamente para examinar la relación de las partes con el todo. Al mismo tiempo, el mercado era un elemento fundamental en el complejo del comportamiento humano asociado con la procuración de la subsistencia, que Malinowski había colocado en el centro de su sistema teórico. Mientras Radcliffe-Brown y la escuela funcionalista estructural consideraban que, en definitiva, todos los aspectos de la cultura estaban relacionados con el mantenimiento de la estructura social existente, Malinowski diferenciaba cuidadosamente su enfoque refirién-

¹ Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente, "La economía de un sistema de mercados en México", en *Acta Anthropologica*, vol. 1, núm. 2, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos, 1957, p. 19.

dose siempre a la función de los elementos de la cultura en la satisfacción de las "necesidades biosicológicas individuales". Marvin Harris ha demostrado que, en el fondo, ésta no era de ninguna manera una posición materialista.² No obstante, implicaba el estudio detallado de la economía campesina o la primitiva.

El equivalente mexicano de Malinowski para el proyecto de Oaxaca fue Julio de la Fuente, ilustrador de libros de texto para las escuelas públicas y ardiente indigenista, cuyo interés por el bienestar de los pobres le había llevado a organizar a trabajadores en Nueva York en los años veinte y a publicar periódicos en defensa de la causa agraria en Veracruz al principio de los treinta.³ De la Fuente era entonces un marxista, pero se decepcionó del marxismo en los años treinta y halló en las obras publicadas hacía poco por Redfield y Gamio el incentivo para emprender un estudio sistemático de la disciplina de la antropología, en esa época totalmente fuera del campo del marxismo. El grado en que absorbió la visión redfieldiana del cambio rural se advierte en la primera monografía que escribió, *Yalalag*, publicada en 1949, que constituía un análisis funcionalista estricto sobre la secularización, individualización y desorganización de un pueblo zapoteca de Oaxaca.⁴ El alcance de su convicción en el indigenismo se probaría también posteriormente a través de varias décadas de asociación con instituciones indigenistas.

Los excelentes trabajos de De la Fuente acerca de relaciones étnicas y educación, presentados en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940, llamaron la atención de Alfonso Caso, entonces director del INAH, quien lo recomendó calurosamente a Malinowski.⁵ El siguiente periodo de trabajo de campo conjunto no estuvo de ninguna manera exento de fricciones, pero el resultado fue digno de mención: la combinación del empeño malinowskiano en descubrir los límites del sistema y el conocimiento práctico que De la Fuente tenía del tejido de comunidades rurales en torno al valle de Oaxaca dio lugar a un esfuerzo

² Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Nueva York, Crowell, 1968, pp. 562-567.

³ Datos biográficos tomados de la introducción por Gonzalo Aguirre Beltrán al libro de Julio de la Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, INI, 1964, pp. 2-3.

⁴ *Yalalag: una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología, 1949. Trabajo de campo, 1937-1939.

⁵ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEPSETENTAS, núm. 64, 1973, p. 184, sobre un breve informe del viaje de Malinowski a México.

por entender "...la unidad de un centro y de su región circundante... así como la dependencia económica de los distritos vecinos respecto del valle".⁶ El informe final del proyecto, *La economía de un sistema de mercados en México*, por consiguiente, se tiene como el ejemplo más antiguo en la literatura antropológica de utilización del concepto de región socioeconómica, definida no en función de rasgos culturales o límites políticos, sino de las redes de relaciones que hay en torno a la subsistencia en medios urbanos y rurales interdependientes.

Pero dicho esto, es preciso añadir de inmediato que el informe trataba sólo de manera esquemática el tema definido como el principal del estudio "... la influencia que el mercado (ejercía en) el bienestar de los indígenas, de los campesinos y de la gente del pueblo y también en el modo de vida y en los intereses creados de los agentes comerciales en el distrito".⁷ En parte, esto se debió a que Malinowski murió antes de poder hacer algo más que plantear sus ideas preliminares sobre el proyecto; y en parte, a que el propio Malinowski insistía en entender el mercado como un instrumento para satisfacer las necesidades de todos: las necesidades de los pobres, de adquirir pequeñas cantidades de bienes a cambio de bienes de producción doméstica; las necesidades de las autoridades locales por obtener ingresos fiscales; las necesidades de los intermediarios, de adquirir grandes volúmenes de alimentos básicos baratos. El hecho de que las necesidades de cada grupo estuvieran en conflicto entre sí no dejaba de mencionarse, así como las palabras "explotación, presión económica, extorsión y falta de representación directa".⁸ Pero por encima de la promesa de darle más adelante un tratamiento completo al tema de las transacciones de los compradores de maíz al mayoreo, no se analizaban los mecanismos de conflicto, ni el efecto que el intercambio desigual tenía en el nivel de vida de los participantes en el mercado.

⁶ Malinowski y De la Fuente, *op. cit.*, p. 174.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 118.

El análisis de Julio de la Fuente acerca del papel desempeñado por los estereotipos étnicos en la conservación de las pautas de dominación regional: la "indianidad" como invención de los mestizos

En la época de su colaboración con Malinowski, Julio de la Fuente había empezado ya a estudiar el tópico al que daría buena parte de su atención durante los decenios siguientes y que constituyó su principal aportación a la teoría y a la práctica indigenistas de la posguerra: las relaciones interétnicas. Hasta mediados de los años cuarenta, la principal preocupación de quienes habían abordado el tema del indigenismo se había centrado en torno a la conciliación de elementos culturales indígenas y no indígenas (en los casos del particularismo y del funcionalismo), o alrededor de un tipo de conflicto que enfrentaba a todos los indios, como clase, contra todos los mestizos (proceso que entendían así también los indigenistas marxistas del periodo cardenista). Ninguno de estos enfoques satisfacía por completo a De la Fuente. Al observar las relaciones interétnicas durante sus numerosas estadias en poblaciones grandes y poblados de zonas predominantemente indígenas, encontraba que las diferencias culturales constituían la defensa primordial de muchos grupos locales separados, que se sentían amenazados por los de fuera. En muchos casos, tanto los amenazados como los amenazadores eran "indios" según los criterios de un observador mestizo. Pero de acuerdo con la opinión de los propios habitantes de la localidad, no había tales indios. Lo que había eran "personas que viven aquí con nosotros" o (algunas veces), "paisanos" de los pueblos circunvecinos que hablaban el mismo idioma. En algunas zonas existía también la conciencia de pertenecer a un grupo cultural histórica y geográficamente definido, como los zapotecas, los mixtecas o los tarascos. Pero la denominación de "indio" era simplemente un epíteto acuñado por los "castellanos", y muchos de los que hablaron con De la Fuente de hecho no consideraban que tuviera alguna otra significación.⁹

La dicotomía indio-no indio resultaba así válida en tanto la utilizaban los mestizos, para atribuirle un estatus inferior a una gran cantidad de habitantes del campo entre los cuales había

⁹ Véase en particular un trabajo escrito por De la Fuente en 1944, "Relaciones étnicas en la sierra norte de Oaxaca", reproducido en *Relaciones interétnicas*, México, INI, 1965, pp. 33-47.

mucha diversidad cultural. Dicho de otro modo, se trataba de un concepto basado en la necesidad de colocar a todos aquellos que fueran étnicamente diferentes de los mestizos en una posición estructuralmente desventajosa y, como tal, constituía un instrumento de dominación. Acorde con la opinión de otros investigadores que simultáneamente se esforzaban por entender las implicaciones estructurales de las relaciones interétnicas (entre indios y no indios) en Mesoamérica,¹⁰ De la Fuente acabó por considerar las formas de interacción entre estos dos grupos en muchas partes de México, como relaciones “casi de casta”, aunque señalaba casos en que también podía decirse que existían relaciones “casi de clase”.¹¹

La “sociedad dual” que veía De la Fuente como consecuencia de su investigación sobre las relaciones interétnicas, tenía límites geográficos definidos que no correspondían a los de la nación. Los grupos étnicos categorizados como “indios” y mantenidos en una posición de inferioridad, semejante a la de una casta respecto de los mestizos, experimentaban la dominación dentro del contexto socioeconómico específico de regiones atrasadas, relativamente aisladas, y que incluían grupos mestizos todavía no plenamente integrados a la economía y a la sociedad mexicanas modernas. La posición peculiar de estos últimos, tanto en relación con los indios como con el sistema nacional general, constituía un impedimento fundamental para lograr la desaparición de las relaciones de casta; debido sobre todo a que los mestizos basaban su subsistencia en el dominio que ejercían sobre los indios y no en la participación en un sistema capitalista moderno. Se trataba de intermediarios culturales y económicos entre una masa fragmentada y desorganizada de pueblos étnicamente diferentes, por una parte, y el sistema nacional por la otra.

Luego de esta evaluación de la realidad en ciertas zonas muy indígenas, procedió De la Fuente a proponer en el Segundo Congreso Indigenista Interamericano de Cuzco, en 1949, que “la integración, antes de ser nacional, habría de ser regional”.¹² El

¹⁰ John Gillin, *The Culture of Security in San Carlos*, Nueva Orleans, Tulane, 1951, y Melvin Tumin, *Caste in a Peasant Society*, Princeton, Princeton University Press, 1952.

¹¹ Julio de la Fuente, “Ethnic and Communal Relations”, en Sol Tax, *Heritage of Conquest*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968 (1ª ed., 1952).

¹² Gonzalo Aguirre Beltrán, introducción a *Relaciones interétnicas*, de Julio de la Fuente, *op. cit.*, p. 11.

indigenismo no podría seguir aplicando políticas diseñadas para tender puentes económicos y culturales entre comunidades indígenas dispersas y la sociedad nacional, sin antes tomar medidas para enfrentar la importante estructura de mediación regional de los mestizos, que imponía las características fundamentales de casta a las minorías étnicas. El desarrollo regional que incluyera alternativas nuevas para mestizos e indios era un imperativo.

Proyectos piloto para el estudio de la integración regional

Este punto de vista fue sustentado también por Gonzalo Aguirre Beltrán (amigo y colaborador de De la Fuente), quien era al mismo tiempo doctor en medicina y un destacado etnohistoriador especializado originalmente en el escrutinio de las raíces africanas de la cultura rural mexicana.¹³ A su regreso a México, después de un año de estudiar con Melville Herskovits e Irving Hallowell en Northwestern University, durante 1945-1946, Aguirre Beltrán fue nombrado director del Departamento de Asuntos Indígenas, y con De la Fuente en calidad de director auxiliar, trató de someter a prueba el interés teórico en la "integración regional" proponiendo la creación de una oficina regional de desarrollo en Tantoyuca, Veracruz. Apenas había sido presentado el proyecto cuando ambos salieron de sus puestos, pero este revés resultó ser sólo temporal. Los esfuerzos de posguerra para promover el crecimiento económico de México estaban empezando a ser estructurados con cierta regularidad en torno al concepto de desarrollo regional, en reconocimiento directo del éxito alcanzado por proyectos como el del valle del Tennessee (Tennessee Valley Authority) en Estados Unidos, y al cabo de unos cuantos años, se llegó a advertir claramente que cualquier esfuerzo futuro para supervisar los programas gubernamentales en zonas indígenas tendría que efectuarse a nivel regional.¹⁴

Existía un antecedente de la necesidad de contar con estudios regionales desde 1949, fecha en que el gobierno federal le encargó al Instituto Nacional Indigenista una evaluación del efecto que producían en la población indígena de cuatro cuencas flu-

¹³ El clásico resumen de Aguirre Beltrán del trabajo de los elementos africanos en la cultura mexicana se hallará en su obra *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

¹⁴ Véase Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, op. cit., pp. 185-189.

viales, los proyectos de irrigación masiva. Durante el siguiente año, Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, Moisés T. de la Peña y Francisco Plancarte dirigieron equipos de investigadores que llevaron a cabo estudios clásicos sobre las condiciones socioeconómicas prevalecientes entre tarascos, mazatecos y tarahumaras al finalizar esa década.¹⁵ Estas obras son sumamente útiles para los estudiosos de la vida rural; pero es preciso señalar que salvo en lo que se refiere a la extensión del territorio abarcado, hay muy poco en su formato que las distinga, desde el punto de vista teórico, de la inmensa mayoría de los estudios anteriores realizados por particularistas y funcionalistas estructurales. A excepción del trabajo de Plancarte sobre los tarahumaras, tales estudios sólo abordan superficialmente los problemas de los diferentes tipos de mestizos dentro de cada región;¹⁶ y no se enfrasan en el análisis de la índole de las relaciones entre indios y no indios, que en la obra teórica de De la Fuente y de Aguirre Beltrán se supone que justifica de manera fundamental la necesidad de un enfoque regional. Así como Aguirre Beltrán era el primero en reconocerlo, las cuencas fluviales habían resultado ser "... áreas de pesquisa demasiado grandes en extensión y en complejidad para las fuerzas de un investigador y su reducido grupo de colaboradores; ... la amplitud y complejidad del área hace perder de vista el mecanismo de su funcionamiento interno".¹⁷ Al terminar el proyecto, el director del INI, Alfonso Caso, estaba convencido de que los límites dentro de los cuales trabajaba su nueva institución, no podrían seguir siendo determinados simplemente con base en las necesidades momentáneas de otros organismos oficiales. Los programas del instituto tenían que corresponder a áreas que tuvieran una verdadera relación científica y práctica con las tareas del indigenismo. Por eso era necesario llevar a la práctica un proyecto piloto, del orden del propuesto para Tan-

¹⁵ Todos fueron publicados por el Instituto Nacional Indigenista con el título general de *Memorias del INI*; el de Moisés T. de la Peña (*Problemas sociales y económicos de las mixtecas*) en 1950; el de Aguirre Beltrán (*Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*) en 1952; el de Francisco Plancarte (*El problema indígena tarahumara*) en 1954; y el de Alfonso Villa Rojas (*Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*) en 1955.

¹⁶ Plancarte suministró efectivamente amplia información sobre el modo de vida de los mestizos en la región tarahumara, así como de las formas de explotación de la población indígena por parte de aquéllos.

¹⁷ Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, op. cit., pp. 187-188.

toyuca, donde pudieran realizarse estudios de los mecanismos de integración y dominación regional, y diseñarse y ponerse a prueba diversas estrategias para la promoción del desarrollo regional.

La zona seleccionada para este experimento fue el altiplano de Chiapas, que conocían bien tanto De la Fuente como Aguirre Beltrán y que presentaba además la ventaja de haber servido de emplazamiento para el trabajo de campo etnológico de los estudiantes de Tax y Redfield durante el decenio de los cuarenta. Al mismo tiempo, era una de las regiones más remotas, más predominantemente indígenas y mejor estudiadas del México rural. Y la dominaba una élite mestiza notoriamente retrógrada cuyo centro era la ciudad de San Cristóbal de las Casas. De 1951 a 1953, Aguirre Beltrán observó de cerca las relaciones interétnicas de este espacio sociogeográfico en su calidad de director del primer Centro Coordinador Regional del Instituto Nacional Indigenista. Después dejó el cargo y volvió a la ciudad de México donde remató su labor con un libro (*Formas de gobierno indígena*) y empezó a trabajar en otros varios,¹⁸ todo lo cual contribuyó a definir, en el curso de los años cincuenta, el paradigma indigenista completo del periodo de la posguerra.

Las "regiones de refugio" de Aguirre Beltrán: relaciones entre la metrópoli y sus satélites en reductos aislados del pasado colonial

Al igual que Lewis y otros colegas norteamericanos como Eric Wolf, Aguirre Beltrán empezó con el intento de ubicar las características peculiares de la estructura social y la cultura de la población rural mexicana dentro de un vasto contexto histórico. Para ello consultó las obras de arqueólogos y etnohistoriadores así como los documentos de la conquista española, y en sus estudios halló pruebas suficientes como para refutar la creencia funcionalista prevaleciente, acerca de que las comunidades campesinas podían entenderse en aislamiento temporal o espacial. Desde los tiempos anteriores a la conquista, la población rural había sido integrada "en un sistema de ciudades-estado... que tenían bajo dominio

¹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1953; *Programas de salud en la situación intercultural*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1955 y *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1970 (1ª ed., UNAM, 1957).

a una amplia región compuesta por... comunidades campesinas de cultura *folk*", que en periodos de máxima cohesión exigía mucho de los productores de alimentos, y en tiempos de desintegración relativa les dejaba mayor libertad para atender sus propios intereses, como miembros de unidades domésticas autosuficientes. La conquista reforzó esta tendencia histórica al poner a las comunidades rurales bajo la autoridad de españoles ubicados en "ciudades señoriales" y recaudar tributos que no eran destinados al mejoramiento del campo, sino al desarrollo urbano y a la exportación hacia España. A pesar de las proclamaciones igualitaristas, tanto del movimiento independentista de principios del siglo XIX como de la Revolución mexicana durante el siglo XX, no se logró del todo acabar con el patrón de relaciones metrópoli-satélites, que vinculaba los productores del campo a los centros urbanos regionales. Los antropólogos pasaron por alto este fenómeno de "simbiosis socioeconómica" con grave peligro de deformar su visión de la realidad en el agro.¹⁹

En esta formulación de la acción recíproca rural-urbana, Aguirre Beltrán estaba mucho más cerca del enfoque marxista que del modo funcionalista de ver la historia de México. El intercambio entre habitantes del campo y de la ciudad no se basaba fundamentalmente en el principio de reciprocidad o de ganancia mutua, sino más bien en el de dominación. Era verdad que los habitantes de la ciudad, a cambio de los productos agrícolas, les ofrecían a los campesinos "una serie de servicios especializados", pero éstos se mantenían cuidadosamente dentro de los límites de la ciudad, en un esfuerzo por asegurarse de que no "se (desarrollaran) entre los comuneros sometidos". De hecho, en un nivel más general, Aguirre Beltrán señalaba que

La posibilidad de que los elementos urbanizantes o modernizantes hubiesen podido actuar sobre las comunidades *folk*, se vio siempre estorbada, y aún se ve en la actualidad, por los intereses económicos y sociales de la ciudad. La permanencia de la gran masa india en su situación de ancestral subordinación, con el goce de una cultura *folk* fuertemente estabilizada, no sólo fue deseada por la ciudad, sino aun impuesta en forma coercitiva.²⁰

"La ciudad" de la que hablaba Aguirre Beltrán, empero, no se entendía como un término genérico aplicado a cualquier zona

¹⁹ Este resumen de la posición histórica de Aguirre Beltrán está tomado de *El proceso de aculturación...*, op. cit., pp. 134-135.

²⁰ *Ibid.*, pp. 135-136.

urbana del país. Era un prototipo de la "ciudad señorial" consolidada durante el periodo colonial dentro de ciertas regiones atrasadas y relativamente aisladas de México, y que no había sido transformada todavía en el tipo de centro urbano moderno, característico de la sociedad posrevolucionaria en regiones menos aisladas. Como en la época colonial, esas ciudades "señoriales" se sustentaban todavía de lo que podían extraer (mediante relaciones de mercado desiguales y extorsión política) de su entorno abastecedor rural, *hinterland*, ya que no habían desarrollado medios independientes para generar su propia riqueza, aplicando tecnología moderna y capacidad organizativa más eficiente a las tareas de la producción,²¹ por lo tanto, aseguraban su propia supervivencia reforzando constantemente las bases estructurales de su dominio sobre comunidades satélites, sujetas en una posición tributaria desde los tiempos de la conquista.

Aguirre Beltrán consideraba que uno de los elementos que contribuía a mantener la posición dominante de la ciudad señorial era el empleo declarado de la fuerza. Pero un instrumento de conquista mucho más sutil y eficaz, era la manipulación de la identidad étnica de manera tal que se les asignaba a grupos de población rural con culturas diferentes a la de los conquistadores un estatus permanentemente inferior, con lo cual estos últimos legitimaban su explotación. Ésta era la institución de relaciones de casta entre indios y mestizos, que De la Fuente analizara y que Aguirre Beltrán destacaba también en su propio planteamiento sobre los vínculos entre la metrópoli y sus satélites. Reforzando el deseo verdadero de los miembros de las comunidades rurales de conservar su propio modo de vida, los mestizos de las ciudades señoriales podían recaudar tributos sin admitir a los tributarios en la sociedad mayor y, por consiguiente, sin concederles ninguna opción a participar en ella, ni siquiera en calidad de clase explotada.

Era entonces esa "región intercultural" que circundaba e incluía a las ciudades señoriales atrasadas, a la que el indigenismo de posguerra tenía que considerar. Los límites de la zona que Aguirre Beltrán denominaba "región de refugio", en referencia a su

²¹ Tal como Alejandro Marroquín lo explicara en su estudio del sistema de mercado de la ciudad mestiza de Tlaxiaco, Oaxaca, comisionado por Aguirre Beltrán en 1953. Tlaxiaco tenía "una economía parasitaria sin bases propias de producción, sustentada en la explotación de la mano de obra indígena". Alejandro Marroquín, *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1957, p. 241.

aislamiento relativo respecto a la sociedad nacional posrevolucionaria, podrían determinarse claramente examinando la pauta de interacción que conectaba las comunidades rurales con los centros urbanos vecinos. Todas las comunidades ligadas a una ciudad mestiza por relaciones semejantes a las de casta y, por consiguiente, separadas en gran parte del intercambio económico o social con el sistema mayor, quedaban incluidas evidentemente dentro de la región. Por otra parte, los grupos dedicados a un intercambio más libre con cierto número de personas no relacionadas con una ciudad señorial quedaban fuera de ella. En la práctica, las diferencias estructurales entre estos dos tipos de situaciones se reflejarían en grados de idiosincracia cultural o identidad étnica.

Para Aguirre Beltrán y los demás antropólogos que empezaban a pensar como él (tanto dentro como fuera de la tradición aplicada del indigenismo), el indio dejaba de ser así primordialmente el representante de una cultura americana anterior a la conquista y se convertía en el habitante de una región rural relativamente remota, que era explotado en beneficio de sus contrapartes urbanas de un modo anacrónico (colonial), no como parte de una estructura moderna de clase sino como miembro de una casta culturalmente definida, a la que desde hacía siglos se le negaba, de manera absoluta, toda posibilidad de progresar dentro de la sociedad mayor.²²

Problemas teóricos y prácticos en el paradigma indigenista de la posguerra

Hasta aquí, el análisis de Aguirre Beltrán se apartaba claramente de la cosmovisión funcionalista prevaleciente, pero en cuanto desvió su atención del nivel regional hacia el nacional, se puso de manifiesto una afinidad subyacente con el funcionalismo tradicio-

²² El lector podría comparar esta definición del indio con la de campesino elaborada concomitantemente por Eric Wolf y examinada en el capítulo 3. Andrew Pearse haría después una comparación y concluiría que el indio podría ser considerado muy claramente como una subcategoría del campesinado: un "campesino colonial" (Andrew Pearse, *The Latin American Peasant*, Londres, Frank Cass & Company, 1975, p. 61). Y George Collier resumía su forma de considerar ambas posiciones diciendo que "Allí donde los grupos rurales situados de manera más centralizada llegaban a ser campesinos, los grupos periféricos dominados se volvían étnicos (indígenas)": George Collier, *Fields of the Tzotzil*, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 212.

nal aplicado. La explotación, que era muy visible dentro de reductos del colonialismo, atrasados y aislados, desaparecía por completo al atravesar las fronteras de esas regiones. La creciente interacción con y en "la gran comunidad nacional" sólo acarrea beneficios, y la idea de que la extensión de los lazos socioeconómicos de la gente del campo (muy especialmente la de las comunidades indígenas) más allá del nivel local pudiera entrañar un peligro mayor y no menor para estas últimas nunca se manifestó.

¿Por qué a Aguirre Beltrán y a otros miembros de la escuela indigenista de la posguerra no les interesaba tomar en consideración el hecho de que hubiera impedimentos estructurales al desarrollo rural, tanto en el contexto de un sistema socioeconómico capitalista en vías de modernización y nacido de una revolución nacionalista, como en el contexto de los restos periféricos (capitalista mercantiles) del colonialismo? Varias respuestas resultan evidentes: la primera tiene que ver con la ideología indigenista y con la identificación histórica del indigenismo con el nacionalismo mexicano. En las páginas precedentes se ha mostrado muchas veces que el indigenismo se generó de los esfuerzos constantes por consolidar la Revolución mexicana, tanto política como socioeconómicamente (ganándose la adhesión de grupos situados en los extremos más remotos del territorio nacional, para poder presentar un frente unido ante las fuerzas antirrevolucionarias internas o externas y haciendo llegar los programas del bienestar social prometidos por la Revolución a los elementos marginales y dominados de la población nacional). La construcción de una sociedad nacional nueva era una tarea revolucionaria casi utópica, y criticarla constituía una deslealtad.

La segunda razón que permite explicar por qué no se encuentra en la obra de Aguirre Beltrán ni en la de sus colegas una atención más crítica a las implicaciones estructurales de la integración, más allá del nivel regional, parecería estar relacionada con la influencia ejercida por una perspectiva evolucionista bastante fatalista, atribuible por igual a los componentes funcionalistas y marxistas del pensamiento indigenista. Para Aguirre Beltrán la urbanización y la industrialización eran inevitables,²³ como

²³ "No es objeto de nuestro interés discutir sobre la conveniencia o inconveniencia de la industrialización como medio de resolver los problemas de la economía nacional; tampoco el de medir los efectos benéficos o nocivos que pudiera acarrear a la economía de las comunidades indígenas. Estamos frente a un hecho, frente a un proceso irreversible que, bueno o malo hemos de aceptar porque no está en nuestras manos la posibilidad de modificar el

lo era también la consolidación de la forma particular de cultura que acompañaba a esos procesos. Por ende, el hecho de que la labor de los indigenistas, ocupados en romper las barreras estructurales y culturales que separaban a las regiones atrasadas del resto de la sociedad nacional, entrañara una más estrecha integración de miembros de las comunidades indígenas a un sistema socioeconómico capitalista en expansión, no suscitó ninguna preocupación sobre los posibles daños que podrían ocasionarse en los niveles de vida de dicha población. A la larga, no podía imaginarse ningún mejoramiento permanente en las condiciones de vida de las poblaciones rurales dominadas, logrado al interior de las "regiones de refugio", sin que se transgredieran las fronteras de las relaciones de casta y se incorporara a los miembros de las comunidades indígenas a una estructura de clases, ligada a la extensión de las relaciones capitalistas de producción por todo el territorio nacional.

Finalmente, se puede especular, con base en comentarios dispersos hallados en la obra de Aguirre Beltrán,²⁴ que limitar estrictamente al nivel regional las fronteras teóricas para examinar los mecanismos de dominación que operan en el agro mexicano, y esquivar el análisis estructural riguroso más allá de ese punto, podría haber sido una medida táctica necesaria utilizada por los indigenistas, constreñidos a trabajar dentro de las instituciones oficiales, durante un periodo que se caracterizó por un conservadurismo político extremo. Puesto que para llevar a cabo cualquier programa de desarrollo en zonas indígenas había que evitar las represalias de tipo financiero que redujeran el presupuesto de gastos de los organismos indigenistas, no resultaba políticamente acertado trazar los hilos del intercambio desigual que conducían hacia niveles superiores; había que mantenerse dentro de los límites de las "regiones de refugio" remotas y políticamente

rumbo que nos ha sido impuesto por el progreso general de la cultura occidental, en cuya órbita nos toca vivir." Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, op. cit., p. 245.

²⁴ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Antropología social: 1950-1975*, documento mimeografiado, 1977, Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, p. 117; y "El indigenismo y la antropología comprometida" (folleto de edición personal, sin fecha), donde Aguirre Beltrán responde a sus críticos diciendo: "La política en general y la indigenista en particular, no se generan por el capricho de una persona o una institución que impongan su voluntad sin trabas; influye en ellas el conflicto permanente entre los puntos de vista prevalecientes, sustentados por segmentos muy diferentes dentro del gobierno", p. 14.

periféricas. Así, el aislamiento parecía procurarles protección tanto a los indigenistas como a las élites nacionales que desconfiaban de ellos.

El programa de acción de los Centros Coordinadores Regionales: la vinculación más estrecha de las comunidades satélites con el mundo mestizo

Sustentando su programa de acción en el concepto de las "regiones interculturales" elaborado por Aguirre Beltrán, el Instituto Nacional Indigenista procedió a delimitar cierto número de regiones durante los años cincuenta y sesenta, y a establecer en cada una de ellas un Centro Coordinador Regional, dirigido por un antropólogo de profesión y dotado de técnicos de nivel medio en medicina, veterinaria, educación, agricultura y oficios semindustriales. El objetivo principal de estos centros era promover "el desarrollo y la integración regionales" mediante la colaboración con mestizos e indígenas, en un afán de proporcionar nuevas oportunidades económicas que harían inútil la necesidad de los habitantes de las "ciudades señoriales" de explotar a las minorías étnicas, tal como se hacía en un sistema de castas. Un elemento clave de esta estrategia sería "la modernización u occidentalización de la ciudad mestiza".²⁵ Y otro sería el reforzamiento de los lazos económicos entre el territorio indígena abastecedor y esa ciudad, para que los miembros de las comunidades rurales pudieran participar en el proyectado proceso de crecimiento económico en cada metrópoli regional. A su vez, ambos esfuerzos deberían ser apoyados por programas básicos de "cambio cultural inducido", destinados a borrar los estereotipos étnicos y a fomentar la formación de una sola cultura regional mestiza.

Este enfoque se basaba en lo que podría considerarse, de manera retrospectiva, como una evaluación totalmente desprovista de realismo acerca de la fuerza política y económica que tenían las instituciones indigenistas. El tipo de recursos financieros necesarios para poner en movimiento la industrialización de una metrópoli regional nunca estuvo a disposición del Instituto Nacional Indigenista; los recursos eran manejados por otros organismos federales que sólo tenían un reducido interés en escuchar el consejo de los antropólogos. Y con bastante frecuencia, esos organismos

²⁵ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación...*, *op. cit.*, p. 143.

actuaban por mediación de las élites regionales existentes. Por consiguiente, era probable que la modernización reforzara la estructura de dominio denunciada por los indigenistas en las "regiones de refugio", en vez de debilitarla. El hipotético antagonismo de intereses entre las élites regionales parasitarias y las élites nacionales, resultó ser una base de sustentación muy deficiente para el diseño de aquella política.²⁶

Debido a esta circunstancia, el segundo elemento en el programa de los Centros Coordinadores, "la vinculación más estrecha de las comunidades satélites con el núcleo mestizo" por medio de la construcción de caminos y carreteras y la enseñanza del español (una vez alcanzada la alfabetización en las lenguas indígenas), tendía a tener implicaciones contradictorias para el bienestar de la población rural. Algunos miembros de las comunidades recientemente abiertas al exterior, podían aprovechar de manera efectiva las oportunidades "modernas" de mejoramiento material que les ofrecían los centros regionales; pero una vez abiertas a la modernización, esas comunidades se convertían también en fuentes más accesibles para la acumulación de riqueza por parte de los mestizos de las zonas urbanas predominantes. Las carreteras rurales corrían en dos direcciones, y la mayor experiencia y poder económico de muchos habitantes de la terminal urbana le proporcionaban a ésta una ventaja definitiva sobre el campesinado, pues algunos de esos habitantes urbanos de inmediato se adelantaron en el aprovechamiento lucrativo de los nuevos medios de comunicación.

El programa de los Centros Coordinadores Regionales a nivel local, según la tradición del indigenismo incorporacionista, siguió girando en torno a la labor del desarrollo de la comunidad y fomento a la "aculturación", entendida ésta (de común acuerdo con la definición elaborada por antropólogos del funcionalismo aplicado), como una "introducción de elementos básicos de la cultura industrial" al mismo tiempo que como una "(conservación de) aquellos aspectos de la cultura indígena que (otorgaban) a la integración regional sus características distintivas, su *ethos*".²⁷ Aguirre Beltrán y otros antropólogos de la escuela indigenista de la posguerra siempre insistieron en que este proceso produciría una

²⁶ Para una discusión de este punto en el caso específico de Chiapas, véase Robert Wasserstrom y Jan Rus, "Civil Religious Hierarchies in Central Chiapas: a Critical Perspective", en *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 2, 1980.

²⁷ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación...*, *op. cit.*, p. 143.

síntesis de culturas indígenas y no indígenas, una cultura nacional compuesta por ambas, y no una simple imposición de las segundas sobre las primeras. Pero en la práctica, los Centros Coordinadores atacaron con gran ímpetu los principales soportes estructurales de las comunidades indígenas y cuando tenían éxito, les dejaban poco a los indios, como no fueran recuerdos del pasado, para contribuir a configurar una cultura nacional.

El núcleo de la identidad étnica en todos los grupos indígenas de México, independientemente de las diferencias culturales que los separaran, era la institución conocida como la jerarquía cívico-religiosa que, según los antropólogos funcionalistas, requería un tipo particular de organización social local fundamentalmente ligado al mantenimiento de las fronteras culturales de las comunidades rurales, ante las presiones externas que las orillaban hacia la incorporación. La jerarquía cívico-religiosa era el repositorio del poder político local, el mecanismo por medio del cual se definía el *estatus* de las personas dentro de la comunidad, y al mismo tiempo constituía un importante canal de redistribución de la riqueza por vía del servicio a la comunidad, en vez de permitir su acumulación para la ganancia privada. Estas características, que a los indigenistas anti-incorporacionistas les parecían poseer un valor positivo para el fomento del desarrollo rural, eran negativas para quienes se interesaban en lograr la integración nacional inmediata... entre ellos Aguirre Beltrán. Para el momento en que hubo terminado su estadía en San Cristóbal, Aguirre Beltrán había llegado a la conclusión de que el impulso principal de la política indigenista en el nivel local tendría que encauzarse hacia el remplazo de la jerarquía cívico-religiosa por instituciones económicas y políticas modernas, que pudieran romper efectivamente el aislamiento local y garantizar el éxito de otros programas "aculturativos".²⁸

Para lograr este objetivo, Aguirre Beltrán proponía que se recurriera a la ayuda de los miembros marginales o "aculturados" de la sociedad indígena y mestiza, quienes desde hacía tiempo habían desempeñado el papel necesario de "intermediarios entre culturas en conflicto". Los intermediarios indígenas, contratados por los Centros Coordinadores Regionales como "promotores culturales", preconizarían nuevas prácticas y costumbres en sus comunidades de origen, incluyendo la institución de una estructura

²⁸ Tal es el argumento que presenta Aguirre Beltrán en su obra *Formas de gobierno indígena*, *op. cit.*

moderna de autoridades municipales que deberían rendir cuentas ante los niveles superiores estatales y nacionales, así como la promoción de una mayor monetarización de la economía y el derecho a acumular recursos para utilizarlos en proyectos de desarrollo económico o de inversión privada. Los intermediarios mestizos deberían llevar a cabo proyectos simples de ayuda técnica en calidad de maestros, carpinteros, enfermeras o trabajadoras sociales. Juntos provocarían una reacción en cadena que colocaría a las comunidades indígenas en "esa ruta ascendente que (era) el proceso de aculturación".²⁹

Así, en definitiva, la principal conclusión estructural del paradigma indigenista —que los indios eran explotados como grupos étnicos por los mestizos urbanos atrasados, en una relación semejante a la de castas—, obligó a los colaboradores del Instituto Nacional Indigenista no sólo a tratar de atenuar la dominación mestiza (empeño en el cual tuvieron relativamente poco éxito, en parte debido a la índole misma de los vínculos que unían a las élites regionales y en los cuales no podía reparar el paradigma indigenista), sino al mismo tiempo a cuestionar la legitimidad de la identidad étnica local. Esta segunda política se justificaba como necesaria a fin de proporcionar a los grupos indígenas la "cultura nacional", considerada ésta como un arma indispensable con la que deberían contar quienes pasaran de la categoría de casta excluida a la de clase integrada, dentro del sistema social mayor. Imponía además esa política la convicción real que tenían los indigenistas de la posguerra, de que "secularización, individuación, modernización y desarrollo integral eran momentos sucesivos en la búsqueda permanente de la libertad, el bienestar y la justicia para todos".³⁰ Este punto de vista sería impugnado con creciente insistencia en los años sesenta por aquellos que, tanto en la escuela funcionalista como en la marxista, le concedían un gran valor a la conservación de la identidad étnica de los pueblos rurales y que, además, no eran tan optimistas como Aguirre Beltrán en lo que se refería a la influencia liberadora de la moderna cultura urbana.³¹ Pero el indigenismo de la posguerra de todos

²⁹ Este párrafo se sustenta en el libro de Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación...*, *op. cit.*, pp. 143-145.

³⁰ Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, *op. cit.*, p. 268.

³¹ Por ejemplo, Rudolf A. M. van Zantwijk señalaba al final de su estudio acerca de la identidad étnica en Ihuatzio (Michoacán), que "Si el gobierno logra dirigir el desarrollo de las minorías indígenas fortaleciendo

modos se mantuvo fiel a su vocación incorporacionista y siguió la senda trazada originalmente por Gamio.

Colaboración entre indigenistas y funcionalistas: el proyecto de Harvard para Chiapas

Aparte del trabajo original realizado por los investigadores indigenistas acerca de los elementos históricos y contemporáneos que conformaban los sistemas de dominación regional (muy particularmente en el marco de las relaciones interétnicas y de mercado arriba examinadas), las preocupaciones del indigenismo de posguerra eran congruentes con otros dos campos de investigación que, a mediados de los cincuenta, habían sobrepasado en importancia a los anteriores de manera considerable. Por una parte se trataba de estudiar los elementos del desarrollo comunitario o del "cambio sociocultural dirigido" en zonas rurales; por la otra, existía un interés más general en la dinámica del cambio sociocultural dentro de las comunidades indígenas, expuestas a un contacto creciente con la sociedad y la cultura nacionales. En contraste con el problema de la dominación, que había requerido el entendimiento de situaciones de "reciprocidad desequilibrada" mantenidas por la fuerza, las dos últimas áreas de investigación eran tradicionalmente campos de interés de los funcionalistas estructurales, aplicados o no. Eran los temas en torno a los cuales se había dado la colaboración entre antropólogos funcionalistas e indigenistas, a partir de los años treinta y esa colaboración se reforzaría notablemente en la medida en que se pusiera de manifiesto que a pesar del nuevo interés teórico de los indigenistas de la posguerra por los mecanismos de dominación, el programa del Instituto Nacional Indigenista tendría el mismo acento

y ampliando ciertos aspectos de su identidad, los individuos de las comunidades indígenas conservarán su propia dignidad cultural y darán una contribución mucho más valiosa a la cultura nacional que si pierden su propia identidad y caen dentro de la capa más baja de la sociedad nacional, convirtiéndose en mestizos sin cultura y sin arraigo... *Mientras una minoría indígena sea económicamente débil, la diferencia cultural es un factor favorable y por consiguiente, quienes dirigen los proyectos de desarrollo no deben intentar destruir la identidad de la comunidad lo más rápidamente posible*". R. A. M. van Zantwijk, *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974, pp. 286-287. Publicado originalmente en holandés en 1965 (el subrayado es mío).

“culturalista” que el programa del anterior Departamento de Asuntos Indígenas.

La primera zona en la que el Instituto Nacional Indigenista esperaba iniciar una investigación antropológica de largo plazo sobre el desarrollo comunitario y el cambio cultural era la de los Altos de Chiapas, donde el efecto del programa de acción del instituto sería evaluado tanto desde el punto de vista práctico como del científico. Por eso, Alfonso Caso y Aguirre Beltrán se pusieron en contacto con Evon Vogt, graduado de la Universidad de Chicago, quien por aquel entonces se encontraba en Harvard. En el verano de 1955, Vogt fue a Chiapas para explorar la posibilidad de montar un proyecto conjunto de investigación Harvard-INI y para 1957 había obtenido ya fondos suficientes del Instituto Nacional de Salud Mental de los Estados Unidos para empezar un trabajo de campo preliminar con el auxilio de un solo estudiante graduado. En los años siguientes, otras donaciones de la Fundación Carnegie y de la National Science Foundation le permitieron a Vogt ampliar el proyecto hasta incluir un programa interuniversitario de entrenamiento en trabajo de campo para estudiantes de antropología aún no graduados (el consorcio Harvard-Columbia-Cornell-Illinois), quince de los cuales iban a Chiapas cada verano, así como un programa menor para instalar en la región candidatos al doctorado de Harvard durante periodos relativamente largos de investigación de tesis.³²

El objetivo original del proyecto era ambicioso, por la amplitud tanto del tema en cuestión como del espacio geográfico que abarcaría. Se trataba, en el curso de cinco años, de “...describir los cambios que estaban ocurriendo en la cultura de los tzotziles y tzetzales a consecuencia del programa de acción del INI, y utilizar esos datos para analizar las (causas) determinantes y los procesos del cambio cultural”.³³ Sin embargo, pronto se vio que estudiar el cambio en toda la región tzotzil-tzetzal era una tarea imposible. Había en ella 200 000 personas que hablaban dialectos mayas que diferían marcadamente entre cada una de las treinta y siete comunidades indígenas vecinas una de la otra y además, pese al hecho de que, según Vogt, la fundación del Centro Coor-

³² La información relativa a la historia del proyecto de Harvard para Chiapas se tomó primordialmente de Evon Vogt, “The Harvard Chiapas Project: 1957-1975”, en George Foster, Thayer Scudder, Elizabeth Colson y Robert V. Kemper (eds.), *Long-Term Field Research in Social Anthropology*, Nueva York, Academic Press., 1979, pp. 279-301.

³³ *Ibid.*, p. 283.

dinador del INI podría considerarse que había sido “el hecho más importante que afectara a las culturas indígenas desde la conquista”,³⁴ el efecto acumulado del programa oficial en casi toda la región resultó muy limitado. Por lo tanto, en 1959, Vogt renunció a cualquier intento de evaluación de la labor del Centro *in toto*, o a comparar su impacto en diferentes comunidades indígenas de toda la región, y redujo el alcance del Proyecto Harvard para Chiapas a obtener material “básico, lingüístico y etnográfico”, localizado en un municipio tzotzil, Zinacantan. Cinco años después, se añadió al universo del estudio un segundo municipio, Chamula; pero para esa fecha, se había renunciado definitivamente a todo principio de análisis regional (con la salvedad de la atención dada a las relaciones interétnicas, como se verá más adelante).

Durante los aproximadamente veinte años que abarca la Bibliografía del Proyecto Harvard para Chiapas, publicada por el Museo Peabody en 1978, los estudiantes e investigadores que colaboraron en este esfuerzo, produjeron 27 monografías, 100 artículos y 21 disertaciones doctorales, en su inmensa mayoría relacionados con aspectos de la vida en Zinacantan o Chamula. Era patente que la comunidad rural como objeto de interés antropológico había experimentado un renacimiento para un sector influyente del funcionalismo estructural norteamericano, precisamente en el momento en que cierto número de antropólogos del propio paradigma funcionalista (así como del indigenista, el marxista y el ecologista cultural); estaban poniendo en tela de juicio la utilidad del enfoque de los estudios de una comunidad.³⁵ La manera en que los miembros del proyecto Chiapas de Harvard utilizaron el material sociocultural contenido en el universo de dos comunidades era, sin embargo, muy diferente en su forma de la que usualmente se consideraba ligada a los esfuerzos funcionalistas anteriores. Mientras los antropólogos formados en la escuela de Chicago, como Tax y Pozas, dedicaban su tiempo de estancia en Zinacantan y Chamula en los años cuarenta, a elaborar monografías en las que se trataba de tomar en cuenta el conjunto de los principales elementos de la vida comunitaria, y de

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Véase Clifford Geertz, “Studies in Peasant Life: Community and Society”, en Bernard Siegel y Ralph Beals (eds.), *Biennial Review of Anthropology, 1961*, Palo Alto, Stanford University Press, 1962, pp. 1-41, para una excelente discusión de las dudas en torno al método utilizado en los estudios de comunidad.

relacionarlos entre sí como un todo significativo,³⁶ los miembros del proyecto de Harvard escogían ciertos problemas particulares de interés práctico o académico, y los examinaban muy detenidamente en el marco de una comunidad. Así, estos últimos contribuyeron, en general, a fortalecer una tendencia hacia el análisis de aspectos parciales (creencias religiosas, rituales, prácticas medicinales y otros), con elementos que eran tomados de la experiencia de una sola comunidad, pero que no eran suficientes para entender la compleja integración de la comunidad en sí misma. Los efectos negativos de este enfoque fragmentario (desde un punto de vista funcionalista) fueron minimizados, en el caso concreto del proyecto de Harvard, por el hecho de que se llevara, en dicha universidad, un vasto fichero que contenía las notas de campo de todos los participantes, de tal manera que el resultado acumulativo de los esfuerzos parciales permitía estructurar, gradualmente, las bases para un único y amplio análisis de comunidad del tipo tradicional, estudio que fue publicado por Vogt en 1969.³⁷

Dado el interés original, tanto del INI como de Harvard, en la importancia de estudiar el cambio en los altos chiapanecos, lo que más llama la atención, en el resultado académico del proyecto de Harvard, es su naturaleza relativamente estática. Como dice el mismo Vogt en su evaluación de la literatura respectiva, generalmente se trata de "etnografía descriptiva",³⁸ centrada en torno a "redes de creencias, símbolos, formas estructurales y secuencias de comportamiento que en conjunto forman un modo de vida coherente" en Zinacantan y Chamula. Era una concepción funcionalista clásica de la cultura, cuyo "desciframiento" le permitiría al etnógrafo "conducirse debidamente en la miriada de ambientes y contextos a los que tuviera que enfrentarse en la sociedad zinacanteca (o la chamula)".³⁹ Entre los indigenistas era tema de

³⁶ Sol Tax, *Notas sobre Zinacantan, Chiapas*. Colección de microfilms, Biblioteca de la Universidad de Chicago, 1943 y Ricardo Pozas, *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, núm. 8, 1958.

³⁷ Evon Vogt, *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1969.

³⁸ Evon Vogt, "The Harvard Chiapas Project: 1957-1975", *op. cit.*, p. 295.

³⁹ Evon Vogt, *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Way of Life*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1970, p. 100. Puede ilustrarse el énfasis puesto en el ritual y las creencias dando un vistazo a los títulos de la Bibliografía del Proyecto Chiapas de Harvard: Richard Shweder, "Aspects of Cognition in Zinacanteco Shamans", en W. A. Lessa y Evon Vogt (eds.),

discusión el que todo esto pudiera servir también eficazmente para los fines prácticos de los promotores del desarrollo que laboraban con el Instituto Nacional Indigenista.⁴⁰

A fin de alcanzar los niveles más provechosos en el conocimiento de la cultura de una comunidad tzotzil, los miembros del proyecto de Harvard, durante muchos años, dedicaron colectivamente largos periodos de tiempo a examinar los fenómenos culturales contemporáneos (en un esfuerzo que, parafraseando a Clifford Geertz, podría ser no muy generosamente caracterizado como una involución antropológica). Y aunque algunas partes del análisis global podrían haber sido elaboradas por varios investigadores en ocasiones diferentes, el resultado se presentaba a manera de un planteamiento integrado estático, acerca de la "cultura zinacanteca" como tal. Cuando se introducía la historia en la discusión, propendía a ser historia anterior a la conquista o de la época colonial, a la que se acudía con el fin de determinar continuidades y discontinuidades en el repertorio cultural de Zinacantan o Chamula. Casi no se hacía referencia a la historia social y económica de los siglos XIX y XX, y sus lecciones raramente se incorporaban a la literatura del proyecto.

Frank Cancian y el impacto de la modernización en la jerarquía cívico-religiosa

Por consiguiente, se podría llegar a la conclusión de que el proyecto de Harvard para Chiapas fue el mejor ejemplo, y consecuentemente el más apoyado, de resolución de un rompecabezas

Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, Nueva York, Harper & Row, 1972, Sarah Blaffer, *The Black Man of Zinacantan: A Central American Legend*, Austin, University of Texas Press, 1972; Victoria Bricker, *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Austin, University of Texas Press, 1973, Francesca Cancian, *What are Norms? A Study of Belief and Action in a Maya Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, Evon Vogt, *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

⁴⁰ Ricardo Pozas, refiriéndose a la historia de la investigación social en las tierras altas de Chiapas, señalaba que la mayoría de las investigaciones "...eludían los verdaderos problemas...", y que se perdían en una multitud de datos intrascendentes... Son de más utilidad, con todo y sus deficiencias, las investigaciones previas que hace una misión cultural para iniciar su trabajo, que un estudio exhaustivo realizado con todas las técnicas modernas de investigación". *El desarrollo de la comunidad: técnicas de investigación social*, México, UNAM, 1964, p. 34 (1ª ed., 1961).

científico-normal dentro del paradigma funcionalista en la historia de la antropología mexicana. No obstante, dentro de la tradición generalmente ahistórica y no materialista de este tipo de empeño, algunos resultados del proyecto de Harvard constituyeron importantes contribuciones prácticas para entender el proceso de cambio socioeconómico rápido, que ciertamente se estaba produciendo en las comunidades del altiplano en el periodo de la posguerra. Esto era cierto no necesariamente porque tales estudios dieran una interpretación totalmente convincente acerca del significado de las nuevas formas de relación que definían el acceso a los recursos para la subsistencia, sino porque el trabajo de campo extremadamente concienzudo en que aquéllos se sustentaban, produjo una información detallada que podrían utilizar los lectores de diferentes corrientes teóricas para tener una imagen de las tendencias del cambio, y plantear sus propias interrogantes sobre los datos. La obra de Frank Cancian viene aquí al caso.

Cancian estaba fundamentalmente interesado en un proceso que había estado en marcha en Zinacantan desde 1920: la migración estacional de los jefes de familia desde sus hogares del altiplano hasta las zonas bajas costeras de Chiapas, donde las tierras de pastoreo en manos de ganaderos privados, podían ser tomadas en arrendamiento y desbrozadas para cultivar maíz, con lo que complementaban la producción, generalmente escasa, de las parcelas zinacantecas. Antes de la segunda guerra mundial, los varones de Zinacantan habían realizado este esfuerzo de una manera acorde con los "difusos y particularistas roles económicos y sociales que... distinguían a los tradicionales campesinos zinacantecos".⁴¹ Cada rentero campesino organizaba su propio grupo de asociados (con frecuencia escogidos de acuerdo con vínculos de parentesco), labraba los campos de las tierras bajas utilizando procedimientos tradicionales y, en mulas de carga, llevaba el maíz a casa donde lo almacenaba para consumo familiar y, algunas veces, entregaba una parte a un pequeño grupo de intermediarios zinacantecos para que lo vendieran en el mercado de San Cristóbal. Las dificultades del transporte, tanto de los hombres como del grano, limitaban la distancia que podía recorrerse económicamente desde los altos en busca de una tierra aceptable que rentar.

Esta situación cambió totalmente en los cincuenta, década en

⁴¹ Frank Cancian, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan*, Palo Alto, Stanford University Press, 1972, p. 131.

que la construcción de una red de carreteras pavimentadas en la región hizo posible que los zinacantecos llegaran mucho más lejos desde sus hogares y, por consiguiente, rentaran tierras vírgenes con potencial de mayores rendimientos, a pesar del incremento en los costos del transporte. Algunos empezaron a ampliar sus operaciones contratando labradores chamulas y utilizando autobuses y camiones de carga para transportar mayores cantidades de grano. A mediados de los sesenta, esta opción resultó particularmente viable por la instalación de centros oficiales de recepción de grano en las tierras bajas, con precios de garantía para el maíz que obviamente, harían innecesario subirlo a los altos después de la cosecha. El efecto neto de estos "cambios exógenos" en la vida económica zinacanteca fue que se abrieron nuevas tierras al cultivo a un ritmo que compensaba, de sobra, el rápido crecimiento demográfico de la comunidad, y se proporcionaron ingresos mayores al trabajo agrícola al elevar y estabilizar los precios del maíz. El efecto producido en la organización social fue que se minaron partes de la organización de subsistencia de las familias que cosechaban maíz en las tierras bajas, y se apresuró la conversión de algunos campesinos en agricultores comerciales en pequeña escala.

Cancian utilizó esta información, específicamente, para explorar un problema en la tradición sociológica de la investigación sobre la "difusión de las innovaciones", a saber: qué factores determinan la diversidad de respuestas a las nuevas oportunidades que se abren en condiciones de incertidumbre. Pero no examinó las implicaciones de tan notable cambio en la vida de diferentes sectores de la población zinacanteca, y sólo dijo que su información sustentaba la hipótesis de que "algunas personas están mejor, pero sin que eso signifique que la población entera esté mejor".⁴² No situó el fenómeno del arrendamiento de tierras bajas en Zinacantan en un contexto regional, inquiriendo qué papel desempeñaban los agricultores de maíz en el mantenimiento de la viabilidad de extensas propiedades de tierras, en las que se les concedía permiso para desbrozar y cultivar una parcela. De hecho, observaba que no tenía "datos relativos al tamaño de los diferentes ranchos (de los mestizos en las tierras bajas)", pero que tal cosa no era relevante porque "desde el punto de vista del agricultor (zinacanteco) . . . casi cualquier rancho es suficientemente grande para que cualquier terrateniente, que no sea malin-

⁴² *Ibid.*, p. 129.

tencionado saque provecho de él para ayudar a los agricultores".⁴³ No dio ninguna indicación de que pudiera haber elementos de explotación o intercambio desigual, implícitos en el proceso mediante el cual los campesinos necesitados de tierra desbrozaban y enriquecían tierras de propiedad privada, anteriormente cubiertas de maleza (con frecuencia de mayor extensión que lo legalmente permitido y por ende técnicamente sujetas a expropiación), y pagaban al propietario de 20 a 25% de sus cosechas por el arrendamiento y, además, cada cinco años tenían la obligación de trasladarse a nuevas tierras no desmontadas. Tampoco examinaba la larga historia de simbiosis entre los minifundios de los altos y los latifundios de las tierras bajas, en la cual se insertaban los periodos de "oportunidad" para los zinacantecos.

Sin embargo, en un libro anterior, Cancian había orientado su atención hacia un asunto de importancia fundamental para el futuro de Zinacantan como comunidad: el impacto de los excedentes económicos crecientes en el sistema de cargos, mediante el cual se determinaba el rango de cada quien en la jerarquía cívico-religiosa. Desafió la opinión de que ese sistema era un "mecanismo nivelador" en las comunidades indígenas, que impedía la diferenciación socioeconómica (generadora potencial de conflictos entre las familias), al requerir que los más ricos del pueblo gastaran buena parte de sus recursos en ceremonias públicas.⁴⁴ Cancian demostraba (basándose en un análisis muy detallado de las historias personales de los cargueros), que no sólo había habido, durante mucho tiempo, considerables diferencias de riqueza y condición entre las familias zinacantecas, sino que en cierto modo se transmitían de generación en generación a través del sistema de cargos. De ahí que la importancia decisiva del sistema radicara menos en mantener la homogeneidad que en "exigir que la riqueza se usara de una manera indígena".⁴⁵ Y como el arrendamiento de tierras bajas permitía que un número creciente de zinacantecos aspirara a los cargos, la aptitud del sistema para brindar una vía autóctona hacia la adquisición de prestigio se iba haciendo relativamente menos adecuada en las condiciones presentes. Las largas listas de espera para obtener cargos daban fe de la saturación

⁴³ *Ibid.*, pp. 34 y 38.

⁴⁴ Manning Nash planteó esta posición con suma claridad: "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. 7, 1958, pp. 65-75.

⁴⁵ Frank Cancian, "Political and Religious Organizations", en Manning Nash (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, op. cit., vol. 6, p. 293.

del sistema y parecían pregonar su desaparición final. Así, una parte de la comunidad tendría que adquirir prestigio en proporción a su creciente poderío económico, por medios no indígenas, lo que implicaba la aparición de nuevos mecanismos de integración o desintegración aldeana.⁴⁶

Aunque Cancian no lo decía, su información referente al cambio socioeconómica de Zinacantan respaldaba en cierto modo la idea indigenista de que el mejoramiento de las condiciones económicas fuera de las comunidades indígenas o el enlace de éstas por carretera con las zonas mestizas donde podían buscarse nuevas oportunidades, era la clave no sólo para la elevación de los niveles de vida, sino también para derribar las barreras culturales que separaban a los indígenas de la sociedad nacional. Cancian no se mostraba particularmente optimista acerca de los efectos que a la larga tendría la erosión de la identidad étnica en la calidad de vida de las comunidades indígenas; y un observador externo con cierto escepticismo acerca de la duración de los beneficios derivados de la asociación de los indígenas con ganaderos mestizos, podría preocuparse no sólo por los aspectos culturales, sino también por los materiales de la vida zinacanteca (¿qué ocurriría en el momento en que con las tendencias de incremento en el consumo nacional de carne resultara más ventajoso hacer pastar al ganado, que rentarles pequeñas parcelas de tierra a los indios?, ¿cómo sobrevivirían los zinacantecos si desapareciera súbitamente la posibilidad de rentar parcelas laborables en las tierras bajas?, ¿se manifestaría simplemente el resultado principal de la experiencia en el grado en que Zinacantan se había convertido en una sociedad rural altamente estratificada en el proceso de disolución cultural?). Para indigenistas como Aguirre Beltrán, éstos eran puntos irrelevantes. Zinacantan hubiera progresado de cualquier manera, aunque sólo fuera hacia la integración en una clase baja nacional.

Funcionalismo y relaciones interétnicas: la evolución del significado de "pluralismo"

Pese al hecho de que el interés de Cancian en las actividades agrícolas de los zinacantecos lo alentaba a mirar más allá de los límites de la comunidad misma, y a estudiar los efectos del arren-

⁴⁶ Frank Cancian, *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*, Palo Alto, Stanford University Press, 1965.

damiento de tierras bajas en la institución central fijadora de las fronteras culturales de Zinacantan, su empeño fundamental, al igual que el de la inmensa mayoría de los investigadores del proyecto de Harvard para Chiapas, era entender los elementos de la vida zinacanteca que pudieran analizarse sin referencia a la forma como los miembros de la comunidad se insertaban en un sistema más amplio de relaciones interétnicas del tipo puesto de relieve por el paradigma indigenista. No obstante, los problemas sobre el porqué había tan notable grado de diversidad cultural en los altos de Chiapas y cuál era el patrón de la acción recíproca entre los grupos étnicos, no podían ser pasados por alto en ninguno de los proyectos ejecutados por funcionalistas europeos o norteamericanos en la región durante los años cincuenta y los sesenta. No sólo era esto de importancia vital para el Instituto Nacional Indigenista, que sancionaba oficialmente los proyectos extranjeros, sino que era además un asunto cada vez más importante en un paradigma funcionalista sometido a tenaces críticas y revisión por parte de sus propios partidarios. Por eso la zona que circunda a San Cristóbal de las Casas se convirtió, al final de los años cincuenta y principio de los sesenta, en un laboratorio para el estudio de las relaciones interétnicas por parte de los antropólogos funcionalistas, como en buena parte lo fuera, en los cuarenta y principio de los cincuenta, para los indigenistas.

En los sesenta, la explicación funcionalista de las persistentes diferencias culturales entre la población rural en regiones predominantemente indígenas, como los Altos de Chiapas, se basaba casi por completo en dos argumentos: uno, que las diferencias ecológicas entre grupos locales imponían una diferente adaptación a los distintos hábitats; y otra, que la dificultad de comunicación entre los pueblos reforzaba la idiosincracia. Las comunidades vecinas interactuaban entre sí sólo en la medida en que los productos o servicios relacionados con una de ellas no podían hallarse en otra; y con el correr del tiempo apareció un patrón estable de intercambio regional periódico, basado en una limitada especialización económica (y por ende en las características de nichos ecológicos específicos), que reforzó las diferencias étnicas localizadas. Fue este modo de ver la diferenciación cultural lo que alentó a Evon Vogt a pensar en orientar el proyecto de Harvard hacia una vasta comparación de las diferencias culturales entre las comunidades tzotziles y tzetzales de los Altos (que después se abandonó, como ya se dijo), y lo que, de hecho, indujo al departamento de Antropología de la Universidad de Chicago a montar,

en 1957, un proyecto quinquenal consagrado a entender las diferencias culturales existentes en las diversas zonas ecológicas de Chiapas.⁴⁷

Una vez planteada la existencia de culturas locales, diferenciables entre sí, los funcionalistas procedieron a ubicar estas "culturas plurales" dentro de un contexto nacional (extendiendo los límites de la disquisición de lo que podría llamarse relaciones intraindias, a las relaciones entre indios y mestizos) utilizando para ello el concepto de una "sociedad múltiple". Propuesto originalmente por Sol Tax en 1942, al parecer inspirado por el contacto con la obra contemporánea de J. S. Furnivall, inglés dedicado a describir la situación de las minorías nacionales que formaban enclaves relativamente independientes dentro de la Birmania colonial,⁴⁸ el concepto agrupaba a todas las comunidades indígenas, independientemente de sus diferencias, en un solo "segmento no nacional", cuyos miembros solamente se interesaban en los asuntos locales, tenían un escaso conocimiento de la historia y la sociedad nacionales, y no intervenían en la formulación de la política nacional. A continuación este segmento se ponía en contraste con un "segmento nacional" de la población mexicana, que incluía personas de todo el territorio nacional que, como dijo el discípulo y colega de Tax en la Universidad de Chicago, Manning Nash:

... participaban de manera significativa en la vida social y cultural de la nación o controlaban los recursos y comunicaciones que tenían alcance e impacto a escala nacional. (Era en este grupo donde se) confería el poder político... y donde éste se impugnaba... (y en virtud de su singular aptitud para decidir la política nacional, conservaba una posición) superior sobre las sociedades de menor escala en el sistema político.⁴⁹

⁴⁷ El "Proyecto del Hombre en la Naturaleza (Man-in-Nature)", dirigido por Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, empezó en 1957 y terminó en 1962. Durante ese tiempo, geógrafos, botánicos, lingüistas, arqueólogos y etnógrafos exploraron diferentes aspectos de variación étnica en Chiapas. Los resultados algo fragmentarios del proyecto se publicaron en Norman McQuown, *Report on the Man-in-Nature Project*, University of Chicago, mimeo., 1959, 3 vols., y Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970.

⁴⁸ Sol Tax, "Ethnic relations in Guatemala", en *América Indígena*, vol. 2, núm. 4, 1942, pp. 43-48; y J. S. Furnivall, *Netherlands India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944.

⁴⁹ Véase Sol Tax, "Los indios en la economía de Guatemala", en Jorge Luis Arriola (ed.), *Integración social en Guatemala*, Guatemala, Seminario

Aparte de los lazos de control político, inherentes a la vida dentro de un solo territorio nacional, lo que unía a las dos partes de estas "sociedades múltiples o duales", era la participación de ambos segmentos, el nacional y el no nacional, en un solo sistema económico. Los funcionalistas como Tax y Nash insistían mucho en la unidad de tal sistema y negaban explícitamente las teorías de *economías* duales o modos de producción capitalista y precapitalista, que los contemporáneos, tanto dentro de la ecología cultural como del indigenismo, empleaban para explicar el intercambio desigual entre grupos indígenas y mestizos. Dentro de la sociedad múltiple, los miembros de los segmentos nacional y no nacional estaban igualmente motivados por los principios del "capitalismo occidental" y participaban con "diferencias de grado, pero no de género" en el contexto de la lucha económica nacional y aun en la internacional.⁵⁰ La probabilidad de que los indígenas tuvieran menor prosperidad material que los no indígenas estaba relacionada fundamentalmente con el hecho de que los primeros adolecían de un contacto prolongado con los adelantos tecnológicos que quedaban fuera de su control y que "en última instancia, condujeron hacia la abundancia" a aquellos que estaban integrados en la moderna sociedad industrial.⁵¹ Se trataba de un problema que surgía del aislamiento y de la inhabilidad inherente a las unidades productivas de muy pequeña dimensión (unidades domésticas campesinas), para invertir a una escala suficientemente amplia como para aprovechar con eficiencia el uso de la tecnología industrial. Esta limitación podría superarse sólo mediante una mayor inversión y una ampliación de las actividades de asistencia técnica, procedentes del segmento nacional hacia las zonas donde las culturas no nacionales fueran todavía predominantes.

Por lo tanto, no había nada en este enfoque acerca de las relaciones interétnicas que implicara que los indígenas eran explotados a través de los estereotipos étnicos, o que las culturas

de Integración Social Guatemalteca, 1956, pp. 107-128; Manning Nash, "Relaciones políticas en Guatemala", *Ibid.*, pp. 139-156 y Manning Nash, "The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 59, núm. 5, 1957, pp. 825-833. Todas las citas del párrafo están tomadas de Nash, *Primitive and Peasant Economic Systems*, San Francisco, Chandler, 1966, pp. 126-127.

⁵⁰ Véase el comentario de Foster en apoyo de la posición de Tax, presentado en Arriola (ed.), *Integración social en Guatemala*, *op. cit.*, p. 129. Asimismo Tax, *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ Manning Nash, "The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala", *op. cit.*, p. 827.

indígenas como tales tuvieran que ser integradas completamente en una cultura nacional, antes de que el desarrollo económico pudiera ocurrir. Los funcionalistas del grupo de Tax y Nash nunca aceptaron la validez del concepto indigenista de casta, ya fuera en su implicación del dominio étnicamente sustentado, o en su énfasis sobre la rigidez de la separación entre los grupos indígenas y los mestizos. En cambio, muchos preferían el enfoque adoptado largo tiempo por los antropólogos funcionalistas aplicados, de la relación entre “desarrollo económico y cambio cultural” en casos específicos, y en favor de la aceptación de los elementos positivos inherentes al pluralismo cultural. Siguiendo la tradición del funcionalismo aplicado proveniente de los años cuarenta, estos investigadores apoyaban de todo corazón la “modernización”, entendida como la promoción de las “... condiciones en que las diferentes sociedades y culturas descubren, inventan o aceptan lo esencial de la revolución tecnológica y económica introducida (en Europa) hacia 1750”.⁵² Pero suponían, como decía Tax, que “... la gente (hacia los) ajustes que requiriera la industrialización, al mismo tiempo que conservaba culturas muy diferentes y, por consiguiente, que la nueva economía (adoptaría) formas diferentes según el terreno donde (se) trasplantara”.⁵³ Dentro de este contexto, era esencial que “... el gobierno se abstuviera de imponer direcciones específicas para el desarrollo... y más bien intentara presentar alternativas (viables) entre las cuales los indios pudieran escoger libremente (por sí mismos)”.⁵⁴

El enfoque funcionalista de las relaciones interétnicas era así considerablemente más voluntarista que el contenido en el paradigma indigenista. Y en general, rechazaba toda idea de explotación por parte de las élites regionales o nacionales. Dicho con toda simplicidad, los miembros de la escuela de Tax y Nash suponían que indios y no indios interactuaban principalmente porque cada cual necesitaba del otro, y recibía un servicio necesario a cambio.⁵⁵

⁵² Manning Nash, *Primitive and Peasant Economic Systems*, op. cit., p. 122. Nash fue durante muchos años director de la revista *Economic Development and Cultural Change*, publicada por la Universidad de Chicago y dedicada al estudio de la modernización.

⁵³ Sol Tax, “Los indios en la economía de Guatemala”, op. cit., p. 125.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 126. En el estudio de Manning Nash sobre la industrialización en Cantel, Guatemala (*Machine Age Maya*, American Anthropological Association Memoir 87, 1958), se señalaba enérgicamente este punto.

⁵⁵ Para tener un cuadro funcionalista de las relaciones armoniosas entre indios y mestizos véase Robert Redfield, “Primitive Merchants of Guate-

A fines de los cincuenta, esta visión relativamente exenta de conflictos en relación con las "culturas plurales en una sociedad múltiple" empezó a ser atacada, no sólo por parte de los indigenistas, que afirmaban que la diferenciación étnica en regiones como Chiapas había surgido de la experiencia histórica de dominación colonial, y que se mantenía en los tiempos modernos por el constante ejercicio de un poder despótico por parte de las élites mestizas, sino también por los funcionalistas, convencidos de que el papel del conflicto en la interacción social tenía que ser tratado más adecuadamente dentro del paradigma que entonces orientaba su trabajo. En sociología, esta convicción se incorporaba a las revisiones teóricas del funcionalismo propuestas por Robert Merton; y en antropología, era particularmente visible en la obra de la nueva generación de estudiosos ingleses, agrupados en torno a Edmond Leach (en la Escuela de Economía de Londres y en Cambridge) y Max Gluckman (en Manchester). Gluckman en particular, aplicaba esa preocupación colectiva por el conflicto al problema específico de las relaciones intertribales o interétnicas; y en el curso de los cincuenta, los norteamericanos fueron adoptando cada vez más este modo de enfocar la cuestión. El hecho de que ambos investigadores propendieran a subrayar los fines constructivos o funcionales favorecidos por el conflicto, en forma muy semejante a como lo hacían Simmel o Coser, hizo aceptables sus ideas aun en Chicago y Harvard donde, en los cincuenta, al igual que en decenios anteriores, los vínculos con los funcionalistas británicos seguían siendo fuertes.⁵⁶

La joven generación de antropólogos funcionalistas que trabajaban en las relaciones interétnicas en Chiapas desde el final de los años cincuenta, y cuyos estudios terminados formaban parte de lo publicado durante los sesenta, tenía así a su disposición un repertorio explicativo considerablemente mayor del que habían tenido sus contrapartes anteriores. Y utilizaban de muchos modos las nuevas aperturas teóricas para considerar los conflictos. Algunos, como George Collier, del proyecto de Harvard para Chiapas, adoptaron casi totalmente la explicación de la "región de refugio" para explicar la persistencia de la diferenciación étnica en la parte

mala", en *Quarterly Journal of Interamerican Relations*, vol. 1, núm. 4, 1939, pp. 42-56; y Sol Tax, "World View and Social Relations in Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 43, 1941.

⁵⁶ Véase el examen de la labor de Leach y Gluckman en Adam Kuper, *Antropología y antropólogos: la escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1973, cap. VI.

meridional de México. En el transcurso de un estudio prolongado (y diríase que muy interesante) acerca de las pautas cambiantes del uso de la tierra en Zinacantan, Collier descartaba definitivamente la premisa de que las características distintivas de la cultura zinacanteca tenían mucho que ver, históricamente o en los tiempos modernos, con su efectivo aislamiento de la corriente principal de la sociedad regional mestiza. Por el contrario, su estudio de los archivos permitía señalar una continua interacción entre ambos grupos, así como la constante reafirmación del carácter separatista del zinacanteco, en un proceso de "respuesta dinámica, activa y adaptativa a la ubicación periférica en un sistema mayor".⁵⁷ Por "ubicación periférica" entendía Collier la "explotación por parte de élites periféricas"; y de acuerdo con la tradición del indigenismo, predecía que "... sólo en la medida en que el entorno abastecedor y su ciudad dominante (se) articulen con la economía nacional (podrán) erosionarse los patrones étnicos".⁵⁸

Otros, notablemente Benjamin Colby y Pierre van den Berghe, incorporaban ideas obtenidas de De la Fuente y Aguirre Beltrán en un tratamiento más amplio de las relaciones interétnicas que mucho debía a Max Gluckman. De hecho, van den Berghe había trabajado con funcionalistas ingleses de la escuela del conflicto en Sudáfrica, durante un periodo que abarcó desde su primera experiencia en los Altos de Chiapas hasta su posterior retorno a la región maya de Ixil en el norte de Guatemala,⁵⁹ y por eso intervino activamente en la transferencia a la antropología mesoamericana de las nuevas ideas del "pluralismo", elaboradas en colaboración con los africanistas de Manchester.

El libro *Ixil Country*, publicado en 1969, constituyó un intento específico por parte de Colby y van den Berghe por "... juntar dentro de un solo marco analítico las corrientes 'funcionalista' y 'de conflicto' del pensamiento sociológico", haciendo

⁵⁷ George Collier, *Fields of the Tzotzil: The Ecological Basis of Tradition in Highland Chiapas*, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 212. Collier no utilizaba el concepto de "ecología" como solían hacerlo los funcionalistas de Harvard o Chicago (como nichos físicos locales), sino como sinónimo de todo el medio ambiente físico y social que afecta a una comunidad. En este medio ambiente se incluían las normas de dominación regional.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁹ Benjamin Colby y Pierre van den Berghe, "Ethnic Relations in Southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. 63, 1961, pp. 772-792 y Pierre van den Berghe, *South Africa: A Study in Conflict*, Middeltown, Wesleyan University Press, 1965.

referencia al problema de la etnicidad.⁶⁰ El concepto de “culturas plurales en una sociedad múltiple” fue tomado íntegramente de Nash, pero a la presuposición general de éste de las relaciones armoniosas, se añadía la firme posibilidad de dominio. Así, Colby y van den Berghe señalaban que las bases de integración social que mantienen unidas a sociedades muy diferentes (sustentadas en culturas también muy diferentes) en un solo sistema nacional no tienen necesariamente que estar relacionadas con valores comunes o con un consenso. La integración podía ser promovida mediante una gran variedad de formas de organización política, que iban desde la democracia parlamentaria hasta la imposición colonial. De modo semejante, los patrones de interacción económica entre grupos étnicos podrían ser configurados no sólo con base en un interés común por “los valores del capitalismo occidental”, como habían sostenido Tax y Nash, sino además a través de un proceso histórico en donde el dominio político ejercido por las potencias coloniales, se había reorientado hacia la tarea de reducir a los pueblos conquistados a un estado permanente de dependencia económica. En tales casos, la interacción entrañaba a menudo el contacto entre tipos diferentes de sistemas económicos, apoyados en fundamentaciones diferentes, que bien podrían estar cimentadas en el tipo de “interdependencia” creado por relaciones diferenciales respecto a los medios de producción.

Lo más importante en opinión de Colby y van den Berghe, haciéndole eco a Gluckman, era la necesidad de tomar en cuenta el contexto total de una sociedad plural, dentro de la cual no podía entenderse ningún grupo sin remitirse a la naturaleza de su relación con los demás. Y subrayaban que

... una sociedad plural no era un conjunto de grupos o “culturas” que vivieran unos junto a otros y se tomaran rasgos “prestados” entre sí; era más bien un conjunto de grupos interactuantes que se mantenían distintos en virtud de no compartir todas sus instituciones, y que constituían una sociedad en virtud de compartir algunas instituciones decisivas... La zona de traslape... determinaba tanto la forma como el contenido de las relaciones étnicas (y) constituía el corazón mismo de la sociedad plural.⁶¹

⁶⁰ Benjamin Colby y Pierre van den Berghe, *Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 4.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 20 y 184.

No era casualidad que tal formulación se asemejara mucho a algunas partes del conocido planteamiento de Frederick Barth en su libro *Ethnic Groups and Boundaries, Los grupos étnicos y sus fronteras*, publicado en inglés un año después del libro de Colby y van den Berghe.⁶² Barth también estuvo ligado al funcionalismo inglés "del conflicto" y, además, uno de los colegas de Barth en la Universidad de Bergen, Henning Siverts, trabajó en los Altos de Chiapas más o menos por la época en que estuvieron allí Colby y van den Berghe. Siverts aprovechó su estadía en la comunidad tzetzal de Oxchuc para estudiar los elementos políticos y económicos de las relaciones entre indios y mestizos que parecían reforzar la identidad étnica de los primeros y concluía que dado el dominio virtualmente completo que tenían los mestizos sobre todos los recursos productivos de la región (salvo las tierras comunales de los pueblos indígenas), los jóvenes nacidos en esos pueblos se veían obligados a aceptar las normas culturales de sus comunidades, para ejercer sus derechos sobre los únicos medios disponibles para sostenerse a sí mismos y a sus familias.⁶³ Tal conclusión concordaba con el creciente consenso de que la diferenciación étnica era menos un tema de contenido cultural que de posición estructural, afirmación que Barth llevaba a su consecuencia lógica señalando que las fronteras étnicas podían, de hecho, conservarse aun cuando la cultura del grupo en cuestión cambiara radicalmente.⁶⁴

Una contribución final a la reformulación del modo en que eran consideradas las relaciones interétnicas por los antropólogos funcionalistas, con experiencia en los Altos de Chiapas, fue la que hizo Julian Pitt-Rivers. En el curso de los sesenta Pitt-Rivers pasó de la simple descripción de las pautas de comportamiento advertidas en los mestizos de San Cristóbal, cuando interactuaban con los miembros de las comunidades indígenas, a un análisis histórico acerca de las raíces coloniales de la discriminación étnica en la América Latina.⁶⁵ Al igual que Siverts, Barth, Colby y van den

⁶² Frederick Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlage, 1970 (edición en español del FCE, 1976).

⁶³ Henning Siverts, "Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México", en Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, op. cit.*, pp. 131-151 y Henning Siverts, *Oxchuc: una comunidad maya en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1969.

⁶⁴ Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, op. cit.*, p. 41.

⁶⁵ Julian Pitt-Rivers, "Los ladinos", en McQuown y Pitt-Rivers, *Ensa-*

Berghe, Pitt-Rivers localizaba esas raíces en las exigencias estructurales de la sociedad colonial y se volvió definitivamente contra la posición "culturalista" de los funcionalistas estructurales anteriores, incluidos los de la Universidad de Chicago, que anteriormente lo habían enviado a él a Chiapas.

Por eso se puede decir, en resumen, que el modo de tratar las relaciones interétnicas dentro de un paradigma funcionalista en proceso de desintegración, al finalizar el decenio de los sesenta, hizo que muchos miembros de esa escuela se acercaran mucho más a una interpretación estructuralista histórica de lo que hubiera sido posible una década antes. Una parte considerable de la explicación que daban los indigenistas de la posguerra sobre los elementos históricos en la consolidación de las diferencias interétnicas, había sido aceptada por la generación más joven de funcionalistas, y la anterior confianza en el análisis estático había empezado a ser significativamente complementada recurriendo al estudio del pasado. Al mismo tiempo, la unidad estructural de la interacción indios-mestizos, puesta de relieve tanto por los funcionalistas ingleses del conflicto, como por los indigenistas como De la Fuente y Aguirre Beltrán, también había sido incorporada en la obra de antropólogos originalmente formados dentro de la atmósfera funcionalista, más bien tradicional, epitomizada por Harvard y Chicago. "Pluralismo" no era ya simplemente sinónimo de diferencia cultural, y la sociedad "múltiple" o "dual" no estaba necesariamente libre de conflictos.

CAPÍTULO 3

ECOLOGÍA CULTURAL, MARXISMO Y DESARROLLO DE UNA TEORÍA DEL CAMPESINADO, 1950-1970

El desafío parcial que planteaban los indigenistas mexicanos de principios de la posguerra al funcionalismo, tuvo un desarrollo paralelo al de un segundo desafío, también de índole estructuralista histórica, elaborado en Estados Unidos dentro del paradigma emergente de la ecología cultural. Mientras la revisión indigenista de los principios funcionalistas giraba en torno a la cuestión relativamente limitada de la etnicidad, la de los ecologistas culturales era de una naturaleza mucho más amplia: el problema para éstos no consistía simplemente en explicar la diferencia cultural como mecanismo de defensa en las regiones predominantemente indígenas, sino en cómo ubicar a todos los habitantes del campo (indios o no) en una relación estructural, históricamente sustentada respecto del sistema socioeconómico y político más vasto, del cual necesariamente formaban parte. Por esto, mientras los indigenistas confinaban su interés teórico a las regiones de refugio con fronteras bien definidas, y eran paradigmáticamente incapaces de considerar de modo crítico las relaciones que vinculaban a la población local con la que se hallaba fuera de esas zonas, el sistema visualizado por los ecologistas culturales se extendía de la comunidad rural hacia los niveles nacional e internacional. Y mientras los indigenistas explicaban los fenómenos particulares de explotación en que estaban interesados, dándole primacía a los elementos mentales sobre los materiales del bienestar, los colegas dedicados a la elaboración del paradigma de ecología cultural le concedían prioridad máxima a las relaciones socioeconómicas basadas en consideraciones materiales. El resultado fue una teoría sobre la interacción rural-urbana en la que había un cierto número de conceptos congruentes con las ideas contemporáneas de los indigenistas, pero desplegados en un esquema causal más amplio y tan profundamente opuesto a los indigenistas como a los

funcionalistas. Veamos primero cómo inició el nuevo paradigma su diálogo con el funcionalismo, antes de examinar mucho más detenidamente la manera en que Eric Wolf lo utilizó como punto de partida en la elaboración de una amplia teoría del campesinado, que incorporaba definitivamente las ideas de la tradición marxista europea a la visión antropológica que prevalecía acerca del campo mexicano.

Los “niveles de integración sociocultural” de Julian Steward y el paradigma de la ecología cultural

En el campo de la antropología culturalista norteamericana de los años cuarenta, empezó a manifestarse una atención crítica temprana a algunos de los aspectos menos útiles del funcionalismo, incluyendo su localismo geográfico y su descuido relativo en torno a las causas posibles de conflicto socioeconómico y político en el agro. Esta crítica no sólo se manifestaba en la obra de Oscar Lewis, ya analizada, sino también en la de Julian Steward, quien argumentaba, desde el punto de vista de la sociedad metropolitana norteamericana, en favor del reconocimiento de una tendencia hacia la creciente interdependencia entre los habitantes del campo y los de la ciudad en casi todas las grandes regiones del mundo. Steward era profesor en la Universidad de Columbia, y durante la segunda guerra mundial había sido director del Instituto de Antropología Social de la *Smithsonian Institution*, en una época en que los fondos de ayuda técnica se canalizaban hacia el sostenimiento de algunos estudios funcionalistas sumamente localistas. Pero nunca estuvo particularmente convencido de la utilidad de estudiar las comunidades rurales en forma aislada, y ya desde 1943 había propuesto que, en su lugar, se concediera prioridad a la investigación del desarrollo histórico de las regiones.¹ Estas regiones, a su vez, no podían entenderse cabalmente si no se les ubicaba en el contexto de la nación, como el propio Steward lo hizo en su estudio pionero de Puerto Rico, emprendido en los últimos años de la década de los cuarenta.

¹ Justificaba esto advirtiendo que “... debido a las mejores comunicaciones, las comunidades están integrándose paulatinamente en regiones y éstas pasando a formar parte de un cuadro mundial”. Véase Julian Steward, “Acculturation Studies in Latin America: Some Needs and Problems”, en *American Anthropologist*, vol. 45, núm. 2, 1943, pp. 198-204, p. 201.

Para ampliar las fronteras del interés antropológico hasta el nivel nacional, se necesitaba no sólo una nueva organización del trabajo de campo, sino además una reorganización fundamental de las categorías de observación y una modelación concomitante de nuevos instrumentos analíticos: las categorías tradicionales del funcionalismo antropológico predicaban el estudio de una sola cultura local integrada (con normas y patrones de comportamiento ampliamente compartidos), y no podían adaptarse fácilmente al estudio de todos los diversos grupos y relaciones contenidos dentro de un estado nacional. Por eso Steward deducía que

... lo que más necesitaban los antropólogos sociales contemporáneos (era) una conceptualización adecuada sobre los fenómenos socioculturales por encima del nivel tribal

y para satisfacer esa necesidad él ofreció, en 1951, el concepto de niveles de integración sociocultural.²

Como estrategia de investigación, la referencia a los "niveles de integración sociocultural" implicaba la división del "conjunto de la cultura nacional" en elementos "suprapersonales... y con frecuencia formalmente institucionalizados" (como el gobierno y la banca, los sistemas jurídicos y educativos, las organizaciones militares y otros), que sólo podrían entenderse "separados del comportamiento de los individuos relacionados con ellos" y que, por consiguiente, se suponía no eran susceptibles de estudio con métodos etnográficos; y en segmentos socioculturales de la población (comunidades, grupos étnicos, clases, grupos ocupacionales, etc.),³ que sí podrían ser estudiados provechosamente con "métodos de observación directa".⁴ Este ejercicio les permitía a los antropólogos seguir adelante con su empeño de estudiar la cultura —mediante el análisis de subculturas separadas— frente a la creciente presión para que abandonaran su campo especial de competencia, cedién-

² Julian Steward, "Levels of Sociocultural Integration: an Operational Concept", reproducido en la forma del capítulo 3 de Steward, *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1963, pp. 43-63, p. 44.

³ Los subgrupos de base territorial, como la comunidad, recibían el calificativo de "verticales", y los grupos ocupacionales o de estatus, que cruzaban los límites geográficos, eran los "horizontales". Redfield consideraba la concepción de Steward como una especie de encaje, con grupos horizontales y verticales que formaban la trama y por entre los cuales se enredaban las instituciones suprapersonales como una trepadora. Véase Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 25.

⁴ Steward, *Theory of Culture Change*, *op. cit.*, p. 47.

dolo a las disciplinas más generalizadoras de la sociología, la economía o la política.

Sin embargo, la "integración sociocultural" era algo más que un enfoque de investigación, que permitía dividir a la sociedad nacional en subculturas e instituciones con diferentes niveles de complejidad. Era también un modo de ver el proceso por medio del cual se modificaba cualquier elemento de una subcultura o la relación entre todos sus elementos, en el momento en que las "formas más simples... se iban convirtiendo gradualmente... en formas especializadas; es decir, en partes dependientes de nuevos tipos de configuraciones totales".⁵ Hasta cierto punto esto era un desarrollo de la idea de "desorganización y reorganización de la cultura" de Redfield, pero difería de ésta al concederle un grado de complejidad significativamente mayor al análisis del cambio cultural rural. La "integración sociocultural" estaba separada por completo de la dinámica que partía del modo de vida rural hacia el urbano, como consecuencia del creciente contacto con la ciudad, y podía darse durante el contacto entre diferentes subculturas, ya fuera en las zonas rurales o en las urbanas. Y además, no se aseguraba que la secularización o la individualización fueran resultados necesarios del contacto entre subculturas más simples y otras más dominantes. Steward empleaba también el concepto de "integración sociocultural" para describir la situación estática de cualquier subcultura en cualquier momento, tal como había sido configurada por la interacción con su medio físico y con el mundo exterior. Se podría decir, por ejemplo, que el tipo de "integración sociocultural" de los tarascos era diferente del de los lacandones, porque el primer grupo vivía en tierras maiceras templadas y había tenido un prolongado contacto con las culturas hispana y mexicana, mientras que el segundo vivía virtualmente aislado en la selva.⁶ La diferente combinación de elementos que llegaron a ser característicos de cada cultura (o subcultura, dentro del contexto nacional), indicaba que éstos podían clasificarse como "tipos culturales" diferentes.

En este punto, Steward llevó a cabo otra importante ruptura con la práctica antropológica predominante, ya que sus tipos cul-

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ Véase Julian Steward, "Culture Area y Cultural Type in Aboriginal America: Methodological Considerations", trabajo presentado primero en la reunión de 1952 de la Asociación Antropológica Norteamericana (*American Anthropological Association*) y reproducido en Steward, *Theory of Culture Change*, *op. cit.*, pp. 78-97, p. 87.

turales no se basaban de manera primordial en el análisis de la organización mental de la realidad, dentro de cualquier sociedad humana dada, sino más bien en una atención minuciosa al tipo de adaptación impuesto por las condiciones materiales del medio. Mientras desempeñaba el cargo de director de publicaciones del *Handbook of South American Indians*, en los años cuarenta, Steward llegó a la conclusión de que clasificar a los pueblos indígenas del continente en "áreas culturales", según los criterios tradicionales, inducía a error. Este tipo de clasificación implicaba un grado de homogeneidad sociocultural dentro de regiones geográficas dadas, que con frecuencia no concordaba con la realidad: todos los miembros de un determinado grupo lingüístico podían presentar ciertas semejanzas de cultura, pero las condiciones particulares del medio ambiente y la historia locales, con suma frecuencia contribuían a crear diferencias sustanciales entre ellos. Y de hecho, los elementos de la cultura que seguían siendo más comunes al grupo mayor eran quizá precisamente los menos fundamentalmente relacionados con los problemas básicos de la subsistencia. Por eso la clasificación debería sustentarse en la comparación de los conjuntos organizados de rasgos materiales que fueran de capital importancia para la subsistencia, en un intento de llegar a entender los patrones comunes que lo mismo pudieran estar distribuidos entre diferentes zonas culturales como dentro de ellas. Este procedimiento clasificatorio se basaba en hipótesis suficientemente incompatibles con las del funcionalismo o el particularismo como para justificar que Steward acuñara un término nuevo para su enfoque de la "ecología cultural" y concretamente lo contrapusiera con lo que él mismo llegó a llamar la forma predominante del "culturalismo" antropológico.

Fusión de la ecología cultural con el marxismo: la "comunidad corporativa cerrada" de Eric Wolf

Evidentemente, Steward no era marxista; y en realidad, su definición "cultural" de las clases era antimarxista.⁷ Pero su insistencia en concederle prioridad, dentro del marco de la "ecología

⁷ "Las clases son grupos socioculturales o segmentos dispuestos en un orden jerárquico. Pero la jerarquía funciona principalmente en la localidad. No siempre los segmentos que tienen el mismo estatus relativo en diferentes localidades serán, pues, equivalentes si las subculturas locales o regionales son desemejantes." Steward. *Theory of Culture Change*, op. cit., p. 67.

cultural", a la acción recíproca del medio ambiente, la tecnología productiva y la organización social conexas se acercaba mucho al interés teórico central del pensamiento marxista. Como en el caso del sustancial traslape de intereses de Lewis Henry Morgan y Karl Marx en el siglo pasado, parecería que la antropología no marxista empeñada en aclarar las bases materiales de los diferentes tipos culturales en los años cincuenta, fuera un útil punto de partida para una subsiguiente elaboración de teoría marxista.

Esta fusión gradual de la ecología cultural con el marxismo está ilustrada con especial acierto en la obra de Eric Wolf, discípulo de Steward, cuya familiaridad con la tradición marxista europea contribuyó a la elaboración de nuevos instrumentos analíticos de importancia en el desarrollo de la teoría antropológica.

Es significativo que el primer acercamiento de Wolf a la realidad rural mexicana de los cincuenta no consistiera en una estadía prolongada en una sola comunidad, sino en una revisión sumamente detallada del material arqueológico, etnológico, histórico y sociológico existente, lo que le permitió trazar las formas cambiantes de integración sociocultural dentro de los límites geográficos de Mesoamérica, desde los tiempos anteriores a la conquista hasta los actuales.⁸ Deducía de esta revisión que un elemento sumamente influyente en la estructuración del tipo de interacción social que prevalecía fuera de las zonas urbanas de Mesoamérica durante casi todo el periodo colonial, había sido la depresión económica del siglo xvii, crisis que puso fin al "desarrollo acumulativo" del siglo xvi e inició un proceso de ruralización y atrincheramiento en niveles de integración más simples, con el objetivo de garantizar la subsistencia de la población en condiciones difíciles. Dos pautas predominantes de organización aparecieron en el agro en aquel tiempo: la hacienda, que daba seguridad a los españoles, y la comunidad indígena, que lograba lo mismo para los vencidos. Una y otra erigieron barreras entre el grupo local y el mundo exterior, en un afán de "detener la marea del desorden";⁹ ambas se convirtieron en gran parte en unidades políticas y económicas autónomas que promovían la autosuficiencia en recursos alimentarios, una participación limitada en un

⁸ Véase Eric Wolf, *The Mexican Bajío in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Middle American Research Institute of Tulane University, Publicación núm. 18, 1955 y Eric Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1959 (edición en español, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, ERA, 1967).

⁹ Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, *op. cit.*, p. 203.

mercado mayor y un autogobierno local. Pero mientras que la hacienda podía recurrir en caso de necesidad al "aparato de poder" colonial, en sus esfuerzos por extender el dominio sobre la tierra y la mano de obra, la comunidad indígena no tenía tal opción. La conquista había acabado con la élite política indígena y dejado a la masa de la población rural de Mesoamérica sometida a la autoridad de un Estado que socioeconómica y culturalmente le era ajeno.

Las raíces de la organización social y cultural de las comunidades indígenas de Mesoamérica no podían hallarse en una armonía intemporal de intereses entre los miembros de asentamientos rurales aislados, como tendía a explicarlo el funcionalismo, sino más bien en la necesidad histórica impuesta por la conquista y la depresión, de reconstruir un "medio rural destrozado",¹⁰ y de evitar la extinción de un pueblo vencido. No era una solidaridad orgánica, sino mecánica, la que motivaba la cooperación en las comunidades indígenas, pues se veían ante el reto permanente de defender su exiguo derecho de subsistir dentro de un medio hostil. Para conservar el dominio de la tierra aldeana, del cual dependía la supervivencia física, las comunidades indígenas se volvieron endógamas y se desarrolló en ellas un sentido muy fuerte de territorialidad, reforzado por la fe religiosa, que prohibía enajenar la propiedad comunal en favor de extraños. Para lidiar con el peligro permanente de que surgiera una diferenciación económica dentro de la comunidad, y se diera una eventual identificación de los más ricos con los intereses no indígenas, la distribución del prestigio dentro de la comunidad no estaba ligada al ostentoso despliegue individual de riquezas, sino a una donación ostentosa de los excedentes disponibles, que se hacía a la comunidad en general mediante un gasto ceremonial. Y para evitar toda tendencia a la concentración de poder, los puestos políticos estaban relacionados con la participación en las ceremonias religiosas y, por ende, con la dedicación probada al servicio de la comunidad, más que con intentos individuales de manipular las lealtades políticas. Las tendencias "niveladoras" inherentes al funcionamiento de los sistemas políticos y religiosos servían en definitiva para repartir los riesgos de la vida cotidiana, para someter la formación de las clases sociales a las necesidades de la autonomía aldeana y para promover una "democracia de los pobres".¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

¹¹ *Ibid.*, p. 218.

Esta forma de presentar la comunidad indígena posterior a la conquista, que Wolf tomó como base para el tipo ideal de lo que él denominaba la "comunidad corporativa cerrada",¹² no fue muy diferente, en su modo de tratar la organización formal interna de la vida en los poblados indígenas, de la que armaron Redfield y sus colaboradores (en particular Tax, Villa Rojas, Pozas y Cámara) en sus estudios de las comunidades de los Altos de Guatemala y Chiapas en los años cuarenta; de hecho, la bibliografía de Wolf muestra que tomó mucho de la obra de aquel grupo para construir su tipología. Pero hasta que Wolf situó la comunidad indígena en el contexto del desarrollo histórico posterior a la conquista, la relación entre las instituciones "indias" y la economía y sociedad españolas o mestizas del entorno (la naturaleza dialéctica o "simbiótica" de la formación de ambas: comunidad indígena y hacienda), no había sido puesta de manifiesto por ningún otro antropólogo norteamericano. Con Wolf en Estados Unidos y, simultáneamente, Aguirre Beltrán en México, la comunidad indígena resultó ser una creación de la sociedad mayor y no una entidad ajena a ella.

Esta imagen implicaba una relación de dependencia recíproca entre el mundo indígena y el mestizo, que sólo empezó a hacerse visible para los antropólogos norteamericanos cuando ampliaron su marco de referencia para el análisis de la comunidad en los años cincuenta, aunque cabe agregar que hacía tiempo que tal relación de dependencia ya era visible para los historiadores.¹³ Si bien tanto la comunidad indígena como la hacienda mestiza formaban parte de una respuesta integrada al dilema de la subsistencia en el agro colonial, ninguna de ellas podía sobrevivir sin la otra: la limitadísima extensión de tierra generalmente controlada por los pueblos indígenas, hacía imperativo que una parte de la población trabajara temporalmente en las tierras de la hacienda para suplementar los escasos recursos económicos de sus comunidades; al mismo tiempo las haciendas dependían de la disponibilidad ocasional de trabajadores indígenas para complementar los

¹² Eric Wolf, "Types of Latin American Peasantry: a Preliminary Discussion", en *American Anthropologist*, vol. 57, 1955, pp. 452-471; y Eric Wolf, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, 1957, pp. 1-18.

¹³ La obra clásica de Frank Tannenbaum titulada *The Mexican Agrarian Revolution*, publicada en 1930 por la Brookings Institution, constituye un ejemplo. Tannenbaum enseñó en la Universidad de Columbia durante casi medio siglo.

esfuerzos de una mano de obra permanente, en ciertas épocas del ciclo agrícola. Más de una década antes de que antropólogos marxistas franceses como Terray y Meillasoux adoptaran y popularizaran el problema de la naturaleza simbiótica de la articulación entre los modos de producción capitalista y precapitalista, Wolf ya había expuesto claramente ese mismo punto de vista:

Las haciendas, seguras de la afluencia de trabajadores temporales, prontos a ejecutar sus órdenes durante los periodos críticos inherentes a la producción, veían con buenos ojos la presencia de comunidades indias en su vecindario, ya que tales comunidades constituían una cómoda reserva de mano de obra, en la que permanecía latente una capacidad de trabajo constante, hasta que se necesitaba, sin que al hacendado le costara nada. Constatamos que los conquistados y los conquistadores, como instituciones, representan fenómenos ligados entre sí. Ambos formaban un sistema, limitado desde dentro y fortalecido por la hostilidad hacia el otro y, sin embargo, su coexistencia ha engendrado una simbiosis perpetua, aunque de carácter hostil, en el seno de la cual, las dos instituciones se hallan unidas en un conjunto de funciones correlativas.¹⁴

Incluso la comunidad "corporativa cerrada" tenía entonces relaciones periódicas con un sistema socioeconómico más amplio, ya fuera proporcionándole mano de obra a la hacienda, diezmos a la iglesia colonial o impuestos al Estado. Y al extenderse inexorablemente por todo el campo mexicano los lazos políticos y económicos relacionados con la edificación de una nación en el siglo XIX, resultaba cada vez más difícil para la comunidad "corporativa cerrada" conservar sus fronteras. Sólo los pueblos más remotos y menos dotados podían permanecer, efectivamente, al margen de aquel impulso modernizador: aquellos cuya reorganización por parte del sistema nacional hubiera requerido una "cantidad de energía" que en aquel momento "sobrepasaba la capacidad de la sociedad mayor".¹⁵ Del resto, un número considerable perdieron por completo el control de su propio modo de vivir a partir de 1857, cuando las leyes agrarias promulgadas por liberales partidarios de la pequeña propiedad privada, y las subsiguientes

¹⁴ Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, *op. cit.*, p. 230 (tomado de la edición en español, p. 202).

¹⁵ Wolf, "Types of Latin American Peasantry", *op. cit.*, p. 457. Vale la pena destacar la congruencia de esta observación con la ulterior elaboración del concepto de "región de refugio" de Aguirre Beltrán que ya se trató en el capítulo 2.

leyes de colonización aprobadas por los porfiristas partidarios de la gran empresa capitalista, le arrancaron grandes extensiones de tierras a la jurisdicción comunal y forzaron a los cultivadores indígenas a extremar su dependencia respecto de las haciendas.

En esta explosiva coyuntura la misión de la Revolución mexicana fue "erradicar las bases gemelas del antiguo orden social, representado por la comunidad indígena y la hacienda, e introducir un orden nuevo, desembarazado de los estrechos límites sociales y las tenaces barreras culturales del pasado..." para insertar el agro dentro de los nuevos parámetros económicos y políticos de un estado moderno.¹⁶ Este proceso, factible en parte por la extinción de la hacienda tradicional y los esfuerzos en pro del desarrollo de la comunidad efectuados por los indigenistas, con el correr de los años, llegó a caracterizarse por una creciente incorporación de la población rural a sistemas de mercado más amplios, el acrecentamiento de lazos extracomunales de parentesco y amistad, la declinación de la jerarquía cívico-religiosa y la transformación de la competencia local por el poder en una contienda que se zanjaría a través de los canales políticos nacionales.¹⁷ Las comunidades "corporativas cerradas" fueron evolucionando hacia un segundo tipo ideal, el de la comunidad campesina "abierta", en donde la propiedad de la tierra era individual y privada, los mecanismos niveladores cedían el lugar a un notorio despliegue de riqueza personal, y donde los no campesinos penetraban en la comunidad para dedicarse a actividades anteriormente no incluidas en la limitada división del trabajo de una economía que bordeaba la subsistencia.¹⁸

Es importante señalar que a pesar de las semejanzas que inmediatamente se advierten entre esta progresión de la comunidad "cerrada" a la "abierta" de Wolf por una parte, y el continuo *folk-urbano* de Redfield por la otra,¹⁹ había diferencias mucho más fundamentales entre uno y otro enfoque que implicaban resulta-

¹⁶ Eric Wolf, "Levels of Communal Relations", en Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Austin, University of Texas Press, 1967, pp. 299-316, p. 299.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 313-316.

¹⁸ La comunidad "abierta" era por definición no indígena, ya que había perdido los principales requisitos estructurales de lo indígena. Véase Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, *op. cit.*, p. 287.

¹⁹ Robert Rhodes ha comparado los dos modelos y ha señalado sus semejanzas (en *Conflict, Solidarity and Social Change in Mesoamerican Peasant Communities: An Exploratory Analysis*, tesis doctoral para la Universidad de Princeton, 1972). Véase la tabla resumen de la página 19.

dos enteramente dispares del proceso incorporativo. La comunidad campesina "abierta" de Wolf no estaba necesariamente en camino de ser absorbida en condiciones equitativas por una cultura urbana moderna o una economía nacional moderna, como lo indicaba el modelo lineal de Redfield. No estaba siendo necesariamente "descampesinizada" y de hecho podría oscilar de modo cíclico entre una producción orientada predominantemente hacia la subsistencia o hacia el mercado, de acuerdo con las condiciones de la economía mayor. Además, seguía siendo una comunidad dependiente, compuesta de familias que todavía labraban tierras marginales y utilizaban una tecnología primitiva, en forma muy semejante a como lo hacían sus equivalentes indígenas aislados, y que muchas veces eran manipulados por intermediarios de fuera, que obtenían ventajas manteniendo el proceso productivo campesino tradicional sin cambio, es decir sin modernización.²⁰ La comunidad campesina "abierta" era así una parte permanente del agro mexicano, integrada al sistema económico y político mayor en una posición subordinada sin probabilidades de desaparecer en un futuro cercano.

Wolf esbozaba brevemente otros diversos tipos de campesinado en sus primeros trabajos sobre el tema. Uno estaba compuesto por familias que tenían un contrato permanente para entregarle su producción a un prestamista que les financiara (sobre todo las que estaban ligadas a un sistema de plantaciones); otro tipo era el del *ranchero* o mestizo pequeño agricultor; un tercero eran los colonos extranjeros; un cuarto, el de los cultivadores de tumba y roza.²¹ Cada uno de ellos se caracterizaba por mantener una relación diferente con el mercado, así como un historial distinto de contacto con el sistema socioeconómico mayor. El legado de

²⁰ "Como en la comunidad campesina corporativa, la tierra tiende a ser marginal y la tecnología primitiva. Pero funcionalmente, tanto la tierra como la tecnología son elementos de un complejo diferente de relaciones. Los compradores de los productos campesinos tienen interés en que continúe el 'atraso' del campesinado. La reorganización de su aparato productivo absorbería capital y crédito que pueden gastarse mejor en ampliar el mercado adquiriendo medios de transporte, contratando intermediarios, etc. Además, al mantener sin cambios el aparato productivo, el comprador puede reducir el riesgo de que su capital se inmovilice en los medios de producción... en caso de un desplome en el mercado. Los compradores de productos campesinos adquieren así una mayor productividad comercial por hora-hombre con menores riesgos de inversión." En "Types of Latin American Peasantry", *op. cit.*, p. 464.

²¹ *Ibid.*, p. 468.

los "tipos culturales" de Steward era claro, al igual que lo era una aplicación ecléctica de la teoría marxista, sólo recientemente adoptada de nuevo por quienes se preocupan por la larga coexistencia de modos distintos de producción en el México rural.

La sociedad folk se convierte en el "campesinado": raíces de un debate académico acerca del tipo de interacción entre el campesinado y la sociedad mayor

El interés de Steward y Wolf por las cambiantes formas de integración sociocultural característica de los tipos particulares de inserción en los sistemas mayores, debe considerarse como parte de una tendencia más general entre los antropólogos norteamericanos durante los años cincuenta, inclinada hacia el análisis de los mecanismos sociales que parecían vincular, cada vez más, a los habitantes de las comunidades rurales con individuos y grupos situados fuera de los límites del poblado. Redfield, por ejemplo, consideró necesario preguntarse (en una serie de conferencias dadas en el Swarthmore College en 1955), "¿... (qué) tipo de relaciones sociales... llega uno a describir si empieza por alguna comunidad local... y trata de hacerle justicia al hecho de que muchas de sus relaciones son con gente de fuera?"²² Después de todo, una comunidad campesina no sólo era una *cultura* parcial, sino también una *sociedad* parcial (como lo había señalado Alfred Kroeber en su clásica definición de 1948); y de hecho podría resultar que fuera "un sistema tan incompleto que (tal vez) no debiera describirse como una estructura social (en sí)", ni tampoco representarse como un sistema cultural en sí mismo.²³

Este cambio de acentuación en la comunidad rural como una cultura aparte (cuya estructura social se suponía ampliamente independiente del entorno mayor), a la comunidad rural, entendida como parte de una sociedad cuyos miembros estarían íntimamente relacionados con el mundo exterior, requería un cambio de terminología, porque el uso prevaleciente del concepto *folk* implicaba virtualmente una dependencia cultural exclusiva. Por eso en el curso de los años cincuenta la sociedad *folk* se convirtió en el "campesinado", término aquel que cayó rápidamente en desuso. No es de sorprender que fuera Steward quien presagiara la ne-

²² Redfield, "Peasant Society and Culture", *op. cit.*, p. 25.

²³ *Ibid.*, p. 24.

cesidad del cambio y señalara en 1951, que el concepto *folk* de Redfield describía en realidad un tipo de integración y no un contenido cultural particular.²⁴ Foster le siguió con un comentario semejante en 1953.²⁵ Y Wolf dio el paso final al insistir en utilizar "el término 'campesino' (para indicar) una relación estructural y no un contenido cultural particular", en su análisis sobre tipos de campesinado latinoamericano de 1955.²⁶ Redfield recogió la sugerencia ese mismo año y la hizo aplicable a todos aquellos pequeños agricultores que a lo largo de la historia labraban la tierra para subsistir, no para obtener una ganancia; aquellos que "mira(ban) hacia o (eran) influidos por la clase media acomodada o citadina en general" y que constituían (como había notado Foster también) "la dimensión rural de antiguas civilizaciones (urbanas)", con las cuales estaban en constante interacción.²⁷

El acuerdo unánime entre funcionalistas estructurales, ecólogos culturales y marxistas de que lo *folk* fuera sustituido por lo "campesino", no significaba, sin embargo, que todos entendieran de la misma manera la naturaleza de la interacción entre los aldeanos rurales y la sociedad mayor. Redfield y Foster pronto admitieron que el campesinado tenía que ser, por definición, política y culturalmente dependiente de un sistema sociocultural más amplio;²⁸ y reconocían que, a su vez, la sociedad urbana dependía del campesinado para el abasto de los bienes agrícolas. Sin embargo, a fin de cuentas, consideraban que el campesinado era la más dependiente de "las dos mitades del sistema social", y por ello rechazaban toda idea de que a la larga, un campesinado pudiera contribuir al sistema global en mayor medida que lo que de él recibía.

²⁴ Julian Steward, "Levels of Sociocultural Integration", en *Theory of Culture Change*, *op. cit.*, p. 52.

²⁵ "Los criterios de diagnóstico relativos a la cultura y la sociedad *folk* son estructurales y tienen que ver con relaciones. El contenido es un criterio útil, pero de todos modos incidental en la definición de lo *folk*." Foster, "What is Folk Culture?", en *American Anthropologist*, vol. 55, 1953, pp. 159-172, p. 171.

²⁶ Wolf, "Types of Latin American Peasantry", *op. cit.*, p. 469.

²⁷ Redfield, "Peasant Society and Culture", *op. cit.*, p. 20. Redfield decía (en la p. 17 de la misma obra), que "la posibilidad de aclarar las características típicas del campesinado se le ocurrió (por primera vez) cuando Horace Miner publicó su informe sobre un condado francocanadiense", en 1939. Sin embargo, reconocía su deuda con Wolf por la definición que finalmente adoptó en 1955.

²⁸ En "Peasant Society and Culture", Redfield define la comunidad campesina como "una comunidad dependiente", p. 3.

Wolf, por su parte, insistía en que el campesinado más que dependiente, era explotado: producía un volumen de bienes agrícolas del cual se apropiaban, mediante el ejercicio del poder, aquellos grupos que clamaban tener mayores derechos sobre los medios de producción o sobre el uso de la fuerza. A cambio, ciertamente, el campesinado podía recibir protección o servicios de otros tipos, pero era evidente que Wolf no consideraba que esos servicios fueran una retribución suficiente por el valor de los bienes entregados. La unidad aldeana local constituía en realidad un tipo de sistema de supervivencia intrínsecamente superior: sus hogares campesinos podían sobrevivir por medio del autoaprovechamiento, aunque se rompiesen los vínculos con el sistema socioeconómico mayor, mientras que no podía decirse lo mismo de los habitantes urbanos o de clase alta. Por eso, estos últimos eran en definitiva más dependientes de los primeros, e ilustraban su dependencia en el proceso de explotación.²⁹

En el corazón de esta diferencia entre Redfield y Foster por una parte y Wolf por la otra, yacían supuestos básicamente incompatibles de los paradigmas funcionalista-estructural y marxista. Como ha señalado Alvin Gouldner en su lúcido ensayo sobre "Reciprocidad y autonomía en la teoría funcionalista", el funcionalismo tenía —y tiene— por premisas el "funcionamiento de un 'principio de reciprocidad funcional' " por el cual se entendía que toda la acción recíproca entre grupos e individuos dentro de un sistema dado, entrañaba el intercambio de bienes o servicios igualmente apreciados. La persistencia misma del sistema se tomaba como prueba de que existía una reciprocidad básicamente "equilibrada", con lo cual la explotación era, por definición, imposible. En cambio el marxismo suponía que una reciprocidad en extremo "desequilibrada" podría mantenerse durante largos periodos de tiempo utilizando el mecanismo de la fuerza.³⁰

El elemento que parecía servir más claramente como mecanismo de "equilibrio" dentro de la evaluación funcionalista-estructural de la relación entre campesinado y no campesinado, era el

²⁹ El enunciado más completo de esta posición se halla en Eric Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966, pp. 9-11. Para una formulación anterior véase Eric Wolf, "Aspects of Group Relations...", en Dwight Heath (ed.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America* (2^o ed.), Nueva York, Random House, 1974, p. 70.

³⁰ Alvin W. Gouldner, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, p. 236.

valor concedido a la contribución cultural que hacían las élites urbanas a la calidad de la vida rural. En 1955 Redfield decía:

No sería acertado describir estas relaciones tan sólo como relaciones entre gobernante y gobernado o entre explotador y explotado, aunque es probable que estén presentes estos elementos... Deben ponerse de relieve las relaciones culturales entre las dos mitades. Sjoberg lo expresa bien: "...la élite le muestra al campesino logros altamente valorados... y le proporciona a su sistema social una justificación sofisticada de su existencia y supervivencia".³¹

Así, a cambio de los bienes del campesino la élite le proporcionaba normas culturales y de este modo, cancelaba la deuda.³²

La ciudad era siempre guardiana de la "gran tradición" y por consiguiente un marco social adecuado para la élite según el paradigma funcionalista estructural. El campesino existía en relación con la ciudad, como lo patentizaba todo el continuo *folk*-urbano. Pero si se veía la cuestión desde el punto de vista del marxismo, el elemento clave en el sostenimiento de la relación entre campesinos y no campesinos de estatus superior era el poder, y no lo ejercía una ciudad, sino un Estado. Entonces, no es sorprendente que Wolf insistiera en definir a los campesinos primordialmente como sujetos del Estado "...sólo cuando un agricultor está integrado en una sociedad con Estado —o sea, cuando aquél se convierte en sujeto de las exigencias y sanciones de quienes detentan el poder fuera de su estrato social— podemos hablar del campesinado propiamente dicho".³³

Investigación de los mecanismos de dominación: los conceptos de excedente y dominio en la obra de Wolf

Esta definición que Wolf planteó en un estudio que tiene la extensión de un libro, *Peasants*,³⁴ publicado en 1966, surgió de su participación en un esfuerzo de gran envergadura, realizado por varios miembros de la escuela de Steward, por entender la dinámi-

³¹ Redfield, "Peasant Society and Culture", *op. cit.*, pp. 38-39.

³² Foster examina la "dudosa creatividad del campesinado" en su artículo intitulado "What is a Peasant", Jack Potter, May Diaz y George Foster (eds.), *Peasant Society: A Reader*, Boston, Little, Brown & Co., 1967, pp. 2-14.

³³ Wolf, *Peasants*, *op. cit.*, p. 11.

³⁴ Wolf, *Peasants*, *op. cit.*

ca de las relaciones entre el campo y la ciudad; todo ello en una perspectiva histórica y sociológica que iba desde los periodos más tempranos del desarrollo urbano hasta nuestros días. Apoyándose en la obra contemporánea de Gordon Childe, inglés y de Steward y Leslie White, estadounidenses, Wolf y otros de su generación en la Universidad de Columbia aceptaron la tesis de que la civilización, sustentada en una compleja especialización del trabajo en los centros urbanos, sólo había sido factible una vez que las poblaciones agrícolas sedentarias empezaron a producir un excedente de bienes que rebasaba sus necesidades materiales inmediatas, y que podía canalizarse, por la persuasión o la fuerza, como decía Childe,³⁵ para el sustento de grupos urbanos no productores. La ciudad aparecía así primeramente “como una sede de poder, no como un centro de actividades económicas productivas”, y se mantenía a sí misma “gracias a que es un centro de poder de algún tipo o combinación de tipos (religioso, administrativo, militar o mercantil)”.³⁶ En este caso resultaba importante, dentro del marco de la “evolución multilineal”, propuesta por Steward y aceptada por sus discípulos de Columbia, investigar algunos de los diferentes modos que podría haber de obtener un excedente agrícola, y las fuerzas concomitantes de dominación y control que pudieran aparecer.

Estas interrogantes eran dignas de la sociología histórica del siglo XIX, y a ellas se avocaron inmediatamente Wolf y sus colegas. Les fue muy útil para su estudio la reaparición, en los años cincuenta, de un manuscrito de Marx que durante mucho tiempo estuvo perdido (los *Grundrisse* —“Elementos fundamentales”—, que eran sus notas preliminares para *El capital* y la *Crítica de la economía política*, en los que Marx especialmente tomaba en cuenta las relaciones posibles entre los diferentes tipos de campesinado y las élites no campesinas); así como la divulgación que en Estados Unidos tenía la obra histórica, marxista y revisionista de Karl Wittfogel, residente también durante cierto tiempo en Columbia. Junto con el análisis del ejercicio del poder en las sociedades agrarias, realizado por Max Weber, estas fuentes formaban parte considerable de la base sociológica acerca de la que Wolf desarrolló plenamente su teoría del campesinado, com-

³⁵ Gordon Childe, *What Happened in History*, Harmondsworth, Penguin, 1964, p. 30. Publicado por primera vez en 1942.

³⁶ Ángel Palerm, “Ensayo de crítica al desarrollo regional en México”, en David Barkin (ed.), *Los beneficiarios del desarrollo regional*, México, SEPSETENTAS, 1972, p. 21.

plementada con el testimonio de los etnógrafos modernos y los enfoques particulares atribuibles a la disciplina de la ecología cultural.

En suma, Wolf sostenía que:

... la distinción entre primitivos y campesinos... no radica en la mayor o menor involucración con el exterior por parte de unos u otros, sino en la índole de esa involucración... En una sociedad primitiva, los excedentes se intercambian directamente entre grupos o miembros de grupos, pero los campesinos son cultivadores rurales cuyos excedentes se transfieren a un grupo dominante de autoridades que los utilizan para asegurar su propio nivel de vida y para distribuirles el resto a grupos de la sociedad que no labran la tierra, pero que deben ser alimentados a cambio de los bienes y servicios específicos que a su vez producen.³⁷

En su condición de ecólogo cultural, Wolf pensaba que esos excedentes podían analizarse en términos objetivos; eran la cantidad de producción o de tiempo de trabajo que quedaba después de ser satisfechos tres requerimientos de una familia campesina: 1) un mínimo de raciones calóricas; 2) el producto suficiente para reponer los utensilios básicos requeridos para la producción (semillas, piensos, aperos e instrumentos de trabajo) y para proveer a la subsistencia material, culturalmente definida de la familia (vivienda, vestido) y 3) la producción que podría destinarse a mantener las necesarias relaciones sociales mediante un gasto ceremonial. Toda la producción que excedía este nivel constituía un "fondo de renta" potencial del que podrían apropiarse grupos no campesinos mediante el ejercicio del poder.

El debate sobre la posibilidad real de hablar en términos de un excedente objetivamente perceptible se suscitó, claro está, de inmediato.³⁸ ¿No eran los usos posibles a que podía dedicarse la producción en diferentes culturas demasiado variados como para permitir la definición de un excedente? En algunas sociedades la gente podría preferir comer mal antes que descuidar una obligación ceremonial en apariencia prescindible; en otras, podrían requerirse cantidades enormes de alimentos para fiestas con lo que se eliminaba toda posibilidad de formar un excedente. A estas

³⁷ Wolf, *Peasants*, *op. cit.*, pp. 3-4.

³⁸ Véase Harry Pearson, "The Economy Has No Surplus: A Critique of a Theory of Development", en Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (eds.), *Trade and Market in Early Empires*, Glencoe, The Free Press, 1957.

objecciones algunos colegas de Wolf, y en particular Marvin Harris, respondían que si bien cualquier grupo podría encontrar formas de aprovechar toda su producción cuando ésta no estuviera sujeta a gravámenes por gente de fuera, tal alternativa no solía existir para el campesinado. Por el contrario, los bienes y la mano de obra que podrían dedicarse idealmente a la tarea de elaboración cultural, en su caso, tenían que ser entregados a élites no campesinas. Por eso había que considerar el "excedente" no como algo enteramente innecesario para quienes lo producían, sino como algo sacrificable a la fuerza. Los límites máximos del excedente correspondían a los límites mínimos del sustento biológico y cultural, que la familia no podía rebasar sin poner en peligro su existencia presente y futura. Este límite mínimo era semejante al margen inferior señalado por Marx para la reproducción de la fuerza de trabajo; más allá de cierto punto, ninguna élite querría extraer una cuantía que amenazara con destruir su fuente de ingresos.³⁹

El "fondo de renta", que en la práctica era el equivalente de un "excedente extraíble", según la teoría de Wolf, constituía una cantidad que los campesinos transferían a los no campesinos, sin recibir un pago adecuado por ello. Las formas de realizar esta transferencia podían ser, empero, sumamente variadas. En su monografía *Los campesinos*, Wolf utilizaba la percepción de Weber acerca de los mecanismos históricos de dominación y control, y esbozaba cierto número de formas de "dominio" o derechos institucionalizados que podrían entrar en juego para extraer un tributo. La primera de esas formas era la patrimonial (o feudal), y en ella "... el control de los ocupantes de la tierra estaba en manos de señores feudales que heredaban el derecho de dominio como miembros de grupos de parentesco o de linajes". Estos derechos formaban una pirámide de obligaciones respecto de señores situados cada vez más arriba, pirámide que culminaba en un soberano. La segunda era el dominio de las prebendas, por medio del cual algunos funcionarios autorizados, "en su calidad de servidores del Estado", obtenían tributos de los campesinos. En este caso, las concesiones de renta no eran hereditarias. Una tercera forma de dominio, despojada de los aspectos ceremoniales que caracterizaban las relaciones entre el señor y los campesinos en las formas anteriores, era la mercantil; la tierra se convertía

³⁹ Marvin Harris, "The Economy Has No Surplus?", en *American Anthropologist*, vol. 61, núm. 2, 1959, pp. 185-189.

en propiedad privada, "entidad que podía ser comprada, vendida y usada para reportarle un beneficio a su propietario". Y una cuarta forma era la administrativa, que implicaba la organización directa de la producción por una burocracia estatal. Wolf subrayaba que ninguno de estos tipos de relaciones sociales era mutuamente exclusivo de los otros; un solo señor podía tener obligaciones feudales con el campesinado y al mismo tiempo administrar sus bienes como una empresa capitalista. De modo semejante, ninguna de estas formas de dominio era históricamente anticuada. En forma moderna, el dominio patrimonial, prebendal, mercantil y administrativo se mantenía detrás de los fenómenos subsiguientes de hacienda y plantación, aparcería y arrendamiento y diversos tipos de producción agropecuaria administrados por el Estado.⁴⁰

Wolf, Palerm y el "modo de producción asiático"

Cuando los conceptos mencionados en el párrafo anterior empezaban a surgir de la obra de los discípulos de Steward y a integrar una posición distintiva acerca de la vida rural dentro del paradigma recién propuesto de ecología cultural, fueron adoptados rápidamente por un pequeño grupo de antropólogos mexicanos, cuya herencia intelectual era semejante a la del círculo de la Universidad de Columbia. El más conocido de los mexicanos era Ángel Palerm, quien había colaborado con Steward y Wolf en los años cincuenta y principio de los sesenta desde su puesto de jefe de redacción de la *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, y después como director de la oficina de Estudios Sociales de la Unión Panamericana en Washington.⁴¹ Igual que Wolf, Palerm había emigrado a causa del fascismo europeo; obligado a huir de España durante la guerra civil, se estableció en México. Wolf, por su parte, después de salir de Austria, viajó a Inglaterra y después a Estados Unidos. La familiaridad de ambos con el pensamiento social europeo y en particular con el marxista, les pro-

⁴⁰ Véase en particular Eric Wolf y Sidney Mintz, "Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas", en Enrique Florescano (comp.), *Haciendas, plantaciones y latifundios en América Latina*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 493-531. Redactado y publicado en 1957, en *Social and Economic Studies*, University of the West Indies, vol. 6.

⁴¹ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, "Ángel Palerm Vich", en *América Indígena*, vol. 41, núm. 1, enero-marzo, 1981, pp. 151-162.

porcionaba una experiencia común, no compartida por muchos de sus colegas mexicanos y norteamericanos; por eso no era de sorprender que los dos iniciaran una investigación conjunta relativa a una cuestión tal vez de posible relevancia para explicar la estructura agraria prehispánica de México: el “modo de producción asiático”.

Planteado primeramente por Marx hacia 1850, y después recogido por Weber, el “modo de producción asiático” entrañaba una forma de dominación de campesinos pequeños productores por una élite burocrática, que no pretendía poseer directamente la tierra de aquéllos, pero sí controlaba el suministro de bienes y servicios esenciales para la productividad agrícola. Tal élite trabajaba al servicio de un estado fuerte, centralizado, investido con el título definitivo de posesión de todas las tierras; y la apremiante necesidad que el campesinado tenía de los servicios monopolizados por el Estado lo tenía permanentemente sometido a éste. El modelo difería del de dominio administrativo tan sólo en el hecho de que el modo asiático de producción permitía la existencia permanente de comunidades campesinas, que eran nominalmente poseedoras de su tierra.⁴²

El modo de producción asiático penetró en el pensamiento de Wolf y Palerm por mediación de la obra de Karl Wittfogel sobre “el despotismo oriental”. El interés de Wittfogel radicaba particularmente en estudiar cómo un sistema ecológico dado (en el que hubiera la necesidad de contar con obras de riego en gran escala a fin de conservar la agricultura sedentaria en ciertas regiones), parecía haber alentado históricamente el surgimiento de un modo de producción asiático, en el cual la dependencia de las aldeas campesinas (que de otra manera serían autosuficientes) respecto a la pericia técnica y organizativa de una burocracia estatal dueña de un sistema de riego, parecía asegurar la persistencia de una élite despótica en el poder. Tal idea intrigó a ecólogos como Steward, Palerm y Wolf lo suficiente como para que la hicieran objeto de investigación empírica, a principio de los cincuenta, no sólo situándola en ambientes “asiáticos” u “orientales”, sino en un nivel más general, a través de toda la historia

⁴² Puede hallarse una excelente disquisición acerca del modo de producción asiático en Maurice Godelier, “El pensamiento de Marx y Engels sobre las sociedades primitivas: intento de balance crítico”, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI, 1978. Acerca de la historia del interés de Palerm en el concepto véase Ángel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEPSETENTAS, 1972.

universal. En la Universidad de Columbia se llevó a cabo un seminario acerca de las civilizaciones sustentadas en la agricultura de riego en el mundo antiguo y en el nuevo; y en México, Palerm y Wolf hicieron una investigación conjunta de los estados prehispánicos que, hasta cierto punto, se habían apoyado en la conservación de obras de riego.

Mediante este esfuerzo, Palerm y Wolf hicieron una reconocida aportación al estudio de la revolución urbana en Mesoamérica; el examen de documentos escritos y hasta entonces no utilizados (tanto indígenas como españoles), refutaba las ideas anteriores acerca de que la agricultura prehispánica de México había sido sumamente primitiva; y en cambio sustentaba la opinión de que había sido eficiente y productiva, capaz de generar excedentes sustanciales y, por consiguiente, de sustentar a una compleja civilización urbana. Sin embargo, la relación exacta entre pequeños cultivadores, administradores y el Estado dentro de aquellos sistemas hidráulicos, seguía siendo poco clara. Queda todavía por investigar el tema de la aplicabilidad del concepto "modo de producción asiático" al México anterior a la conquista.⁴³

Nuevas aportaciones al estudio del comportamiento económico de la familia campesina: ecología cultural y "modo de producción doméstico"

En la base de todo sistema de extracción de excedentes, que implicara al campesinado, los ecólogos culturales como Wolf y Palerm identificaban un tipo de economía doméstica característico de los hogares campesinos. Las familias campesinas aseguraban su subsistencia y producían el excedente que les exigían los de fuera, mediante un tipo particular de organización económica, en el que la unidad doméstica proveía tanto las capacidades de gestión como la fuerza de trabajo necesaria para producir los bienes que necesitaba la propia familia, y al mismo tiempo constituía el marco para asignar y consumir la mayoría de los bienes así producidos.

Tal enunciado podría haber quedado en poco más que una

⁴³ "Véase Ángel Palerm, "The Agricultural Basis of Urban Civilization in Mesoamerica", en Julian Steward (ed.), *Irrigation Civilizations*, Washington, PanAmerican Union, 1955 y Eric Wolf y Angel Palerm, "Irrigation in the Old Acolhua Domain", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, núm. 3, 1955, pp. 265-281.

reafirmación de la perogrullada etnológica de que las familias campesinas tienen una producción agrícola de subsistencia. Pero en realidad fue el punto de partida para remplazar la descripción etnográfica, antes aceptada y fundamentalmente acrítica de la actividad económica campesina, por el análisis de la racionalidad más profunda en que se sustentaba el comportamiento económico del campesinado. Tal análisis se basaba en la investigación tanto marxista como no marxista, de la lógica interna de lo que llegó a ser denominado el “modo de producción doméstico”, concepto que ganó partidarios en los años cincuenta, al ser reforzada la subdisciplina de la antropología económica por el debate entre quienes consideraban que la terminología de la economía clásica podría aplicarse al medio primitivo y al campesino, y quienes no pensaban así.

Para analizar las características de la agricultura de subsistencia, tal como la concibieron tradicionalmente los antropólogos, lo mismo de la escuela particularista que de la funcionalista, no era necesario apartarse de la terminología usual de la economía de libre mercado. El “cultivo de subsistencia” era simplemente el trabajo agrícola familiar en muy pequeña escala, donde la escasez de los recursos locales requería que éstos fueran utilizados de una manera que ya no era necesaria en sociedades tecnológicamente más avanzadas. Así, George Foster había escrito en 1942 una disertación de doctorado en la que intentaba entre otras cosas calcular el costo monetario de las tradiciones de organización cooperativa entre los popolucas de Veracruz y en la que, entre paréntesis, deducía que esas tradiciones eran económicamente equivocadas.⁴⁴ Sol Tax había sustentado ampliamente en su libro *Penny Capitalism* (El capitalismo del centavo), en 1953, la proposición de que las diferencias de actividad económica entre los campesinos de Panajachel, Guatemala, y cualquier familia de la sociedad occidental eran básicamente de grado y no de género.⁴⁵

Los antropólogos que en los años cincuenta empezaron a adoptar el concepto de un “modo de producción doméstico” estaban, por otra parte, perfectamente convencidos de que la actividad económica de la sociedad campesina no podía ser interpretada como una simple extensión en pequeña escala de la racionalidad capitalista, y de que esa actividad *per se* no podía entresacarse

⁴⁴ George Foster, *A Primitive Mexican Economy*, Nueva York, American Ethnological Society, vol. V, 1942.

⁴⁵ Sol Tax, *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, Washington, Smithsonian Institute of Social Anthropology, publicación núm. 16, 1953.

limpiamente de todo el tejido de las relaciones sociales, para ser sometida a un escrutinio formal, a falta de un conocimiento mucho más completo de la vida campesina. Es decir, rechazaban no sólo lo que consideraban la deformación etnocéntrica de los científicos educados dentro de un sistema socioeconómico capitalista, sino también la tendencia formalista del funcionalismo estructural tradicional. En cambio, insistían en favor del reconocimiento de un modo de producción precapitalista (primitivo o campesino) específico, regido por sus leyes peculiares, entre las más fundamentales de las cuales estaban la inseparabilidad de las unidades de producción y consumo y la de las unidades económicas y sociales, así como el predominio de los motivos que inducían a producir para el consumo propio y no para obtener una ganancia.

Marshall Sahlins, que al igual que Wolf había estado ligado a la Universidad de Columbia en los años cincuenta y se había dedicado a explorar las posibilidades teóricas del modo de producción doméstico, observó que la inspiración fundamental en favor de este concepto provenía de tres fuentes: las etnografías de pueblos primitivos, algunas de las cuales habían sido escritas por los administradores coloniales en un esfuerzo por entender el comportamiento peculiar de los cultivadores rurales a su cargo; ⁴⁶ la obra de A. V. Chayanov, cuya *Teoría de la economía campesina* redescubrieron los sociólogos norteamericanos en los cincuenta, unos cuarenta años después de haber sido escrita; y el pensamiento de Marx. Todos coincidían en que una gran parte de la producción agrícola del mundo, tanto en términos contemporáneos como históricos, había sido cultivada por familias rurales, fundamentalmente interesadas en aprovisionarse para su propio consumo y no en producir para obtener ganancias. El tipo de contabilidad de costos aplicable a la agricultura capitalista simplemente no tenía nada que ver con su empeño; y desgraciadamente no era probable que los tipos de estímulos empleados para aumentar la productividad entre los agricultores, motivados por la esperanza de realizar ganancias provocaran una reacción semejante entre los campesinos.⁴⁷

Chayanov, en particular, pudo demostrar (analizando un valioso volumen de datos estadísticos recabados entre el campesinado

⁴⁶ Principalmente J. H. Boeke, *Economics and Economical Policy of Dual Societies*, Nueva York, Institute of Pacific Relations, 1953.

⁴⁷ El clásico planteamiento de Sahlins acerca del modo de producción doméstico se puede encontrar en Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972.

ruso, en el periodo inmediatamente anterior a la Revolución), que el modo de producción doméstico era un sistema intrínsecamente "antiexcedentario".⁴⁸ Las familias campesinas invertían el suficiente esfuerzo en la producción agrícola o artesanal como para satisfacer lo que consideraban sus necesidades de subsistencia. Había pocos incentivos para que la familia trabajara más allá de ese punto, puesto que sus miembros también apreciaban el tiempo libre; y (en ausencia de un interés por acumular), no se advertía la posibilidad de una utilización efectiva de la producción excedente, una vez realizados los gastos socialmente necesarios para ceremonias y asistencia mutua dentro de la comunidad.

Pero tal caso se daba sólo en una situación óptima o cuando menos satisfactoria, cuando los recursos materiales así como los sociales a disposición de la familia, eran suficientes para permitir que se sopesaran los beneficios del trabajo y del descanso, en un contexto prescrito culturalmente. Si la composición demográfica de la familia era desfavorable (con muchos miembros dependientes jóvenes o demasiado viejos en relación con los físicamente capaces), y las tierras insuficientes o los vínculos con el exterior particularmente onerosos, la índole misma del modo de producción doméstico requería la intensificación del esfuerzo de trabajo, hasta un punto que podría ser considerado como irracional o de explotación por las normas de la economía capitalista. Con el fin de proveer al menos un mínimo absoluto de alimentos y bienes de subsistencia necesarios para todos los miembros de la familia, los campesinos a menudo invertían cantidades excesivas de trabajo para aumentar la productividad hasta un margen que remunerara sus esfuerzos (en términos de contabilidad de costos) a una tasa fuertemente decreciente. Por eso conquistaban su derecho a la subsistencia trabajando con extraordinaria intensidad a cambio de una remuneración escasa, pero vital. Y cuando les era posible rentar, comprar o tener acceso de alguna otra manera a tierras adicionales para cultivo, entraba en juego el mismo principio: la necesidad de satisfacer una cuota mínima irreductible de producción, los obligaba a pagar cualquier precio que les fuera posible por el usufructo de la tierra (aun cuando fuese superior al precio normal del mercado).

Esta tendencia a la "autoexplotación" en los hogares campesinos, que no disponían de recursos adecuados para satisfacer ni sus propias necesidades ni las demandas impuestas por los grupos

⁴⁸ La frase es de Sahlins, *Ibid.*, p. 82.

dominantes, fue señalada por Wolf en su libro *Peasants*,⁴⁹ y también el hecho de que la yuxtaposición de los modos de producción capitalista y doméstico podría reforzar la autoexplotación en beneficio del sistema capitalista. Era probable que mediante el intercambio, los bienes producidos para valor de uso dentro de modos de producción no capitalistas, pasaran a manos de los capitalistas, quienes los utilizarían para obtener ganancias.⁵⁰ Y como la razón de ser de un comprador capitalista era hacer que el precio de compra se mantuviera bajo, mientras que la necesidad urgente del vendedor campesino era satisfacer requerimientos mínimos de subsistencia que no podían posponerse durante un largo proceso de regateo, la cantidad pagada al segundo no era con frecuencia un fiel reflejo del valor de su trabajo en un mercado mayor. Wolf subrayaba en su análisis de la participación campesina en el sistema del mercado nacional, la probabilidad de que se diera este intercambio desigual. No obstante, tocó a colegas suyos, como Clifford Geertz, mostrar que los hogares campesinos compensaban el insuficiente acceso a los recursos para la subsistencia llevando la autoexplotación a un grado que Geertz calificaba de "involución"; y a Ángel Palerm (entre los ecólogos culturalistas) a insistir en las implicaciones de la autoexplotación campesina para el mantenimiento de la acumulación capitalista, en el caso concreto de México.⁵¹

Enfoques opuestos sobre la organización social del campesinado: los conceptos de coalición de Wolf y contrato diádico de Foster

Una vez esbozadas de manera general las relaciones que parecían haber condicionado históricamente el comportamiento social en

⁴⁹ Wolf, *Peasants*, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁵⁰ Era una referencia directa a la distinción establecida por Marx entre sistemas de cambio para uso (tipificado por la fórmula M-D-M, o mercancías que se cambian por dinero para comprar más mercancías), y para ganancia (D-M-D, o dinero dado por mercancías destinadas a hacer más dinero). Según Wolf "una parte considerable del fondo campesino de reemplazo puede convertirse en el fondo de ganancia para alguna otra persona". *Ibid.*, p. 9.

⁵¹ Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press, 1963 y Ángel Palerm, *Sobre la fórmula M-D-M y la articulación del modo campesino de producción al sistema capitalista dominante*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Cuadernos de La Casa Chata, núm. 5, 1977.

el campo, Wolf pasaba a examinar los modos concretos como los individuos o grupos podían proseguir su vida cotidiana, dentro de los parámetros sociales provistos por su entorno. Dicho de otra manera, no se conformó con analizar sin más las constricciones estructurales básicas que ponían límites externos a los contactos sociales: la necesidad de extraer un excedente, la existencia de diversas formas de dominio, la lógica interna del modo de producción doméstico. Aun dadas estas constricciones, quedaba un amplio margen de discreción dentro del cual las familias campesinas y sus miembros, así como las élites no campesinas, se veían obligadas diariamente a tomar decisiones relativas a la forma más eficaz de favorecer sus intereses.⁵² Era importante para los antropólogos entender este tipo de comportamiento, que se daba día tras día dentro de grupos pequeños o grandes, y que a veces podía producir un efecto acumulativo y modificar incluso las propias fronteras estructurales.

En la antropología social inglesa, esta área de interés había empezado a denominarse en los cincuenta "organización social", término propuesto por Raymond Firth para abordar "los efectos de la selección y toma de decisiones realizada por los individuos en el contexto de las relaciones sociales", o la manera de elegir en función de alternativas disponibles establecidas por la estructura social.⁵³ Se trataba de un concepto particularmente útil para quienes, como Steward y Wolf, se habían orientado hacia el estudio de las sociedades nacionales en toda su complejidad, y que por lo tanto enfrentaban el problema de cómo analizar los lazos, tanto temporales como permanentes, forjados entre individuos que no necesariamente se caracterizaban por tener intereses colectivos semejantes. Estas "estructuras intersticiales, suplementarias y paralelas", entre las que se incluían la amistad, el parentesco ritual y las relaciones entre patrones y clientela, podrían abarcar grandes distancias geográficas y saltar considerables diferencias de estatus socioeconómico;⁵⁴ formaban lo que otro antropólogo inglés, J. A.

⁵² Así por ejemplo, Wolf señalaba que "...si bien la forma de dominio como tal tiene su importancia para la manera como se organiza un ecosistema campesino al proporcionarle la pauta para las relaciones sociales, es el modo en que utilizan esta norma los detentadores del poder lo decisivo en la configuración del perfil de todo el sistema". *Peasants, op. cit.*, p. 56.

⁵³ Raymond Firth, *Elements of Social Organization*, Boston, Beacon Press, 1963, p. ix (1ª ed., 1951).

⁵⁴ Eric Wolf, "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies", en Michael Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex*

Barnes, llamó "redes" personalizadas, generadas por individuos que obraban *motu proprio* dentro de los límites de lo posible.⁵⁵

Wolf abordaba el tema de la organización social dentro de la sociedad campesina preguntándose simplemente cómo un hogar campesino podría disponer de los recursos sociales de la mejor manera posible, para contrarrestar las constantes presiones engendradas por un ambiente estructural fundamentalmente explotador. Su respuesta se enmarcaba en términos de "estrategias defensivas", que involucraban un cierto número de alianzas o "coaliciones" temporales de diferentes tipos. Estas últimas podían unir a dos personas (en cuyo caso la coalición se llamaba diádica) o a más de dos (poliádica); podía estar formada por asociados de estatus igual (horizontal) o desigual (vertical); y podía estar destinada a cubrir un solo interés (unilineal) o muchos intereses (plurilineal). Algunas coaliciones eran mucho más resistentes que otras; un ejemplo extremo de las más duraderas era la comunidad corporativa cerrada, en la que los hogares campesinos formaban una corporación para defender un territorio común.⁵⁶

El concepto de coalición ideado por Wolf le proporcionaba elementos de contrapeso para enfrentar, por igual, al formalismo inherente a los paradigmas funcionalistas estructurales prevalecientes, así como a una aplicación demasiado rígida del marxismo. Le permitía vincular a los actores locales con otros de cualquier nivel de la sociedad, y considerar los procesos que pudieran tener implicaciones económicas o políticas, pese a no estar contenidos dentro de estructuras formalmente económicas o políticas. Al mismo tiempo, era posible considerar asuntos de conflicto y adaptación fuera de los límites de una estructura de clases estrictamente definida. A la vez que consideraba al campesinado como una clase en sí misma, determinada por una relación estructural de subordinación a élites no campesinas, Wolf podía ver la heterogeneidad dentro del campesinado, así como las formas de cooperación entre campesinos y no campesinos para lograr fines concretos.

Este enfoque, por ejemplo, condujo a Wolf y a sus colegas a hacer un análisis sistemático de las relaciones entre patrón y cliente, manifiestas a menudo en el *compadrazgo* o coparentela

Societies, Edinburgh, Tavistock, 1966. Producto de una conferencia celebrada en 1963.

⁵⁵ J. A. Barnes, "Class and Committees in a Norwegian Parish Island", en *Human Relations*, vol. 7, 1954, pp. 39-58.

⁵⁶ Véase Wolf, *Peasants*, *op. cit.*, pp. 77-81.

ritual. En ciertas situaciones sociales, los vínculos de este tipo, en que había una "amistad asimétrica"⁵⁷ con fuereños de estatus elevado, les ofrecían a los miembros individuales de las comunidades campesinas, lo que les parecía la mejor oportunidad de optimizar su acceso a los recursos materiales y sociales que les eran necesarios. Sin embargo, si la índole de las oportunidades dentro y fuera de la comunidad sufriera un cambio cualitativo, los lazos de compadrazgo podrían favorecerse en el seno del propio campesinado, como expresión de una solidaridad "horizontal" más que de una dependencia "vertical". La índole de las redes personalizadas de ayuda mutua era flexible y dependía fundamentalmente de "... la cuantía (y el género) de la movilidad sociocultural y económica, real y aparente, a disposición de un individuo en una situación social dada".⁵⁸ Cuando algunos grupos o individuos, tanto en el nivel local como el nacional, necesitaban comunicarse urgentemente entre sí, pero los canales institucionalizados para ello eran más bien limitados, Wolf observó la aparición de redes tejidas en torno a la figura de un intermediario, *broker*, que:

...vigilaba las junturas o nexos cruciales de las relaciones que conectaban el sistema local con el conjunto mayor. (La) función básica (de este agente consistía en) relacionar a los individuos locales orientados hacia su propia comunidad que deseaban estabilizar o mejorar sus oportunidades de vida, pero que carecían de seguridad económica y relaciones políticas, con los individuos orientados hacia la nación que operaban primordialmente en función de las formas culturales complejas, estandarizadas en forma de instituciones nacionales, pero cuyo éxito en esas operaciones dependía del número y la fuerza de sus seguidores.⁵⁹

Si el agente utilizaba su monopolio virtual sobre la comunicación para asegurar su propia hegemonía política y económica, dentro de la comunidad o las comunidades en cuestión, era probable que se convirtiera en un *cacique*. En todo caso, su posición dependía, en definitiva, de que pudiera mantener las tensiones, no de resolverlas; se requería de él que sirviera

⁵⁷ Términos empleados por Michael Kenney.

⁵⁸ Sydney Mintz y Eric Wolf, "An Analysis of Ritual Co-Parenthood", en Jack Potter, George Foster y May N. Diaz (comps.), *Peasant Society: A Reader*, Boston, Little Brown, 1967, p. 190. El artículo ya se había publicado en 1950.

⁵⁹ Wolf, "Aspects of Group Relations...", *op. cit.*, pp. 78-79.

...a algunos de los intereses de grupos que operaban tanto en el nivel de la comunidad como en el nacional (y lidiara) con los conflictos suscitados por el choque de estos intereses (pero no que los eliminara definitivamente, ya que eso) pondría fin a su utilidad para los demás.⁶⁰

El interés de Wolf en los diversos tipos de redes sociales que atravesaban las líneas de clase ha sido considerado, por algunos sociólogos, como razón suficiente para clasificarlo como un "individualista metodológico" que fija su atención "... en los tipos específicos de relaciones sociales sometidas a análisis *per se*, independientemente de la totalidad de las relaciones sociales con que están vinculados".⁶¹ Esta acusación, vista a la luz de la preocupación constante de Wolf por las trabas estructurales a la acción del campesino, proviene en realidad de una interpretación superficial de su enfoque. Había en cambio un elemento muy claro de individualismo metodológico en la obra de George Foster del final de los años cincuenta, y es instructivo comparar su análisis de las redes personales en la sociedad campesina con el de Wolf, para entender las muy diferentes implicaciones que podían tener empeños al parecer semejantes.

Durante su trabajo en Tzintzuntzan, Foster advirtió que todas las relaciones sociales que había allí (y por extensión, en cualquier ambiente campesino), se basaban en un "contrato diádico" que unía a pares de contratantes, y nunca a grupos; "cada persona (era) el centro de su red privada y singular de lazos contractuales (diádicos), una red cuyo traslape con otras redes (tenía) escasa o nula significación funcional". En este caso, la cooperación a escala comunal y aun la de grupos pequeños era imposible, pues

⁶⁰ *Ibid.*, p. 79. Es interesante comparar esta definición del agente o intermediario, *broker*, con el concepto parecido de "bisagra", *hinge*, propuesto por Redfield a mediados de los cincuenta. Habiendo leído a Barnes, Redfield también empezó a pensar en términos de "una red a escala nacional" de relaciones que vinculaban a los miembros de las comunidades campesinas con la sociedad mayor; y sugería, asimismo, la necesidad de caracterizar a las personas que hacían de vínculos entre el nivel local y el nacional. Pero en su modo de tratar el problema no hay ningún indicio de que mantener el conflicto sea una condición necesaria para que funcione la "bisagra". (Véase Redfield, *Peasant Society and Culture*, *op. cit.*, p. 27 *passim*.) El intermediario de Wolf es una especie de empresario en el campo de la gestión de conflictos; el de Redfield es un abnegado administrador, un maestro o sacerdote.

⁶¹ Hamza Alavi, "Peasant Classes and Primordial Loyalties", en *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, núm. 1, octubre de 1973, p. 42.

no había "... asociaciones ni instituciones voluntarias vigorosas en las que un individuo aceptara obligaciones idénticas o comparables hacia dos o más personas".⁶² Las únicas estrategias defensivas que les quedaban a los miembros de las familias campesinas involucraban pues, recurrir a las relaciones de parentesco (definidas en parejas), de amistad (entre dos personas) y a las relaciones entre patrón y cliente. En tales condiciones, el análisis de las redes de relación social coincidía con la famosa cita de Marx en la que éste comparaba al campesinado con un saco de papas.

Por el contrario, Wolf le daba una atención creciente al elemento "poliádico" de la organización social entre el campesinado; a los tipos de estrategias defensivas que en situaciones sociales concretas, implicaban una coalición de muchos miembros del campesinado en confrontación con élites no campesinas, así como a las alianzas entre grupos de campesinos y grupos no campesinos partidarios suyos.⁶³ La parentela y la amistad podían convertirse en elementos clave para fomentar una solidaridad más amplia, a la vez que las relaciones patrón-cliente podían orientarse hacia la causa de un movimiento político. Y en definitiva, era por medio del contacto personal entre campesinos y no campesinos como los conflictos entre clases tomaban forma dentro de la sociedad rural. Por eso el análisis de las redes podía servir como instrumento para entender los conflictos de clases, no para negarlos.

La ecología cultural, el marxismo y las fronteras de la investigación en los años cincuenta y sesenta

Antes de dejar este examen de la ecología cultural, tal vez sería conveniente resumir de manera breve las implicaciones de este paradigma para la investigación del periodo. La ecología cultural, tal como la entendieron y desarrollaron Wolf y Palerm en trabajos muchas veces relacionados con el examen de materiales mexicanos, se interesaba fundamentalmente por entender los procesos mediante los cuales los cultivadores del agro aseguraban su propia existencia, dentro de un marco de sistemas socioeconómicos más amplios, cuya existencia misma dependía del éxito que tuvieran

⁶² George Foster, "The Dyadic Contract: a Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village", en Potter, Foster y Diaz (comps.), *op. cit.*, p. 215.

⁶³ Véase Eric Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Nueva York, Harper & Row, 1969.

los no productores de alimentos en obtener bienes agrícolas de los productores de alimentos. Las fronteras geográficas de la averiguación se extendían, por eso, hasta donde uno pudiera hallar relaciones efectivas de interdependencia socioeconómica y política —casi con toda seguridad más allá de la comunidad (salvo en el caso extremo de una comunidad totalmente cerrada), y con la modernización a menudo se extendía más allá de la región, hacia sistemas nacionales e internacionales. Las relaciones que eran escogidas para la investigación y que parecían tener un estratégico poder explicativo, eran las relacionadas con la explotación de los recursos materiales por medios tecnológicos y sociales, que implicaban un proceso de asignación de mano de obra para ciertos fines, y luego la asignación de la producción de esa mano de obra entre ciertos grupos. Esto entrañaba una atención constante a los problemas de poder, no sólo en tanto que éstos podían enfocarse mediante el examen ortodoxo de las relaciones entre clases, sino también en la medida en que un mayor control de la asignación de recursos, en manos de individuos o grupos, podría ser relacionada con la posición de éstos en las redes personales basadas en el parentesco, la amistad o las relaciones patrón-cliente.

Wolf y Palerm examinaron las características específicas de los modos de producción capitalista y no capitalista; y por medio de su relación con el concepto de “niveles de integración socio-cultural” de Steward, así como por su familiarización con el pensamiento marxista moderno, llegaron a tratar muy detenidamente lo que ahora se conoce como la articulación de modos diferentes de producción, en formaciones sociales específicas. Pero tal vez debido en parte, a la activa posición antimarxista característica del clima político e intelectual oficial de este periodo, ni Palerm ni Wolf emplearon la terminología del paradigma marxista en sus publicaciones importantes de los años cincuenta y sesenta.⁶⁴ Eran cautelosos ante las distorsiones que el debate ideológico pudiera introducir, y ante el daño que una adhesión demasiado rígida a todos los elementos de la doctrina marxista pudiera ocasionar al proceso en marcha de la investigación antropológica. Palerm, en particular, inició en los círculos antropológicos mexicanos un diálogo prolongado con los partidarios del marxismo doctrinario, en el cual subrayaba la necesidad de situar las contribuciones de

⁶⁴ Pero sí lo hicieron en los setenta. Véase Eric Wolf, “Encounter with Norbert Elias”, en *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 1977, pp. 28-35 y Ángel Palerm, *Sobre la fórmula M-D-M...*, *op. cit.*

Marx a las ciencias sociales, dentro del contexto histórico del siglo XIX; de tomar de Marx lo que fuese aplicable a las condiciones del momento, y de desechar el resto. En desacuerdo con los particularistas tradicionales boasianos y los funcionalistas estructurales por una parte, y con los estudiosos del marxismo más intransigentes por la otra, Palerm abandonó la Escuela Nacional de Antropología en 1968, tres años después de su retorno a México procedente de Washington, y pasó al departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana, donde pudo formar el programa de estudios de conformidad con las necesidades específicas de la ecología cultural.⁶⁵

Lo que separaba fundamentalmente la escuela ecológico-cultural de Wolf y Palerm de la de los marxistas ortodoxos de la antropología mexicana, era el interés de los primeros por la cultura, entendida no como un simple reflejo de la producción, sino como un sistema adaptativo desarrollado por grupos determinados de personas en situaciones ecológicas e históricas particulares.⁶⁶ Dentro de tal contexto, el capitalismo —para tomar un ejemplo de máxima importancia— era, más que un modo de producción, una cultura. Así, en la conclusión de su libro *Las guerras campesinas del siglo XX Peasant Wars of the Twentieth Century*, Wolf hablaba de

... un gran fenómeno cultural prevaleciente: la expansión y difusión mundial de un sistema cultural particular, el del capitalismo noratlántico. (La característica principal de este sistema ha sido) su posesión de una organización social donde la mano de obra se vende, la tierra se renta y el capital se invierte libremente (según el funcionamiento del mercado).

A consecuencia de esta incidencia en la cultura y la sociedad campesinas (sobre todo en los siglos XIX y XX) "... allí donde anteriormente el comportamiento del mercado había estado subordinado a los problemas existenciales de la subsistencia, ahora la

⁶⁵ Para un ejemplo de la crítica de Palerm del dogmatismo de Marx, véase Ángel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, op. cit.; así como su "Antropología y marxismo en crisis", en *Nueva Antropología*, vol. 3, núm. 11, 1979, pp. 41-60.

⁶⁶ Puede hallarse una discusión del enfoque ecológico en relación con el concepto de cultura en Roger Keesing, "Theories of Culture", en Bernard Siegal et al. (eds.), *Annual Review of Anthropology*, vol. 3, 1974 (Palo Alto, Annual Reviews, Inc.), pp. 73-97.

existencia y sus problemas quedaban subordinados al comportamiento del mercado".⁶⁷

Como Barl Polanyi, en quien se inspiraron en parte los ecólogos culturales para considerar el impacto producido en la vida por la evolución del sistema capitalista de mercado, Wolf y Palerm veían el enfrentamiento entre el sistema sociocultural campesino y el capitalista con pesimismo... y aun como algo trágico. Esto era así no sólo porque la absorción en el sistema de mercado podía entrañar una mayor explotación de los pequeños productores, sino —cosa aún más importante— porque tendía a cercenar las relaciones personales que les habían dado, en cierto modo, seguridad e identidad a los campesinos durante los siglos en que fueron explotados por formas de dominio menos individualistas.⁶⁸

El capitalismo "liberó" al hombre como agente económico, pero el proceso concreto de la liberación acarrió la acumulación de padecimientos humanos, contra lo cual dirigirían por igual sus críticas (sociales y morales) los anticapitalistas, tanto conservadores como radicales. Esta liberación de los vínculos sociales tradicionales y la separación que acarrió constituyeron la experiencia histórica que Carlos Marx presentaba como "alienación": la alienación del hombre respecto del proceso de producción que antes le garantizaba la subsistencia; su alienación respecto del producto de su trabajo, que desaparecía en el mercado para sólo reaparecer en forma de dinero, y su alienación respecto de sí mismo, en la medida en que ahora tenía que considerar sus capacidades como mercancías propias para el mercado. No se trata sólo de conceptos filosóficos; representan tendencias reales del crecimiento y de la difusión del capitalismo.⁶⁹

Así, mientras muchos marxistas de los años cincuenta y sesenta podían haber argumentado en términos dialécticos que la destrucción de la sociedad campesina era un prelude necesario a la introducción del socialismo industrial, en el que los habitantes del campo quedarían integrados en las mismas condiciones que todos los demás ciudadanos, y mientras los funcionalistas estruc-

⁶⁷ Eric Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, op. cit., pp. 276-279.

⁶⁸ Karl Polanyi señalaba en *The Great Transformation*, Nueva York, Rinehart, 1944, p. 157, que "la causa de la degradación no es la explotación económica (en sí)..., sino la desintegración del ambiente cultural de la víctima". Véase también Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, op. cit., p. 279.

⁶⁹ Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, op. cit., p. 280.

turales consagrados a desarrollar programas de antropología aplicada propendían a suponer que la modernización y la urbanización avanzarían inevitablemente y reorganizarían la cultura rural, haciéndola más congruente con las normas predominantes y, por consiguiente, viable en términos de subsistencia, los ecólogos culturales como Wolf veían a los miembros de las comunidades campesinas recorrer un largo camino que los conduciría a la inseguridad. Inseguridad que se daba en la medida en que “el contexto institucional acostumbrado para reducir... los riesgos”, se había debilitado y “las instituciones alternativas (eran) o demasiado caóticas o demasiado restrictivas para garantizarles (a los campesinos) una adhesión viable a los nuevos estilos de vida”.⁷⁰ Asimismo, llevada a su extremo lógico (o físico), produciría una crisis existencial de tales proporciones que los campesinos podrían verse arrastrados a la rebeldía y la revolución. Sin embargo, la nueva configuración social surgida de una lucha armada de ese tipo, no necesariamente le sería favorable al campesinado.⁷¹

La interpretación particular de Wolf sobre el impacto del proceso de incorporación en la vida del campesino en general, su insistencia en estudiar cuestiones de seguridad, riesgo y estrategias de adaptación o supervivencia, su atención a posibles ciclos de participación o de retiro de los campesinos, en diversos tipos de redes sociales más amplias, configuraron el pensamiento de una generación de ulteriores estudiosos de la vida campesina.⁷² Sin embargo, hasta fines de los sesenta, pocos de ellos eran mexicanos o trabajaban sistemáticamente en México. Resulta irónico que un paradigma que tanto debe al escrutinio de la experiencia de México, sólo fuera empleado en este país durante años por

⁷⁰ *Ibid.*, p. xv.

⁷¹ “El papel del campesino es así esencialmente trágico; sus esfuerzos por modificar un presente doloroso sólo lo llevan a un futuro más dilatado e incierto”, *ibid.*, p. 301.

⁷² Entre las discusiones recientes del proceso incorporativo que deben mucho a Wolf están: Joel Migdal, *Peasants, Politics and Revolution: Pressures Toward Political and Social Change in the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1974 y James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976. Dos excelentes tesis de doctorado escritas por norteamericanos en los cincuenta y sesenta, basadas en materiales mexicanos y conformadas de acuerdo con el paradigma de la ecología cultural son: John Kunkel, *Nation and Peasant Communities in Mexico*, Universidad de Michigan, 1959 y Janet Moore, *Desarrollo tarasco*, México, Instituto Interamericano Indigenista, edición especial, núm. 67, 1973 (trabajo de campo de 1967). Los consejeros de Kunkel fueron Marshall Sahlins y Elman Service.

una pequeña minoría de antropólogos y que, de éstos, la mayor parte estuvieran dedicados a examinar los periodos anteriores a la conquista y no los modernos.

Palerm ha explicado la ausencia de mayores oportunidades para que los antropólogos sociales mexicanos elaboraran sus análisis fuera del funcionalismo estructural, el particularismo y el indigenismo durante los años cincuenta y sesenta, como consecuencia del clima de conservadurismo reinante en instituciones oficiales como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que, virtualmente, poseía un dominio completo sobre los recursos financieros nacionales asignados a la enseñanza e investigación de la especialidad:

La política de desarrollismo económico, combinada con... la fuerte represión política e intelectual... se aplicó en el nivel de la antropología con la misma eficacia que en el nivel de la nación en su conjunto. (Esto) le dejaba el campo abierto a la investigación social extranjera. La investigación nacional no les interesaba a los administradores del INAH, a menos que quedara dentro de los límites del anticuarismo arqueológico de la etnografía de Boas.⁷³

Esta política habría de modificarse sustancialmente en el periodo de confrontación y renovación que siguió a la crisis política de 1968. Mientras tanto, muchos estudiosos e investigadores particularmente interesados en las determinantes estructurales de la subsistencia, incluyendo a marxistas y ecólogos culturales, veían restringidas sus posibilidades de investigación a menos que consiguieran financiamiento externo o concentraran su atención en temas cuyos límites temporales les apartaban de los problemas contemporáneos de la vida rural.⁷⁴

Al mismo tiempo, no había lugar para los antropólogos de la escuela de ecología cultural dentro de los programas oficiales de índole aplicada, tanto porque las instituciones oficiales que laboraban en el agro mexicano no tenían interés en plantear discusiones que pudieran tocar nervios sensibles de su sistema político complejo, como porque los ecólogos culturales mismos considera-

⁷³ Palerm, "La disputa de los antropólogos mexicanos", en *América Indígena*, vol. 35, 1975, p. 168.

⁷⁴ Cierta número de ecólogos culturales y marxistas se agruparon en torno a la figura de Paul Kirchhoff, arqueólogo alemán y profesor de la Escuela Nacional de Antropología, cuyo prestigio internacional no sólo le daba acceso constante a nuevos materiales, sino que además le facilitaba adentrarse en el estudio del materialismo histórico.

ban que los esfuerzos que se hacían en pro del desarrollo de la comunidad se basaban en "técnicas de manipulación social... notablemente ineficaces".⁷⁵ Anotaba Palerm: "El desarrollo de la comunidad con frecuencia ha tratado de sustituir y aun de eliminar, a la conciencia de la necesidad de cambio estructural... (y por eso) llegó al punto de atribuirle tácitamente a (la población rural) la responsabilidad principal de su propia (insatisfactoria) situación".⁷⁶ Como otros ecólogos culturales, rechazaba la idea de que era necesario separar el trabajo "aplicado" del resto del quehacer antropológico, que para él inevitablemente tenía que dedicarse a entender los problemas fundamentales de la subsistencia y, por consiguiente, a suministrar nuevos instrumentos intelectuales y prácticos para el mejoramiento de la calidad de vida.

⁷⁵ Palerm, "La antropología aplicada y el desarrollo de la comunidad", en *Anuario Indigenista*, vol. 29, 1969, p. 158.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 157.

CAPÍTULO 4

LA ANTROPOLOGÍA Y EL PARADIGMA DE LA DEPENDENCIA EN MÉXICO, 1960-1975

En el mismo periodo cuando algunos antropólogos como Wolf, Aguirre Beltrán y Pitt-Rivers —relacionados con los paradigmas de la ecología cultural, el indigenismo y el funcionalismo— empezaban a analizar la experiencia histórica específica del colonialismo, en un esfuerzo por entender la naturaleza de ciertas instituciones centrales del campo mexicano, se establecían las bases en todas las ciencias sociales que permitirían reforzar la utilidad explicativa del colonialismo como concepto genérico —no sólo haciéndolo aplicable a situaciones históricas de dominio colonial directo, sino también en forma modificada a la estructura contemporánea de relaciones entre los estados nacionales nominalmente independientes, y aún a las relaciones sociales al interior de estos mismos. Así como los antropólogos quedaban perplejos frente a las formas de interacción social que la teoría funcionalista tradicional no podía explicar, se sintieron igualmente perplejos los economistas y sociólogos que intentaban analizar el complejo fenómeno del subdesarrollo con los instrumentos teóricos de la herencia liberal. Si en realidad el “atraso” económico y el “tradicionalismo” social no eran más que consecuencia del aislamiento respecto de la corriente principal del cambio tecnológico y socioeconómico, ligado a la modernización en los centros industriales tempranos, como sostenían el liberalismo o el funcionalismo estructural, no había modo de explicar por qué el proceso de urbanización e industrialización, que avanzaba a distintas velocidades por el mundo subdesarrollado a partir de los cuarenta, no parecía producir democracias industriales prósperas y relativamente igualitarias, en las que cada quien recibiera de la modernización algún beneficio material, sino más bien sociedades crecientemente polarizadas, compuestas por un sector “moderno” opulento y uno “tradicional” empobrecido y excluido. ¿Por qué la modernización

aumentaba las propensiones “dualistas” de las sociedades “atrasadas”, cuando el paradigma reinante con toda su fuerza predictiva había señalado una tendencia contraria?

Desde luego, la respuesta podía buscarse recurriendo simplemente a la conclusión marxista tradicional, de que el avance del capitalismo dentro de cualquier sociedad entrañaba la polarización social y una miseria inevitable. Pero también podía buscarse haciendo un examen más específico del lugar que ocupan las naciones o los territorios subdesarrollados dentro del sistema capitalista mundial y, por consiguiente, prestando atención a las peculiaridades de los ambientes socioeconómico, político y cultural dentro de los cuales se producía la modernización, fuera del núcleo geográfico original de la revolución industrial. Tal examen, iniciado poco después de la segunda guerra mundial, parecía indicar que la experiencia histórica de la subordinación a las exigencias del sistema imperial había deformado de tal modo la economía y la sociedad de las regiones subdesarrolladas que las estructuras socioeconómicas existentes en ellas no podían lograr un desarrollo autónomo. Los mecanismos de dominio político, la manipulación cultural y el desigual intercambio mercantil, a los que se había debido desde el principio el fenómeno del subdesarrollo dentro de un contexto anterior de colonialismo, seguían condicionando, aun después de alcanzada la independencia formal, el proceso de modernización en el Tercer Mundo y canalizando sus beneficios hacia una élite nacional dependiente junto con sus patrocinadores extranjeros.

Para los años sesenta, esta conclusión llegó a constituir el núcleo de una escuela distinta dentro del estructuralismo histórico, centrada en torno del concepto de “dependencia”, que habría de influir de modo fundamental en la naturaleza de la investigación sociológica en la América Latina. Se trataba de un enfoque multidisciplinario al que contribuían economistas, sociólogos, antropólogos y psicólogos; y por consiguiente, su empleo alentaba la expansión de las fronteras de interés de cada disciplina y la penetración entre ellas mismas, al mismo tiempo que los límites geográficos del sistema estudiado pasaban del nivel nacional al internacional. En el caso concreto del estudio de la vida rural, los problemas del campesinado podían, entonces, entenderse sólo analizándolos en relación con las tendencias generales del desarrollo en un sistema capitalista mundial. Antes de examinar el modo en que los antropólogos mexicanos utilizaron y contribuyeron a formar la teoría de la dependencia a partir de los años

sesenta, veamos por un momento una discusión más detallada de sus inicios intelectuales.

El surgimiento de un concepto de dependencia en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL)

En gran medida, el estudio de la dependencia ha sido el estudio del imperialismo, y sin duda una buena parte de esta inspiración proviene del pensamiento marxista de principios de siglo. Efectivamente, Lenin había observado la existencia de “dos grupos principales de países” fuera de los centros industriales del capitalismo: las colonias y “diversos tipos de países dependientes que, (siendo) política y formalmente independientes, de hecho están atrapados en la red de la dependencia financiera y diplomática”.¹ Según Rosa Luxemburgo, quien fue la primera en indicarlo, la sujeción permanente de los dos tipos de países era una condición indispensable para la expansión del capitalismo, si se llevaba el razonamiento de Marx a su conclusión lógica.

No obstante, sería sin duda un error suponer que en el desarrollo de la teoría de la dependencia se refleja simplemente la transposición del pensamiento marxista acerca del imperialismo al campo de la sociología latinoamericana contemporánea. Tal transferencia acrítica hubiera significado la aceptación del tipo mismo de “colonialismo intelectual” contra el cual se erguían los teóricos de la dependencia, porque los marxistas europeos sólo podían ver las modalidades del imperialismo desde el punto de vista de su propio continente. El paradigma de la dependencia, por el contrario, lo construyeron quienes veían al imperialismo desde la perspectiva de la periferia y trataban de utilizar “categorías que les eran específicas a los países subdesarrollados”.² Es

¹ V. I. Lenin, *Selected Works* (Obras escogidas), Moscú, Editorial Progreso, 1967, vol. I, pp. 742-743; citado por Ronald Chilcote en “Dependency: a Critical Synthesis of the Literature”, en *Latin American Perspectives*, vol. I, núm. 1, primavera de 1974, p. 8. Para una discusión de la relación entre las teorías de imperialismo y dependencia, véase Suzanne Bodenheimer, “Dependency and Imperialism”, *NACLA Newsletter*, vol. IV, mayo-junio de 1970, pp. 18-27.

² Véase Theotonio Dos Santos, “The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latin America”, en Harry Bernstein (comp.), *Underdevelopment and Development: The Third World Today*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, pp. 72-73 y Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 3ª ed., 1969, p. 19.

muy interesante el hecho de que los iniciadores de esta aportación latinoamericana no hayan sido de ninguna manera marxistas, sino economistas formados dentro de la tradición liberal (tal como al iniciarse el siglo xx, el primero en contribuir al estudio del imperialismo haya sido un liberal inglés: John Hobson).³

La ocasión para considerar por primera vez el intercambio comercial desigual (que se convertiría en elemento central del paradigma de dependencia), surgió después de la segunda guerra mundial, cuando la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina, bajo la dirección de Raúl Prebisch, empezó a laborar con la hipótesis de que el crecimiento económico de la región estaba regido, de manera fundamental, por relaciones comerciales constantemente desfavorables entre los productos manufacturados exportados por las naciones industriales más modernas y los productos primarios exportados por los países latinoamericanos. En parte, este desequilibrio iba de la mano con una elasticidad relativamente menor de la demanda por materias primas, que limitaba la capacidad de negociación de los países exportadores no industriales. Y en parte se atribuía al hecho de que los aumentos de productividad, dentro de los sectores primarios, tendían a reflejarse en precios unitarios menores, mientras que los aumentos semejantes en la industria no solían tener esa tendencia. La conclusión que sacaban los economistas de la CEPAL, de este análisis era que los países latinoamericanos fomentarían mejor el crecimiento económico con un programa industrial de sustitución de importaciones.⁴

Pero en realidad el curso de la industrialización de la posguerra en la América Latina no produjo un cambio particularmente digno de mención en la capacidad de negociación de las economías industriales "periféricas". Una empresa industrializadora tardía tropezaba visiblemente con problemas de estructura no observados un siglo antes; no podía disponer en forma independiente del capital ni de la tecnología con que contaban sus com-

³ El libro de Hobson, *Imperialism*, se publicó en 1902. El primer tratamiento marxista fue el de Rudolf Hilferdin en 1910. Véase Angel Palerm, *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, Edicol, 1976, p. 77.

⁴ Un nuevo y excelente análisis del desarrollo de la teoría económica en la CEPAL, es el de Octavio Rodríguez en su libro *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, México, Siglo XXI, 1980. Véase también José Serra y Fernando Cardoso, "Las desventuras de la dialéctica de la dependencia", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, edición especial, 1978, pp. 9-55.

petidores de las economías capitalistas avanzadas y, en general, seguía teniendo una posición subordinada respecto de los centros de toma de decisiones de éstas. Los observadores del proceso no tardaron en calificarlo de “dependiente”, en el sentido de que el curso seguido por el desarrollo latinoamericano seguía sometido a los requerimientos del crecimiento en las naciones extranjeras que controlaban los recursos vitalmente necesarios, entre ellos los mercados.

En parte, los aspectos dependientes de la industrialización tardía, en América Latina, se relacionaban con la inserción en una economía internacional crecientemente caracterizada por las prácticas monopólicas u oligopólicas de compañías y naciones. Por consiguiente, los economistas latinoamericanos empezaron a interesarse en los estudios del capitalismo monopólico, y entre aquellos que más los influyeron estaban los de Baran y Sweezy.⁵ La insistencia de éstos en la necesidad de investigar la “economía política del crecimiento” —para examinar las contribuciones de algunos grupos y naciones al desarrollo de otros—, fue inspiradora para cierto número de economistas (y sociólogos) que no tardaron en cuestionar la concepción liberal del desarrollo.⁶ El más conocido de ellos fue sin duda Celso Furtado, cuya serie de libros sobre aspectos históricos y contemporáneos de los países latinoamericanos le dio un fuerte apoyo a la idea de que el subdesarrollo era consecuencia de la constante contribución al desarrollo de Europa y Estados Unidos, y no del aislamiento respecto de la corriente principal de la modernización capitalista.⁷

En el decenio de 1960 había pues dos corrientes de pensamiento que convergían hacia el estudio de la dependencia por parte de los economistas; una interesada particularmente en cuantificar y explicar las condiciones comerciales de la posguerra, desfavorables para los países que se estaban industrializando tardía-

⁵ Paul Baran y Paul Sweezy, *Monopoly Capital*, Nueva York, Monthly Review Press, 1966 y Paul Baran, *The Political Economy of Growth*, Nueva York, Monthly Review Press, 1957.

⁶ André Gunder Frank señalaba, de hecho, que su interés por la investigación económica en torno al subdesarrollo de la América Latina fue estimulado en primer lugar por la lectura de Baran y Sweezy. André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Introducción, Nueva York, Modern Reader, 3ª ed., 1967.

⁷ Celso Furtado, *El mito del desarrollo*, México, Siglo XXI, 1975; *Obstacles to Development in Latin America*, Nueva York, Doubleday & Co., 1970, *Desarrollo y subdesarrollo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964 (publicación original en portugués, en 1961).

mente (o para la exportación de sus materias primas), que no requería necesariamente el empleo del vocabulario marxista y otra que intentaba ubicar el fenómeno del intercambio desigual dentro de un análisis más amplio de la economía política del crecimiento, relacionada con el marxismo revisionista del siglo xx. Estos dos modos de ver se complementaron, durante la década mencionada, por el contacto con un tercer modo de enfocar la dependencia propuesto por algunos sociólogos. La tendencia de los economistas a subrayar las causas externas del subdesarrollo se afinaba con la insistencia de Fernando Henrique Cardoso, Aníbal Quijano, Theotonio Dos Santos y otros, de que si bien el “desarrollo dependiente” era, sin duda, resultado de una experiencia histórica de dominio colonial que se prolongaba después de la independencia por mecanismos de manipulación económica y política neocolonial, y si bien su estudio requería ciertamente entender “cómo las economías subdesarrolladas (o dependientes) se (habían vinculado) históricamente al mercado mundial”, era igualmente importante examinar “la forma en que se constituyeron los *grupos sociales internos* que lograron definir las relaciones hacia afuera que el subdesarrollo supone”.⁸ La dependencia entrañaba, en el fondo, la existencia de un proceso de toma de decisiones *dentro de* países nominalmente independientes, que producía un resultado que se adaptaba a los intereses de los países desarrollados. Y en la serie de discusiones interdisciplinarias que se llevaron a cabo en el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), patrocinado por las Naciones Unidas en Santiago de Chile durante los sesenta, los sociólogos insistían en que el concepto no fuera considerado como “un punto externo de referencia, sino como un elemento fundamental en la interpretación de... la historia (nacional)”.⁹

*Contribución sociológica al paradigma de la dependencia:
el concepto de la “situación colonial”*

De hecho existía otra tradición de estudio sobre la dependencia muy bien elaborada, la de los sociólogos europeos, a la que los

⁸ Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 6ª ed., 1972, pp. 23-24. 1ª ed., ILPES, 1967 (el subrayado es mío).

⁹ Aníbal Quijano, *Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica*, Santiago de Chile, CEPAL, 1967, p. 5.

sociólogos y antropólogos latinoamericanos podían recurrir a medida que fundían sus ideas con las de los economistas, para formar el paradigma de la dependencia. Esta tradición —ya anotada brevemente en el capítulo anterior con referencia a Max Gluckman y la escuela de Manchester— nació del estudio sistemático del colonialismo (y ulteriormente del neocolonialismo), a partir del final de los años cuarenta, dentro de un marco estructural que rechazaba todo análisis parcial de elementos aislados de la experiencia y, en cambio, intentaba abordar lo que Georges Balandier llamaba “el concepto de la situación colonial”.¹⁰ Para ello se requería “pasar de la etnología clásica a la sociología total”, de naturaleza multidisciplinaria y enfoque multicultural, que incorporaba las ideas de los colonizados tanto como las de los colonizadores, y se esforzaba por explicar la organización social y psicológica de ambos en función recíproca.¹¹ El proceso empezó con una revisión exhaustiva de la literatura existente acerca del imperialismo y el colonialismo, continuó por el examen de los materiales etnográficos, y terminó dándole atención constante al testimonio de la *intelligentsia* de los territorios colonizados, la cual a menudo estaba involucrada en los movimientos de liberación nacional. También compartía importantes áreas de interés con la labor contemporánea de C. Wright Mills y Gunnar Myrdal, cuya aplicación de un enfoque crítico a los problemas de desigualdad social y discriminación racial era estudiada también detenidamente por los sociólogos latinoamericanos de la naciente escuela de la dependencia.

El colonialismo, según solían aceptar todos, residía en la esfera política y económica, en el ejercicio del control monopólico sobre el intercambio económico y la información por parte de un grupo dominante de extranjeros que se interponían, por la fuerza y el mandato administrativo, como los únicos intermediarios entre un grupo dominado y todos los demás, con lo cual se eliminaba el elemento de contienda que de otro modo le hubiera otorgado cierto poder de negociación a los colonizados. Asimismo, el colonialismo implicaba, en las esferas psicológica y cultural, la manipulación de estereotipos raciales o étnicos que justificaban

¹⁰ Georges Balandier, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, capítulo I.

¹¹ Georges Balandier, “La sociología de la dependencia”, en Balandier, *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973, pp. 15-32. Este ensayo se publicó en 1952, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 12.

el ejercicio del dominio para los colonizadores y que eran absorbidos por la mentalidad de los colonizados de una manera que frustraba su propia conciencia de la injusticia. Fue un interés particular en este último aspecto del colonialismo lo que alentó a Balandier a equiparar el estado colonizado con la "dependencia", término que primero estuvo en boga entre los sicólogos, pero que Balandier utilizó al finalizar los años cincuenta como sinónimo virtual de los efectos causados por todas las formas de dominio colonial.

Las implicaciones de la "situación colonial" para los modelos de interacción social, lo mismo del centro colonial que de la periferia colonizada, eran extraordinariamente complejas en parte porque los sistemas de estratificación en cada caso determinaban la calidad de la interacción con los otros. No había marcos de referencia completos dentro de los cuales pudiera determinarse la posición relativa de diversos grupos en una sola región, sino un campo cambiante de privilegio o privación relativos, basados en la interacción de clase, raza, etnicidad y dominio de la base territorial dentro de un sistema mundial. Además, la posición de cada grupo o estrato se debía a la experiencia histórica y cambiaba en relación con las oportunidades concretas presentes o pasadas. Por eso un análisis marxista clásico de la estratificación, que no tomaba en cuenta ni la etnicidad ni la explotación de base geográfica (colonialismo) y que daba por hecho que las relaciones de clases en medios no europeos serían las mismas que las que estaban configurándose en las potencias industriales del siglo XIX, no era adecuado —según los estudiosos de la sociología del colonialismo de la posguerra— para lo que se buscaba.

Para hacer justicia a la complejidad de las relaciones sociales dentro de una "situación colonial", los sociólogos europeos interesados en el tema —y de modo muy particular el grupo de sociólogos y antropólogos asociados con Balandier en París— adoptaron una posición algo parecida a la de Claude Lévi-Strauss al concentrar su atención en las relaciones recíprocas entre los distintos niveles de la realidad social.¹² No era posible ver la organización social "tradicional" dentro de un territorio colonial, por ejemplo, sin preguntarse cómo había sido y estaba siendo modificada por la interacción con formas "modernas" dimanadas de la metrópoli colonial, cómo esta última había sido afectada por la

¹² Esto no quiere decir que Balandier estuviera de acuerdo con Lévi-Strauss en la mayoría de los elementos de la investigación antropológica.

existencia de aquéllas; y cómo interactuaban unas y otras en un proceso constante de redefinición de las bases para la asignación de estatus social, ya fuera recurriendo a distinciones económicas, raciales, culturales o políticas (territoriales). Como dijo Balandier en una reveladora paráfrasis del vocabulario marxista, había una "coexistencia de modos heterogéneos de estratificación social", y de ellos, los que se sustentaban en los modos de producción sólo constituían un tipo más.¹³

Los latinoamericanos que estudiaban en París, entre ellos la mayoría de los sociólogos que hicieron destacadas aportaciones al paradigma de la dependencia durante los sesenta, absorbieron esta manera de considerar la interacción social en una situación colonial (o neocolonial) y dedujeron que así como no era probable que el desarrollo del capitalismo, en los países subdesarrollados, siguiera exactamente el mismo camino que en los desarrollados, era esencial "desechar la idea de que la acción de las clases ... (tuviera) un carácter semejante al que se dio en los países centrales en su fase de desarrollo originario".¹⁴ La existencia de un dominio político y económico basado en el territorio significaba que todos los grupos dentro de una región o nación dominante podían beneficiarse en cierta medida de la transferencia de recursos provenientes de todos los grupos sociales al interior de una región o nación dominada o dependiente, independientemente de la desigual distribución que hubiera de las pérdidas y ganancias entre las clases en cada lado de la transacción; y tal eventualidad implicaba la necesidad de elaborar nuevos enfoques para estudiar la sociedad latinoamericana (y ciertamente también la europea y la norteamericana).

En concreto, la burguesía de los centros coloniales o neocoloniales, por ejemplo, podía explotar a la clase trabajadora dentro de sus propios límites nacionales en menor medida de lo que podría esperarse, transfiriéndole una parte de la carga que supuestamente le correspondía a esta última, a la clase trabajadora de naciones periféricas. En este caso, la burguesía y los trabajadores del país central se convertían hasta cierto punto en aliados. Y dentro de los países dependientes, la relación de la burguesía con la clase trabajadora nacional se veía afectada por la nece-

¹³ Georges Balandier, "La problemática de las clases sociales en formación", en *Teoría de la descolonización*, op. cit., p. 102. El artículo se publicó por primera vez en 1965.

¹⁴ Cardoso y Faletto, op. cit., p. 30.

sidad que aquélla tenía de extraer un excedente no sólo para su propio uso, sino también para el de los grupos neocoloniales. Esto producía, en la práctica, una rápida tecnificación, a pesar de la abundancia de la mano de obra, y una consiguiente limitación en el tamaño de la clase trabajadora industrial, que se convertía en un grupo privilegiado relativamente desinteresado de las luchas políticas.¹⁵

En este esquema, el comportamiento de la élite política y económica de las naciones o regiones dependientes tenía a todas luces una importancia estratégica. En la medida en que la élite tratara de conservar un margen de autonomía nacional o regional, y de resolver ciertas cuestiones de organización económica de acuerdo con las necesidades de una mayoría nacional, sería posible alguna forma de desarrollo dentro de la dependencia. Pero si servía simplemente como conducto de las órdenes dimanadas del centro industrializado, el proceso dinámico del subdesarrollo continuaría agobiando a las regiones dependientes. Los miembros de la escuela de la dependencia estaban divididos, podría añadirse, acerca de cuál de estos caminos era el más probable para la América Latina actual. Algunos, como Gunder Frank, sostenían que el constante empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría era inevitable dentro de un contexto capitalista, y que sólo una revolución socialista podría cambiar las cosas. Otros, de los cuales es quizá Cardoso el representante más conocido, consideraban que la posición "ambigua" de las élites nacionales en los países dependientes permitía la posibilidad de que se diera el "desarrollo dependiente". A fin de cuentas, las élites periféricas no sólo eran aliadas de las élites de los centros industriales, debiendo una parte de su continuada hegemonía sobre su propia sociedad periférica a sus vínculos con las segundas, sino que también eran, en cierto modo, competidoras. Se extorsionaba tanto a las élites de los países dependientes como a las masas, y esta situación creaba fricciones entre las burguesías de las economías centrales y las periféricas, lo que podría implicar algún tipo de

¹⁵ Para uno de los más antiguos y mejores planteamientos hechos por un sociólogo latinoamericano, acerca de las razones por las que la acción de las clases en los países dependientes no podía caber en los moldes suministrados por el análisis marxista de la estratificación, procedente de un contexto europeo anterior, véase Rodolfo Stavenhagen, "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *El Día*, 25 y 26 de junio de 1965. Reproducido en Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1972, pp. 15-38.

alianza nacionalista entre las clases dentro de una sociedad periférica.¹⁶

González Casanova, Gunder Frank y el análisis del mecanismo de explotación en una cadena de relaciones entre las metrópolis y sus satélites

Al utilizar los sociólogos latinoamericanos el concepto de explotación colonial para ahondar en el conocimiento de sus propias sociedades al final de los años cincuenta, empezó a surgir un consenso en el sentido de que las mismas pautas de poder visibles en el nivel internacional lo eran también en los niveles intra e interregionales, dentro de las fronteras de un solo estado nacional. En la medida en que los grupos de ciertas zonas o regiones metropolitanas, de cualquier país latinoamericano, habían logrado históricamente ocupar una posición de control monopólico sobre los bienes y servicios requeridos por otros grupos dentro de diversas zonas geográficas del país —o en que los primeros habían llegado simplemente a controlar los instrumentos políticos y militares de dominación—, y en la medida en que algunos de los beneficios de esa posición de dominio pudieran redundar en favor de todas las clases sociales de una ciudad o región hegemónica, era posible hablar de “colonialismo interno”. Además, el símil podría llevarse de manera progresiva hasta niveles geográficos más locales, donde una cadena de explotación vinculaba:

... el mundo capitalista y la metrópoli regional con centros regionales... y éstos con centros locales, y así sucesivamente hasta llegar a los grandes terratenientes o comerciantes que expropia(ba)n un excedente de los pequeños campesinos o arrendatarios e, incluso, abarcar a los jornaleros sin tierras, explotados a su vez por algunos de esos campesinos.¹⁷

¹⁶ Una forma particular de alianza a la que le dedicaba mucha atención el paradigma de dependencia fue el populismo. Para una buena discusión acerca de los diversos modos de enfocar el populismo, véase Aldo Solari *et al.*, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1976, capítulo 12. Se trata de un texto elaborado por el cuerpo de colaboradores del ILPES y, por consiguiente, proporciona una visión de los conocedores sobre la formación de la teoría dependientista en América Latina.

¹⁷ André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York y Londres, Modern Reader, 1967, 3ª ed., p. 7.

La sociedad latinoamericana era así divisible en una jerarquía de secciones sociogeográficas, cada una de las cuales incluía a sus explotadores y explotados, y cada una de las cuales servía al mismo tiempo como satélite de una entidad más poderosa, y como metrópoli de una menos poderosa.

Las posibilidades que tal concepto abría a la investigación, así como las dificultades en él inherentes, pueden ilustrarse con la obra de Pablo González Casanova, uno de los primeros y más influyentes preconizadores de su uso.¹⁸ González Casanova, director de la Escuela (después Facultad) de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México al finalizar los años cincuenta, fue integrado en el grupo de sociólogos latinoamericanos que estudiaban la dependencia, tanto por su formación en París (donde fuera alumno de Georges Gurvitch) como por su participación en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), fundada por la UNESCO en 1957 para fomentar el intercambio sistemático de ideas entre instituciones académicas de todo el hemisferio. Sus primeros esfuerzos por entender la naturaleza fundamental del subdesarrollo reflejaban las ambigüedades de la sociología latinoamericana, durante el periodo en que ésta se desviaba de un pasado dominado por el funcionalismo para orientarse hacia un futuro más estrechamente alineado con el marxismo. La literatura en que primero presentó sus opiniones acerca de la naturaleza de la desigualdad socioeconómica entre y dentro de las naciones, se caracterizaba así por una tendencia a insistir en las diferencias entre regiones desarrolladas y subdesarrolladas, de manera algo semejante a como lo hacía el funcionalismo. El colonialismo favorecía la formación de sociedades "duals", compuestas de sectores modernos y tradicionales, cuya interrelación no especificaba muy bien.¹⁹ Esta utilización del vocabulario del dualismo le ganó las críticas de André Gunder

¹⁸ El crédito por la primera utilización del término suele concedérsele a Maurice Dobb, en su disquisición de *Political Economy and Capitalism*, publicada en 1937 por George Routledge de Londres. En 1957, en un seminario organizado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, C. Wright Mills también presentaba: "las secciones desarrolladas en el interior del mundo subdesarrollado —en la capital y en la costa— son una curiosa especie de poder imperialista, que tiene, a su modo, colonias internas". Véase Solari *et al.*, *Teoría, acción social y desarrollo*, *op. cit.*, p. 410.

¹⁹ Pablo González Casanova, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", en *América Latina*, vol. 6, núm. 3, julio-septiembre de 1963. Este artículo fue presentado nuevamente en forma apenas modificada en *La democracia en México*, *op. cit.*

Frank.²⁰ Pero de todos los miembros de la escuela dependentista, González Casanova (en sus escritos posteriores) fue probablemente quien más cerca estaba de Frank, tanto en su conceptualización de una cadena de relaciones metrópoli-satélites, como en su afirmación de que el funcionamiento de esta cadena, que transfería recursos del ámbito rural más remoto hacia el centro industrial, constituía un elemento vital para el desarrollo continuo de los capitalismo europeo y norteamericano.

Un problema capital, tanto de González Casanova como de Frank, era la dificultad de combinar el análisis simultáneo de la explotación geográfica y la explotación que estaba sustentada en las clases. Frank lo abordaba definiendo la explotación en forma muy simple, como "la expropiación del excedente económico de los más y su apropiación por los menos".²¹ Este proceso podía ocurrir en virtud del control sobre los medios de producción por parte de los no trabajadores (lo que implicaba la explotación de una clase por otra, pero no la de una región por otra); y podía ocurrir también a través de la confrontación comercial, en la que los capitalistas de una región más poderosa extraían un excedente de los capitalistas de otra región menos poderosa.²² Así, las élites regionales que podrían haber acumulado un excedente, a partir de los trabajadores o campesinos (o de una clase media local) dentro de la esfera de su propio control, se veían obligadas a ceder una parte de esa cantidad a élites de un nivel más alto, cuando eran sometidas al control monopólico de éstas en lo que se refería a los insumos, productos, crédito y mercancías necesarios. Mediante esa transacción, las posibilidades de desarrollo autónomo de las zonas satélites se reducirían, al mismo tiempo que aumentaría la libertad de maniobra de las élites más poderosas, respecto de sus relaciones con los grupos subordinados de su propia región.

Frank sustentaba su idea de una cadena de explotación con pruebas tomadas primordialmente de un detallado estudio de la historia económica de Argentina, Chile y Brasil, donde el interés

²⁰ André Gunder Frank, "La democracia en México de Pablo González Casanova", en *Economía política del subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Signos, 1970, pp. 215-230.

²¹ Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment...*, op. cit., pp. 19-20.

²² "Por encima de la expropiación más obvia de los productores por los dueños del capital, podemos también distinguir otro tipo de apropiación de capital y excedentes por parte de uno o varios de los tantos capitalistas que existen... En la periferia del sistema capitalista mundial, la índole esencial de la relación metrópoli-satélite sigue siendo comercial." *Ibid.*

por el intercambio comercial desigual casi oscurecía por entero las consideraciones acerca de las relaciones entre clases. También empezó un estudio de los mecanismos de la dominación colonial en México, durante una estada de un año en la Universidad Nacional en 1965, con el que esperaba corregir lo que consideraba como deficiencias graves en la historiografía existente de la nación; pero el proyecto se interrumpió al descubrir Frank que un nuevo grupo de historiadores marxistas estaban escribiendo obras que hacían que sus propios esfuerzos en gran parte fueran innecesarios.²³

González Casanova fue mucho más explícito que Frank en reconocer las dificultades teóricas que entrañaba sustentar, dentro del esbozo general del análisis marxista, la existencia simultánea de la explotación geográfica y la basada en las clases. Para tratar este asunto, González Casanova no recurrió a la historia, como había hecho Frank, sino a las matemáticas; y en su libro *Sociología de la explotación*, publicado en 1969, realizó un vasto análisis acerca de las posibilidades matemáticas inherentes a la adaptación de la definición marxista referente a la explotación, que se efectuaba durante la *producción* (plusvalía dividida entre el tiempo de trabajo socialmente necesario), a una situación de interacción *comercial* neocolonial. El resultado fue una serie de ecuaciones que representaban modos hipotéticos en que “la transferencia (de valor) beneficia o afecta a las distintas clases que operan en diferentes unidades (geográficas o productivas)”.²⁴ En algunas de las situaciones supuestas, los frutos de la explotación de una clase trabajadora, dentro de una región dada, podrían sin duda pasar indirectamente a la clase trabajadora de un eslabón superior en la cadena del dominio; en otros, podría no ser así. Pero en todos los casos, la existencia de transferencias geográficas (o sectoriales) aumentaba el “grado de libertad”, expresado matemáticamente, que tenían las élites para disponer del

²³ Las notas de Frank fueron publicadas en 1975 por el comité de publicaciones de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología, con el título de *La agricultura mexicana: transformación del modo de producción, 1521-1630*. Entre los estudios sobre la historia del capitalismo en México emprendidos en los últimos años de los sesenta estaban el de Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Era, 1976 (1ª ed., 1971); Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México: los orígenes*, México, Era, 1973 y Sergio de la Peña, *La formación del capitalismo en México*, México, Siglo XXI, 1975.

²⁴ Pablo González Casanova, *La sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1969, p. 132.

excedente económico con que contaban, de modo que pudieran aumentar su propio poder.

González Casanova y la cuantificación de la marginalidad rural

Para que los ulteriores esfuerzos matemáticos de González Casanova, expuestos en *Sociología de la explotación*, fueran operativamente valiosos para la mayoría de los sociólogos, requerían de una aplicación más cualitativa a casos concretos, históricos o contemporáneos, lo cual no sucedería de inmediato. Mientras tanto, la parte de su preocupación teórica que fue más fácilmente adoptada por los antropólogos y sociólogos interesados en la vida rural no fue su intento de contribución al conocimiento de los mecanismos de dominio en una cadena de explotación de base geográfica o sectorial, sino su interés en ilustrar los efectos del desarrollo capitalista en México, referente a un medio rural que se integraba en ese proceso de manera permanentemente subordinada.

Con ese propósito, González Casanova se abocó a principio de los años sesenta a la cuantificación de lo que en aquellos días se denominaba "marginalidad", y que en general se consideraba como sinónimo de la falta de participación en los beneficios materiales y sociopolíticos del crecimiento económico. El fenómeno fue observado primeramente en las proliferantes barriadas pobres y "ciudades perdidas" de la periferia de las zonas metropolitanas latinoamericanas, henchidas de inmigrantes rurales en busca de oportunidades. La ausencia crónica de acceso a vivienda adecuada, servicios urbanos, educación y empleo remunerativo, combinada con su desorganización o manipulación política, indicaban que grandes segmentos de la sociedad latinoamericana, lejos de gozar de los frutos de la modernización, estaban siendo desarraigados de sus lugares de asentamiento tradicionales, sin ser integrados en condiciones favorables al creciente (y presumiblemente participante) sector industrial urbano. En cierto modo, tales segmentos quedaban suspendidos entre dos mundos y parecían tener lo peor de ambos.

González Casanova extendía su percepción de la marginalidad urbana a las zonas rurales, y sustentaba la tesis de que la mayor parte de la población marginal mexicana se hallaba en el agro, donde ni la revolución ni la modernización económica habían

logrado quebrantar los mecanismos de control político que mantenían a buena parte del campesinado en un estado de privación económica e impotencia política que poco se diferenciaba de la existente en los tiempos anteriores a la Revolución. Para González Casanova, la causa principal de tan prolongada marginalidad rural se localizaba dentro del mismo desarrollo histórico del estado mexicano, que en el periodo posrevolucionario se había visto obligado a someter o integrar a las facciones rebeldes en los niveles local, regional y estatal, y a formar así un frente común que le permitiera arrostrar el constante peligro de dominación y control procedente del exterior. Las formas mismas de la cooptación, combinadas con las amenazas de una posible represión que mantenían unido al sistema político, tendían también a concentrar los beneficios del desarrollo económico en manos de una minoría y alentaban a aquellos individuos que querían lograr una movilidad socioeconómica a aliarse con los más poderosos, que estaban por encima de ellos, en lugar de fomentar la organización solidaria de los compatriotas que luchaban por una causa común. Esta cadena de lealtades individuales dejaba a la mayoría de la población rural sin los medios políticos necesarios para exigir una distribución más equitativa de los beneficios del crecimiento.²⁵

Con el fin de cuantificar el fenómeno de la marginalidad rural, González Casanova recurrió a las únicas estadísticas ampliamente disponibles, las del censo nacional, y a los resultados de las elecciones nacionales. Tomando como indicadores de marginalidad, renglones del censo tales como el porcentaje de población urbana y rural que comía pan de trigo o tortillas, usaba guarachos o zapatos, y consumía ciertas fuentes de proteínas animales a intervalos dados, aunándolos a las tasas de monolingüismo o analfabetismo y a la información sobre abstencionismo en las elecciones, conjuntó así un cuadro estadístico para sustentar la tesis de que pese a los progresos en la fuerza relativa del "sector participatorio" a consecuencia de la reestructuración política y la modernización socioeconómica en el México del siglo xx, el número absoluto de mexicanos que no recibían beneficios de la modernización seguía aumentando inexorablemente —y la mayoría de los afectados estaban en el campo.²⁶

²⁵ El párrafo que antecede parafrasea el primer capítulo de "La democracia en México", *op. cit.*, publicado por primera vez en 1965.

²⁶ Véase Pablo González Casanova, "Sociedad plural y desarrollo: el caso

Este intento de medir la magnitud de la desventaja o de la marginalidad en la población mexicana y de indicar dónde se ubicaba no era del todo nuevo. Lo había ensayado ya Nathan Whetten en su clásico estudio *Rural Mexico*, publicado en 1948;²⁷ y había formado parte de la estrategia indigenista para presentar con claridad la situación de los grupos indígenas, así como para justificar egresos. Pero durante los sesenta, la labor de González Casanova presagiaba la formación de una escuela de sociología del desarrollo, ocupada particularmente con el análisis y la delimitación de datos censales, por lo general divididos en categorías urbana y rural. Por eso no sorprende que cuando la planificación empezó a adquirir mayor importancia dentro de los círculos privados y los oficiales, esta escuela aumentara el número de sus adherentes en forma correspondiente.

Los esfuerzos como el de González Casanova tuvieron la útil intención de recordarles a académicos, estadistas y público en general, la muy real posibilidad de que el crecimiento económico no llegara automáticamente a toda la población y de que el desarrollo en un nivel de la sociedad pudiera entrañar el subdesarrollo en otro. No obstante, la metodología que servía de base al empleo de las estadísticas censales de González Casanova, y otros que le seguían, era en extremo problemática. El proceso de recolección de datos en que se basaba el censo nacional no sólo era, evidentemente, poco merecedor de confianza, sino que se estructuraba en torno a una serie de preguntas que sólo recurriendo a una enérgica gimnasia mental podían considerarse como indicadores reales de privación o exclusión. Era muy debatible, por ejemplo, la conclusión de que la población rural de México se componía de "una inmensa cantidad de (personas) que no tienen nada de nada",²⁸ debido a que comían menos pan de trigo y más tortillas, a que era más probable que usaran guaraches y no zapatos, y también que fueran analfabetos o monolingües y que no consumieran ciertos alimentos relativamente caros, ricos en proteínas animales muy apreciados por los moradores de las ciudades. Pero si uno se sentía impulsado a utilizar estadísticas para confirmar una sospecha general (ciertamente muy bien fundada) de que en el campo mexicano, después de la segunda

de México", en *América Latina*, vol. 5, núm. 4, octubre-diciembre de 1962, pp. 31-52.

²⁷ Nathan Whetten, *Rural Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

²⁸ "La democracia en México", *op. cit.*, p. 92.

guerra mundial, los niveles de vida eran bajos, la gama de posibles indicadores de consumo o bienestar proporcionada por el censo nacional ofrecía pocas alternativas.

Debate teórico acerca del significado de la marginalidad

Los problemas metodológicos que presentaba la cuantificación de la marginalidad en el decenio de los sesenta se complicaban con una espesa capa de confusión que circulaba en torno al concepto mismo. González Casanova, por ejemplo, entendía sin duda la marginalidad como una exclusión de la participación en los beneficios del desarrollo, pero no de la participación en el proceso productivo en su conjunto. Ser marginal era ser pobre, políticamente impotente y explotado, pero de ninguna manera ser superfluo en el funcionamiento del sistema capitalista. Al contrario, toda la argumentación de los teóricos de la dependencia como González Casanova y Gunder Frank se basaba en el funcionamiento de una cadena de explotación en la que "la carga final... (del desarrollo capitalista) queda así en las periferias rurales del Tercer Mundo".²⁹ De ahí la importancia "central" de los "marginales" para que continuara la existencia de la sociedad industrial moderna.

Pero una segunda corriente dentro de la teoría de la dependencia, tras de investigar la naturaleza del crecimiento industrial urbano en la América Latina en el periodo de la posguerra, llegaba a la conclusión de que las exigencias particulares del capitalismo monopólico industrial (incluyendo el uso de una tecnología avanzada y el mantenimiento de un mercado interno restringido, orientado hacia la producción de artículos de lujo, para las clases media y superior latinoamericanas) estaban de hecho alentando la formación de un grupo cada vez mayor de personas que eran marginales, no sólo en cuanto a los beneficios del desarrollo, sino también en cuanto al funcionamiento de todo el sistema económico. Arrancados de las actividades económicas tradicionales en el medio rural por el avance del capitalismo en la agricultura (o simplemente metidos en una situación de exceso de población y escasas oportunidades económicas), muchos latinoamericanos estaban empezando a formar parte de una "masa marginal" para la cual no había empleo productivo posible. Al-

²⁹ González Casanova, *La sociología de la explotación*, op. cit., p. 213.

gunos podrían representar una opción en competencia con los trabajadores ya empleados, si los capitalistas decidían amenazar a éstos con el despido, y en este caso cumplían la función de "ejército industrial de reserva" que según Marx servía para mantener los salarios de los empleados en un nivel constantemente bajo. Pero la mayoría estaban tan mal preparados para las tareas relativamente especializadas que requerían la industria y el comercio modernos, que no eran colocados de modo permanente. Sus únicos medios de supervivencia eran, entonces, dedicarse a una prestación precaria de servicios, de lo que las ciudades latinoamericanas estaban cada vez más saturadas, o bien dedicarse a mendigar.³⁰

Cuando se adoptaba este enfoque, ya no era posible cuantificar la marginalidad buscando estadísticas que ilustraran simplemente la pobreza y la exclusión política, ya fueran éstas rurales o urbanas. Además, había que considerar cifras que dieran una idea de la actividad económica, porque entre un grupo de personas mal alimentadas y mal preparadas, algunas podrían contribuir al funcionamiento de la economía nacional (e internacional) y otras no. Pero aquí también las categorías con que eran presentados los censos y otras estadísticas con frecuencia encubrían tanto o más de lo que revelaban. Con frecuencia, la marginalidad sólo podía detectarse en función de un ingreso extremadamente bajo o de una situación de desempleo, ninguno de los cuales constituía un reflejo adecuado del fenómeno estudiado.

Cabe notar que además de los dos enfoques referentes a marginalidad acabados de exponer, ambos más o menos comprendidos dentro del paradigma dependentista, había una tercera

³⁰ Véase Aníbal Quijano, "Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina", en F. Weffort y A. Quijano, *Populismo, marginación y dependencia*, Centroamérica, EDUCA, 1973 y José Nun, "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 5, núm. 2, 1969, pp. 178-237. Rodolfo Stavenhagen apuntaba que "en realidad, lo que se ha llamado la 'masa marginal' responde a las características de una condición subproletaria. Algunos estarían tentados a identificar esta población con el lumpenproletariado clásico de la literatura marxista, pero la comparación no es válida por tratarse de estructuras socioeconómicas totalmente diferentes...; es una población integrada a un cierto sistema económico y a una cierta estructura del poder, pero integrada a los niveles más bajos, y que sufre las formas más agudas de dominación y explotación". "El futuro de América Latina: entre el subdesarrollo y la revolución", en Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, op. cit., pp. 53-54.

interpretación de la marginalidad, que compartía algunos elementos comunes a los dos primeros, pero que se interesaba mucho más en los elementos subjetivos del cambio social. Tal interpretación se hallaba en la obra de Gino Germani, un funcionalista cuyo tratamiento del proceso de modernización en los años cincuenta y sesenta comprendía una reformulación del tema redfieldiano sobre desorganización y reorganización en términos que comprendían la posibilidad de un desequilibrio o asimetría fundamental, debido al proceso del cambio socioeconómico y psicocultural característico de la transición de la sociedad "tradicional" a la "moderna". Para Germani esta asimetría era en muchos aspectos semejante a la visión de Ogburn del "rezago"; implicaba diferentes tasas y formas de cambio en diferentes niveles y dimensiones del sistema social, y por consiguiente la posibilidad de una tensión, ya fuera psicológica, cultural o socioeconómica, dentro de las unidades sociales que se estaban modernizando. Un correlato de tal tensión era la creación de individuos marginales y masas (o grupos) marginales, movilizados pero no del todo integrados (por falta de normas adecuadas de comportamiento o recursos materiales o sociales) a la sociedad nacional moderna.

En el sistema de Germani la marginalidad se equiparaba así con la participación incompleta en "esferas en las que, de acuerdo con determinados criterios (culturales), les correspondería participar".³¹ En un nivel individual el concepto tenía un elemento normativo muy fuerte, porque contraponía las expectativas de un desempeño adecuado de los roles, por un lado, a los impedimentos (socioeconómicos, políticos y psicológicos) existentes para alcanzar ese objetivo. Si no había "conciencia de la marginalidad" no podía haber marginalidad como tal. Pero el término podía utilizarse simplemente para designar a toda "... categoría social (o) zona geográfica... que se hallara en una situación de atraso, exclusión o creciente deterioro (en relación con los demás) ya fuera como consecuencia directa, como causa, o incluso como consecuencia indirecta del desarrollo de otras áreas".³² Tal era en gran parte el sentido que, a su vez, González Casanova daba a la marginalidad.

³¹ Gino Germani, *El concepto de marginalidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 66.

³² *Ibid.*, p. 19.

Indigenismo y teoría de la dependencia: semejanzas y diferencias entre "regiones de refugio" y "colonias internas"

Si bien fue la sociología latinoamericana la que exploró más a fondo las implicaciones teóricas de la superposición de formas sectoriales o geográficas de dominio en las relaciones de clase (como implicaban los conceptos de colonialismo, neocolonialismo y dependencia), la antropología fue la que dio una perspectiva muy necesaria sobre la tercera dimensión de la situación genéricamente colonial, la discriminación étnica. Una parte significativa de la población del continente era explotada no sólo por ser ciudadana de un país neocolonial, residente de una región subdesarrollada y miembro de una clase oprimida, sino también por pertenecer a una minoría étnica. Y la antropología mexicana, con su fuerte componente de indigenismo, estaba muy acostumbrada a tratar con peculiaridades de esa condición. Pero al hacer esto, los antropólogos mexicanos asociados con la escuela de la dependencia traían a colación algunos preceptos fundamentales del indigenismo y, de hecho, prepararon el camino hacia fines de los sesenta para hacer una cabal revisión del paradigma en el que se había basado, durante tanto tiempo, el tratamiento oficial hacia los grupos indígenas.

Como se señalaba en el capítulo 3, la teoría indigenista desarrollada en los años cincuenta tenía importantes elementos en común con la forma como consideraban la "situación colonial" los antropólogos europeos, que contribuyeron a la formación del paradigma de la dependencia. La semejanza se reflejaba con suma claridad en la frecuencia con que se empleaba el término dependientista de "colonia interna" intercambiabilmente con el término indigenista de "región de refugio" en las ciencias sociales mexicanas. De hecho, ambos conceptos existían dentro de marcos teóricos que veían de modo muy diferente la naturaleza de la inserción de las regiones indígenas en el contexto nacional (o internacional); pero podían hacerse virtualmente sinónimos si se pasaba por alto el contexto más amplio y se consideraban sólo las relaciones interétnicas dentro de una región aislada.

Indigenistas como De la Fuente y Aguirre Beltrán habían insistido, cuando elaboraban su interpretación de las relaciones sociales características de las regiones de refugio, tanto en la necesidad de que hubiera en las "ciudades señoriales" personas que explotaran un *hinterland* rural, disponiendo monopólicamente

de sus excedentes, como en la necesidad de que existiera una justificación ideológica de esa dominación monopólica, expresada en términos raciales y étnicos. Al mismo tiempo aclaraban que todos los estratos de la sociedad mestiza se beneficiaban del sometimiento de todos los estratos de la sociedad indígena y categorizaban las relaciones interétnicas como semejantes a las de casta.

Así, González Casanova, Gunder Frank y otros relacionados con el paradigma dependientista utilizaban de manera abundante la literatura indigenista para ilustrar sus teorías sobre una explotación sustentada en la geografía o en lo colonial; y González Casanova, de hecho, incorporaba la construcción teórica de la "región de refugio", virtualmente sin cambio, a sus primeras discusiones sobre el colonialismo interno.³³ Una colonia interna no era simplemente un eslabón regional cualquiera en la cadena de explotación que se extendía de la metrópoli colonial al campo; era además el producto de la experiencia histórica específica de la conquista de una "civilización" por otra y por consiguiente se basaba, en definitiva, en las discriminaciones, racial y étnica. Muchos miembros de la escuela dependientista latinoamericana no consideraban necesaria esa especificación de la diferencia étnica en su definición del colonialismo interno; pero el legado del indigenismo lo requería en un contexto mexicano, y ha seguido siendo un elemento central del concepto, tal y como suelen entenderlo los teóricos de la dependencia en este país hasta nuestros días.³⁴

Mientras una "región de refugio" estaba, por definición, aislada de la corriente principal del desarrollo nacional, una colonia interna era parte integrante de los sistemas capitalista nacional e internacional. La explotación de su población indígena no sólo servía para mantener a una élite regional parásita, sino también para que ésta le suministrara lo mejor del excedente a otras élites más poderosas situadas en niveles superiores. Por eso los teóricos de la dependencia no podían aceptar la fe indigenista en una sociedad nacional benévola, ni en los beneficios que su-

³³ Véase Pablo González Casanova, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *op. cit.*

³⁴ Rodolfo Stavenhagen ha insistido menos que González Casanova en el componente necesario de dominación étnica dentro del colonialismo interno. No obstante, ha señalado que si bien "el colonialismo interno no es una relación estructural (que se halle) exclusivamente en zonas indígenas... es en aquellas donde se presenta en su forma más aguda". "La sociedad plural en América Latina", en *Diálogos*, El Colegio de México, núm. 53, enero-febrero de 1974, p. 8.

puestamente irían a parar a las comunidades indígenas enlazadas de modo más directo con ella. Tampoco podían apoyar el intento indigenista de reducir o eliminar las diferencias étnicas, como condición previa para que se diera una participación más igualitaria en la vida nacional. Podría decirse que el indigenismo fue el primero en estudiar los mecanismos de dominio regional, pero que sus apreciaciones quedaban supeditadas a la preocupación siempre creciente de promover el cambio cultural. Los dependantistas, por otra parte, seguían preocupados por lo que inquietara anteriormente a los indigenistas radicales, y ampliaban el enfoque de sus investigaciones esforzándose por entender el contexto más general de desventaja estructural, donde una actitud defensiva, culturalmente definida, era más un síntoma que una causa.

Las bases del cuestionamiento dependantista al indigenismo: Stavenhagen y su noción de clase y casta en las relaciones interétnicas

El modo de integración de la teoría dependantista a la antropología mexicana durante los sesenta puede ilustrarse bien, considerando la labor de Rodolfo Stavenhagen, quien desempeñó un papel capital al trasponer las conclusiones teóricas de la nueva sociología latinoamericana al campo de la antropología. Stavenhagen es un antropólogo (formado por indigenistas y funcionalistas en la Escuela Nacional de Antropología y la Universidad de Chicago), pero también un sociólogo (que hizo su doctorado con Georges Balandier en la Universidad de París). Además, al igual que González Casanova, participó activamente en la fundación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, al finalizar la década de los cincuenta y empezar la siguiente, y ocupó el puesto de secretario general del Centro de Investigación de Ciencias Sociales de esa Facultad en Rio de Janeiro, en un momento en que el paradigma dependantista se hallaba en proceso de formación. Por eso estaba bien preparado para unir los hilos de los pensamientos mexicano, francés, norteamericano y latinoamericano acerca de la "situación colonial", y contribuir así a la formación de un nuevo enfoque referente al indigenismo.

La crítica de Stavenhagen al paradigma indigenista —y una de sus contribuciones al conocimiento de la etnicidad en México— nació de un intento de tratar de manera novedosa el problema, largamente debatido, de la importancia relativa que

desempeñaban casta y clase en las situaciones interétnicas. Se recordará que el indigenismo había propuesto una dicotomía entre casta (o dominio justificado étnicamente) y clase; predominaba la una o la otra y, en la práctica, era la casta la que conformaba el proceso de diferenciación social en las "regiones de refugio" que interesaban fundamentalmente a los indigenistas. Por eso era necesario acabar con la identidad étnica (base cultural de la casta) antes de que las minorías pudieran insertarse en un sistema nacional de clases que les diera la posibilidad de luchar por su liberación.

Para quien tuviera conciencia de las complejas formas de dominio consideradas dentro del paradigma de la dependencia, esto parecía una idea innecesariamente rígida del tema. Era concebible que casta, clase y otras muchas formas de estratificación tuvieran una existencia simultánea y obraran recíprocamente entre sí, del mismo modo que las formas geográficas de explotación se superponían a las relaciones con los medios de producción. Lo que hacía falta era entender la índole de la interrelación entre los sistemas de diferenciación y no construir un continuo en el que una forma excluyera a la otra.

En el caso específico de los Altos de Chiapas, que Stavenhagen tomaba como punto de referencia, parecía que la masa de indígenas que había sido explotada como una clase de tributarios campesinos antes de la conquista, y como grupo étnico durante el periodo colonial, se habían transformado después de lograda la independencia en "una clase subyugada de campesinos pobres", debido a la expansión del capitalismo en todo el agro y a la eliminación gradual de barreras comunales ante la penetración del exterior.³⁵ La naturaleza clasista de su sujeción estaba de todos modos en estrecha relación con su identidad étnica, lo que reforzaba y sancionaba, a ojos de los mestizos, la extracción de un excedente de las comunidades indígenas. Clase y casta coexistían, según Stavenhagen, y así había sido durante más de un centenar de años. Decir, como los indigenistas de la época, que substituir las relaciones étnicas por las relaciones de clase representaría un avance histórico hacia la integración nacional, no podía ser una prescripción de política válida. La nación se había integrado siguiendo lineamientos de clase desde el siglo XIX, y la

³⁵ Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969, p. 205. La tesis se completó a principios de los años sesenta.

inclusión dentro del sistema capitalista mayor no había ayudado en nada a mejorar la posición de los indígenas.

Por el contrario, era precisamente la penetración progresiva del mercado en las comunidades indígenas, su creciente incorporación a la agricultura comercial, y su necesidad de recurrir al alquiler de su propia mano de obra asalariada y a la venta de sus tierras como propiedad privada, lo que había servido en el siglo pasado para transformar las sociedades tradicionales en subdesarrolladas.³⁶ Los indígenas en su conjunto eran cada vez menos capaces de satisfacer sus necesidades mínimas de subsistencia; y despojarlos de su identidad étnica sólo era eliminar un elemento más de protección entre ellos y el medio capitalista explotador.

Al revisar los efectos del ataque indigenista contra la etnicidad, Stavenhagen se interesaba particularmente en el probable estímulo que le daba al crecimiento de una población marginal el derrumbe de la identidad india. Mientras los indigenistas en general suponían que el "paso" individual del estatus de indio al de mestizo y la aculturación a escala grupal en dirección de una norma mestiza eran señales de movilidad ascendente, Stavenhagen señalaba que con mayor frecuencia eran concomitantes de proletarianización o marginalidad. Y los elementos económicos del despojo se complicaban con un síndrome de anomia que los acompañaba: "el problema (surgía) cuando... 'la incorporación nacional' de los indios a un nivel estructural de marginalidad (iba) acompañada de un proceso acelerado de desculturación, sin ningún proceso acompañante de integración cultural". El malestar psicológico y cultural resultante era equivalente, de una manera aproximada, al de la cultura de la pobreza identificada por Oscar Lewis.³⁷

La semejanza de este punto de vista con el cuadro de la penetración capitalista en el agro mexicano trazado por Eric Wolf (la formación de clases en el siglo XIX, los efectos frecuentemente negativos del proceso en la subsistencia, el peligro de alienación) era marcada. Pero la diferencia estribaba en el énfasis que Stavenhagen, con otros de la escuela dependentista de la antropología mexicana, le daban a la importancia de la etnicidad, en gran parte dejada a un lado en las obras de Wolf. Esta preocu-

³⁶ Stavenhagen decía esto de las comunidades campesinas en general, ya fueran indígenas o no, en "Changing Functions of the Community in Underdeveloped Countries", en *Sociologia Ruralis*, vol. IV, núms. 3 y 4, 1964, pp. 315-331.

³⁷ Stavenhagen, "La sociedad plural en América Latina", *op. cit.*, p. 10.

pación los situó en mejor posición para desafiar la teoría predominante del indigenismo y, en definitiva, para modificarla.

El apoyo dependentista a la diversidad cultural: Bonfil y la descolonización de las relaciones étnicas

Pese a su defensa de la identidad étnica, sería erróneo suponer que Stavenhagen o cualquiera de los otros antropólogos jóvenes que empezaron por aplicar el concepto de la situación colonial a un análisis del paradigma indigenista en los años sesenta, ignoraban los elementos negativos contenidos en las culturas de los grupos indígenas. En realidad, la nueva escuela que laboraba dentro del amplio marco de referencia de la teoría dependentista estaba muy claramente preparada, por su contacto con escritores anticolonialistas como Frantz Fanon, para entender las distorsiones que podía introducir en el modo de vida de los pueblos dominados la necesidad de adaptarse a una larga sujeción. Por eso, así como Moisés Sáenz había advertido que algunos de los grupos con que había entrado en contacto eran “gente miserable, aterrorizada y explotada”, y Ricardo Pozas había descrito la población de Chamula como “asustada de la vida”,³⁸ los teóricos dependentistas a menudo caracterizaron las culturas indígenas como “inauténticas” y “oprimidas”.

El hecho mismo de que tal falta de autenticidad se debiera a deformaciones producidas por la dominación externa, ofrecía de todos modos la esperanza de un renacimiento cultural para algunos grupos, ya que no para todos. Un esfuerzo concertado por eliminar los elementos objetivos de la explotación podría permitirles a los pueblos indígenas menos diezmados de la nación rescatar de sus tradiciones los aspectos más valiosos de comportamiento, fuera de los parámetros de la discriminación. Y en el proceso, la misma “cultura nacional” se modificaría, puesto que existía en una relación dialéctica de “amo” y “siervo”, que iba en detrimento tanto del uno como del otro.

El portavoz más claro de esta posición, que implicaba la reorientación del indigenismo hacia un ataque frontal contra los explotadores no indios y no contra la identidad étnica, fue Guillermo Bonfil, contemporáneo de Stavenhagen, en quien influyeron

³⁸ Ricardo Pozas, *Chamula, México*, Instituto Nacional Indigenista (2ª ed.), 1979, vol. I, p. 216.

igualmente el indigenismo radical y la teoría de la dependencia. Bonfil retomó el hilo del análisis acerca de las relaciones interétnicas dejado por De la Fuente y Aguirre Beltrán, y estuvo de acuerdo con ellos en que “la categoría de indio denotaba una posición colonial y (hacia) necesaria la referencia a una relación colonial”. Esto implicaba una experiencia histórica en la que las culturas locales habían sido “alteradas compulsivamente (mutiladas)... e impedidas de cualquier desarrollo autónomo...”. Pero la “indianidad” podía separarse de la identidad étnica, que se refería no a un proceso de sujeción, sino a una tradición local concreta. Por consiguiente,

...la liberación del colonizado —la quiebra del orden colonial— (podría) significar la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica(ría) la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abriría la posibilidad para que volviera a tomar en sus manos el hilo de su historia y de convertirse de nuevo en conductor de su propio destino.³⁹

La conclusión evidente que se desprendía de este razonamiento era que resultaba valioso mantener una nación pluricultural y rechazar la inferencia indigenista prevaleciente, de que la homogeneidad cultural era una condición previa necesaria para la unidad nacional.⁴⁰ En esencia, esto era volver a la actitud anticorporacionista de Sáenz y Lombardo Toledano y, al igual que esa posición, requería no sólo de que se autorizara, sino también de que se favoreciera a la organización política de los grupos indígenas. Lo que caracterizaba a un Estado nacional unificado y democrático era la participación activa de todos los ciudadanos en el proceso político, ya fuera por medio de organizaciones que representaran intereses económicos, partidos, bloques ocupacionales o grupos étnicos. No había razón para que la etnicidad no cumpliera la función positiva de unir a los habitantes rurales que estaban en desventaja y les diera un medio para expresar sus demandas dentro de un sistema que durante mucho tiempo los

³⁹ Guillermo Bonfil, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de antropología*, 1972, pp. 110, 115 y 123.

⁴⁰ Para la oposición de Stavenhagen a Aguirre Beltrán referente a este punto, véase “Castas, clases y proceso dominical”, en *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, Instituto Indigenista Interamericano y Universidad Veracruzana, 1973, vol. II, pp. 239-248.

había relegado al silencio, con el supuesto de que eran incapaces de expresarse culturalmente.

Este punto de vista, sostenido de manera consistente por Stavenhagen, Bonfil y otros, dentro de los confines de la nueva antropología durante la segunda mitad del decenio de los sesenta,⁴¹ tuvo eco en el periodo presidencial de Luis Echeverría (1970 a 1976), inmediatamente posterior al de Gustavo Díaz Ordaz, cuando el rápido deterioro de los niveles de vida en el campo, junto con una creciente crisis de la producción agrícola y del convenio político, debilitó las bases del apoyo popular al Estado mexicano posrevolucionario a un grado que no se había dado desde el principio de los años treinta. Echeverría como Cárdenas, reaccionaba a la crisis reorientando la política federal hacia la satisfacción de las demandas de los grupos menos favorecidos; y para llevar adelante esta política necesitaba el visible apoyo político de las masas. La fundación de consejos representativos para cada grupo indígena y su integración en una Coalición Indígena dentro de la Confederación Nacional Campesina, fue un elemento importante dentro de la estrategia de Echeverría, como lo había sido en el experimento cardenista anterior.

Empero, el grado de movilización indígena logrado en los setenta fue mucho más significativo que el de los años treinta, porque la red de comunicaciones que ligaba a los grupos indígenas con la sociedad mayor era cualitativa y cuantitativamente diferente. El hecho de que los mazahuas, purépechas o nahuas de la década de los setenta no estuvieran tan aislados como lo habían estado cuarenta años antes, no podía quedar ilustrado más claramente que con su participación en los nuevos consejos, en comparación con los de antes. Con la ayuda de un numeroso grupo de promotores bilingües, formado durante décadas de esfuerzo indigenista incorporacionista en el campo, algunos miembros de los consejos indígenas de los setenta expresaron enérgicamente su opinión en favor de que se pusiera fin a las prácticas discriminatorias de todo tipo que transferían los frutos de su trabajo a los intermediarios mestizos y a los moradores de las ciudades; y exigían la igualdad dentro de un sistema legal viciado desde hacía mucho por la discriminación; el acceso a servicios durante mucho tiempo concentrados en las zonas urbanas; el de-

⁴¹ Véase Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman la antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970.

recho a formar organizaciones de producción y comerciales libres del dominio mestizo y la opción a conservar sus propias costumbres. De ninguna manera se trataba de exigencias hechas por personas ajenas a ellos; constituían su propia opinión, nacida dentro de sus localidades, sobre las vicisitudes de la dependencia y la marginalidad, y desbordaban con mucho las expectativas de quienes habían querido organizar apoyo para el Estado, sin pagar un precio significativo por eso.⁴²

Algunos antropólogos mexicanos de la escuela dependentista reaccionaron a este movimiento de organización política en los grupos indígenas —que, preciso es decirlo, al final produjo una activa colaboración entre diferentes consejos étnicos en nombre de un movimiento nacional indígena— interpretándolo y defendiéndolo en los medios informativos nacionales y en el Instituto Nacional Indigenista,⁴³ e iniciando programas para defender algunos elementos de tradición étnica e impedir su extinción. La Subsecretaría de Educación Indígena de la Secretaría de Educación, anteriormente en manos de los indigenistas incorporacionistas, fue reorientada por Rodolfo Stavenhagen con la fundación de un Departamento de Cultura Popular al final de los años setenta, y por un programa destinado a prestarles ayuda a los asediados idiomas nativos (mediante la formación de lingüistas indígenas), inaugurado por Guillermo Bonfil. No se trataba simplemente del equivalente funcional a los esfuerzos antropológicos tradicionales de preservar para la posteridad algunos elementos, originales o bellos, del legado humano, sino que además constituía una manifestación del convencimiento de que una situación de dominio colonial sólo podía acabarse utilizando la reafirmación cultural como arma de lucha para lograr la integración en condiciones de igualdad dentro de un estado pluricultural.⁴⁴

⁴² Véase Lourdes Arizpe, "El surgimiento de la conciencia indígena", tercera parte de *El reto del pluralismo cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

⁴³ Una colección de ensayos de Rodolfo Stavenhagen en dos periódicos de México, *Excélsior* y *UnomásUno*, puede hallarse en *Testimonios*, México, UNAM, 1978. Bonfil y Arturo Warman colaboraron con frecuencia en esos mismos periódicos.

⁴⁴ Se hallará un informe de la labor del Departamento de Cultura Popular y del programa de formación de lingüistas indígenas en Marina Anguiano: "La etnología como factor de reforzamiento de la identidad étnica", en *América Indígena*, vol. 39, núm. 3, julio-septiembre de 1979, pp. 573-586.

La antropología y la redistribución del conocimiento

Así, en los años sesenta y setenta, la naturaleza de los equilibrios socioeconómico y político dentro de la misma sociedad mexicana, y la posición cambiante de las poblaciones rural e indígena en particular, llamaron vivamente la atención de muchos antropólogos hacia el hecho de que se estaban acercando al final de una época en la que se había pensado que era posible elevar los niveles de vida en el campo mediante la intervención de agentes externos, pero responsables, que manipularan la cultura local de manera tal que produjeran una adaptación positiva a las necesidades de los tiempos modernos. El que los antropólogos y quienes trabajaban en el desarrollo de la comunidad tuvieran conciencia o no de las idiosincrasias culturales de un grupo o poblado particular, súbitamente parecía menos importante que el que la población local poseyera una suficiente conciencia del funcionamiento de la sociedad regional o nacional, que le permitiera hacer progresos en la defensa de sus propios intereses. La nueva tarea de la antropología, en este caso, no era sólo estudiar a los pobres e impotentes, sino también a los ricos y poderosos, y poner sus apreciaciones a disposición de los primeros, en un proceso de "redistribución del conocimiento" entre los grupos sociales concebido, de manera consciente, como paralelo al proceso de redistribución de la riqueza.⁴⁵

Existía un fuerte antecedente de este punto de vista dentro de la estructura misma del paradigma de dependencia, porque la dependencia o neocolonialismo se definía, en parte, como un estado de exclusión en el que se impide el acceso a los recursos necesarios, incluyendo el acceso a la información, monopolizado por extranjeros poderosos. En general, si se aplicara esta perspectiva al quehacer antropológico, podría llevar a la conclusión de que los antropólogos habían desempeñado un papel conservador durante todo el siglo xx, al poner la información referente a la población local a disposición de grupos regionales y nacionales

⁴⁵ Rodolfo Stavenhagen, "¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?", en *Sociología y subdesarrollo*, *op. cit.*, p. 219. Estas ideas las expuso por primera vez Stavenhagen en 1971 en una conferencia que se llevó a cabo en la Sociedad de Antropología Aplicada (Society for Applied Anthropology). Véase también Guillermo Bonfil, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en *De eso que llaman la antropología mexicana*, *op. cit.*, pp. 39-65.

más poderosos, sin darles a los campesinos indígenas o clase trabajadora un reporte semejante, relativo a las élites. En realidad, esto podría haberse considerado de poca importancia en un momento en que ninguno de esos grupos oprimidos parecía interesado en obtener tal información. Pero con la creciente incorporación de las zonas rurales a la sociedad nacional, el desarrollo de las redes de comunicación y la difusión de la educación a finales de los sesenta, se habían creado en ciertos sectores antes excluidos una demanda efectiva de conocimientos acerca del funcionamiento del sistema socioeconómico mayor, y los antropólogos empezaron a responder poco a poco a tal demanda.

Pero al hacerlo se acercaron mucho más a los campos de la sociología y la economía política. El tipo de información que parecía necesario para entender los mecanismos principales de inserción de la población rural sobre una base desigual, en los sistemas nacionales e internacionales, no solía girar en torno al tema de la cultura de las élites, sino a su dominio de los recursos. Había que lograr cierto conocimiento básico sobre las formas en que los poderes material y político podían ser y eran ejercidos, antes de que los antropólogos pudieran permitirse el lujo de sumergirse en las sutilezas de la cultura, que era su tema oficial de investigación; y Stavenhagen y otros antropólogos de la escuela dependientista insistían en que sus colegas atendieran esos puntos en forma prioritaria, si no querían correr el riesgo de "deificar la cultura" a expensas de la relevancia social.⁴⁶

Debe quedar claro que esto último no constituía una negación de la importancia de la cultura, lo cual se comprueba en la discusión previa acerca del papel de los representantes de la nueva escuela de antropología mexicana en la defensa del pluralismo cultural. Era un llamado a satisfacer las necesidades inmediatas de los grupos desfavorecidos, poniendo en movimiento un nuevo género de antropología aplicada, menos interesado en cambiar los valores que en cambiar la estructura del acceso a los recursos necesarios; o dicho de otro modo, fue un ataque a la premisa funcionalista e indigenista reinante de que los problemas más graves del agro sólo podían abordarse induciendo modificaciones en las actitudes y las ideas.⁴⁷ Sin embargo, dentro de la esfera de la in-

⁴⁶ Stavenhagen, "¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?", *op. cit.*, p. 210.

⁴⁷ Véase, en particular, Guillermo Bonfil, "¿Es aplicable la antropología 'aplicada'?. Un ensayo de crítica antropológica", en *América Latina*, vol. 6, núm. 1, enero-marzo de 1963, pp. 29-52.

vestigación antropológica de largo plazo, los antropólogos como Stavenhagen y Bonfil siguieron apoyando el estudio del cambio cultural, tanto entre las élites como entre los desfavorecidos. Algunas de las investigaciones más interesantes de este tipo, relacionadas con el paradigma dependientista, eran, en primer lugar, la tesis de doctorado del propio Bonfil acerca del resurgimiento del tradicionalismo religioso dentro de grupos estancados de bajos ingresos en la ciudad provincial mestiza de Cholula, donde el tradicionalismo resultaba ser la respuesta ante una forma de modernización dependiente,⁴⁸ así como una serie de estudios referentes a la comunidad norteamericana de México, en los que se mencionaba el impacto que tenían los modelos culturales norteamericanos en diversos sectores de la sociedad mexicana.

Abandono y renovación del interés por la reforma agraria entre antropólogos y sociólogos rurales en México

Tal vez el ejemplo más claro de las trampas prácticas y teóricas que implicaba la tendencia a "deificar la cultura", detectadas por la nueva escuela de antropólogos mexicanos al evaluar los estudios anteriores acerca de la vida rural, fuera la poca atención prestada antes de 1960 a las comunidades no indígenas y, en particular, a las implicaciones socioeconómicas de la reforma agraria. La preocupación de los antropólogos funcionalistas e indigenistas por descifrar las peculiaridades de la cultura indígena no los había alentado a considerar las comunidades mestizas de la reforma agraria (ejidos), con el cuidado que tanto su número como su importancia sociopolítica hubiera debido merecerles, ni tampoco habían desempeñado los antropólogos un papel importante en evaluar las implicaciones estructurales generales de la reforma agraria para el conjunto de la sociedad mexicana. Con muy escasas excepciones,⁴⁹ hasta los años sesenta, la reforma agraria

⁴⁸ Guillermo Bonfil, *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM, 1973.

⁴⁹ Entre los antropólogos que escribieron acerca de los problemas agrarios, antes de 1960, se incluye a Miguel Othón de Mendizábal, que investigó particularmente acerca de La Laguna y el Valle del Mezquital en los años cuarenta (*Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946); Raymond Wilkie, que estudió el ejido de San Miguel en La Laguna en 1953 y después entre 1966 y 1967 (*San Miguel: A Mexican Collective Ejido*, Palo Alto, Stanford University Press, 1971) y Paul Friedrich, quien hizo trabajo de campo en Naranja y

había sido campo de investigación de sociólogos políticos, historiadores y economistas.⁵⁰ Los antropólogos se abstendrían de mencionar el asunto aun cuando los pueblos objeto de su escrutinio hubieran luchado largos años para obtener tierras, agua y crédito.⁵¹

La falta relativa de trabajos sobre experiencias concretas locales o regionales de reorganización agraria, en comparación con la gran cantidad de material elaborado por los antropólogos acerca de los problemas de desarrollo de la comunidad y cambio cultural, se agravaba por la prolongada debilidad de la sociología rural como disciplina académica en México. Pese al hecho de que

Tiríndaro, Michoacán, en 1955-1956, para su libro *Agrarian Revolt in a Mexican Village* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970).

⁵⁰ Estos podrían dividirse en varios grupos: primero, uno pequeño de historiadores, sociólogos rurales y politólogos norteamericanos, a menudo trabajando en colaboración con las secretarías del gobierno mexicano en las décadas inmediatamente posteriores a la revolución, que combinaron discusiones macrosociológica, política e histórica de la reforma agraria con estudios de casos sobre desarrollos de la tenencia local de la tierra (Frank Tannenbaum, *The Mexican Agrarian Revolution*, Nueva York, MacMillan, 1929; Eyler Simpson, *The Ejido: Mexico's Way Out*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1937; Nathan Whetten, *Rural Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1948; Clarence Senior, *Land Reform and Democracy*, Gainesville, University of Florida Press, 1954). Hubo después un cierto número de evaluaciones excelentes sobre las implicaciones sociales y políticas de la reforma agraria en el nivel regional o nacional, efectuadas por ingenieros agrónomos, quienes participaron activamente en la aplicación de los programas oficiales de reforma agraria y de desarrollo agrícola (Marco Antonio Durán, *Del agrarismo a la revolución agrícola*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1947; Manuel Mesa Andraca, "La situación henequenera en Yucatán", en *Problemas agrícolas e industriales de México*, vol. 7, núm. 2, abril-junio de 1955; Liga de Agrónomos Socialistas, *El colectivismo agrario en México: La Comarca Lagunera*, México, s/e., 1940; Emilio López Zamora, colección de artículos publicados desde 1940 y también, posteriormente, en *El agua, la tierra y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977). Por último, había un número muy amplio de estudios llevados a cabo por historiadores y economistas agrícolas; los primeros tendían a concentrarse en las minucias de querellas políticas a nivel regional o nacional y los segundos, en los problemas de uso de la tierra y créditos (véase, en particular, Jesús Silva Herzog, *El agrarismo mexicano y la reforma agraria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959 y Ramón Fernández y Fernández, *Propiedad privada vs. ejidos*, Chapingo, Escuela Nacional de Agricultura, 1953, entre muchos otros).

⁵¹ Margaret de Forest Woodbridge descubrió que un tercio de los 66 estudios que examinó no mencionaban la reforma agraria ni la existencia de ejidos. Véase *Fifty Years of Mexican Community Studies: Perspectives on Land Reform*, Tesis de maestría para la Universidad de California en Los Angeles, 1973.

el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional, a partir de los últimos años treinta, había sido dirigido por un dedicado sociólogo rural, Lucio Mendieta y Núñez,⁵² y que durante muchos años este último había acariciado la idea de realizar un estudio comparativo de las comunidades surgidas de la reforma agraria, que formaría un suplemento al "método monográfico" antropológico y recurriría a un marco de referencia regional, el proyecto languideció durante todo el decenio de los cuarenta y principio de los cincuenta, mientras que la contribución del Instituto al conocimiento del México rural seguía siendo obra de etnógrafos, cuyos artículos sobre los elementos de la cultura de muchos grupos indígenas no eran distintos de los de otros particularistas de ese periodo.⁵³

Mas a mediados de los cincuenta empezaron a aparecer corrientes de renovación y cambio dentro del campo de la sociología rural, al mismo tiempo que estaban apareciendo en antropología. El estudio comparativo de Mendieta y Núñez se puso en marcha y produjo, para finales de la década, un inapreciable comentario referente al efecto socioeconómico causado por la reforma agraria, en tres comunidades, consideradas como representativas de las tendencias predominantes en todo el México rural.⁵⁴ El Congreso Nacional de Sociología (el sexto, celebrado en 1955), estuvo por primera vez consagrado a cuestiones rurales; y si bien el tono de la discusión era decididamente tradicional, el esfuerzo señaló el comienzo de nuevos proyectos, cuyos frutos fueron claramente visibles en el siguiente congreso nacional, consagrado a un tópico semejante (la reforma agraria), celebrado nueve años después.⁵⁵ Finalmente, Mendieta y cierto número de colegas suyos que estaban en contacto constante con los problemas agrarios y agrícolas

⁵² Mendieta y Núñez escribió *El problema agrario en México* y lo publicó Porrúa en México, 1943. En 1966, se había publicado la novena edición.

⁵³ Véase una descripción del plan original para realizar un estudio comparativo de los ejidos en Fausto Galván Campos, "El estudio comparativo del ejido", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. I, núm. 2, 1939, pp. 95-110. El etnógrafo más destacado del instituto fue Francisco Rojas González, cuya labor reseñó Mendieta y Núñez en la misma revista, vol. 24, núm. 1, 1963.

⁵⁴ Mendieta y Núñez, *Efectos sociales de la reforma agraria en tres comunidades ejidales de la República Mexicana*, México, UNAM, 1960.

⁵⁵ Sobre el primer congreso véase T. Lynn Smith, "El desarrollo de la sociología rural en Latinoamérica", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 19, núms. 1, 2 y 3, 1957. El segundo produjo un libro de útiles ensayos, *Estudios sociológicos sobre la reforma agraria*, México, UNAM, 1965,

mexicanos, por su labor de agrónomos o economistas agrícolas dentro de organismos oficiales que atendían al sector ejidal, lograron fundar un Centro de Investigaciones Agrarias, financiado por el gobierno, con lo cual pudo iniciarse el estudio de temas seleccionados con base en un criterio multidisciplinario.

Las razones por las que hubo un creciente interés en el estudio sociológico de los problemas rurales a finales de los años cincuenta, en México al igual que en muchos otros países, no fueron de orden enteramente académico. Era un momento de creciente inquietud en el campo en cierto número de países del Tercer Mundo, cuya población había empezado a sentir con fuerza particular el impacto del impulso modernizador en las estructuras agrarias tradicionales, ya fuera como consumidores urbanos descontentos con la relativa ineficacia de las haciendas y latifundios aletargados, o como campesinos empujados a los límites de su resistencia por la pérdida de empleo o de tierras a causa de las empresas agrícolas capitalistas. La necesidad de contar con alguna forma de reorganización agraria que tuviera el patrocinio de los gobiernos, en el caso latinoamericano, empezó a discutirse con frecuencia; y en México empezaron a reexaminarse los problemas de una reforma agraria que ya había cumplido tres decenios, así como a plantear las nuevas medidas que podrían adoptarse para abordar la situación en torno a la subsistencia, a todas luces grave, en que se encontraba una gran parte de la población rural.⁵⁶

Los antropólogos que mostraron renovado interés por los asuntos agrarios al final de los años cincuenta en México, intentando borrar toda división rígida disciplinaria entre antropología y sociología rural, se encontraban dentro de aquella minoría de estudiantes y profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia ya alentados, por la familiaridad con el naciente paradigma de la ecología cultural o por su relación con el marxismo, para considerar los problemas estructurales de las zonas rurales fuera de los parámetros de la etnicidad. Entre los profesores, Ricardo Pozas merece una mención especial; entre los estudiantes, la mayoría de los que pronto se destacarían por sus contribuciones a la formación del paradigma dependentista.⁵⁷ A mediados de los

⁵⁶ Para el examen de diversas formas de organización y protesta campesina contra las deformaciones prevalecientes de la reforma agraria mexicana, véase, Gerrit Huizer, *La lucha campesina en México*, México, Centro de Investigaciones Agrarias, 1970.

⁵⁷ Entre las primeras tesis profesionales referentes a las comunidades

años sesenta, cuando aquellos estudiantes estaban terminando sus grados profesionales y se habían familiarizado con un modo de enfocar la realidad rural que hacía del estudio integrado de todos los grupos en el agro una necesidad, ya estaba preparado el camino para dar un giro definitivo en el interés de los antropólogos hacia la estructura agraria de México.

El Centro de Investigaciones Agrarias y el estudio multidisciplinario de los problemas agrarios y agrícolas: diseño de una nueva estrategia

El primer estudio en gran escala de los parámetros socioeconómicos de la subsistencia en el campo mexicano en su conjunto, y del lugar particular que ocupaba la reforma agraria en la determinación de aquellos parámetros, congruente con la índole multidisciplinaria del paradigma dependentista, fue realizado por un equipo de antropólogos, sociólogos, economistas y agrónomos que colaboraban en un programa internacional de alcance hemisférico. Ese estudio, que empezó en México en 1965, fue uno de siete estudios latinoamericanos patrocinados por el Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) y financiado conjuntamente por la Comisión Económica de Naciones Unidas para América Latina (CEPAL), la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización de Estados Americanos (OEA) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Su objetivo oficial, como el de todos los estudios del CIDA, era analizar las causas del estancamiento agrícola y la agitación agraria, y proponer soluciones para que el sector agrícola (abstracción económica), y la población rural (abstracción social), pudieran integrarse en el futuro al desarrollo nacional en una forma más satisfactoria.

Naturalmente, las preferencias ideológicas de los diversos grupos y organismos unidos en torno al estudio en un nivel internacional variaban notablemente, desde un patente interés, en algunos casos, por mantener los patrones existentes del desarrollo capitalista, hasta el deseo bien definido de modificarlos en otros. La mayoría de los investigadores, de todos modos, sentían la in-

mestizas de la reforma agraria, estaban las de Guillermo Bonfil, *Diagnóstico del hambre en Sudzal, Yucatán* y Margarita Nolasco, *La tenencia de la tierra en San Juan Teotihuacán*, presentadas, ambas en 1961, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

fluencia de nuevas corrientes en el pensamiento social latinoamericano y no creían en seguir utilizando los instrumentos teóricos del liberalismo o el funcionalismo para tratar de abordar los problemas que se presentaban. En realidad, el marco analítico general, utilizado en todos los estudios, fue elaborado por sociólogos muy ligados con el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), afiliado a la CEPAL, y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Santiago de Chile, centros de discusión de la teoría dependientista, que tenían un historial de larga dedicación a la promoción del cambio de estructuras en el agro latinoamericano.⁵⁸

Con el fin de combinar la preocupación tradicional de los gobiernos participantes por la producción y la productividad, por una parte, con una nueva insistencia en la necesidad de dilucidar los problemas estructurales de la vida rural por la otra, todos los estudios del CIDA comprendían análisis macroeconómicos de estadísticas censales agrícolas, divididas en categorías de productores destinadas a algo más que simplemente el tamaño de las propiedades o el tipo de tenencia de la tierra en cuestión. Estas nuevas categorías, propuestas en primer lugar por Andrew Pearse, se basaban en la capacidad de las unidades de producción agrícola para mantener a una familia, en niveles culturalmente aceptables, proporcionándole empleos e ingresos.⁵⁹ Su utilización hacía posible construir una imagen sociológica del campo con base en estadísticas que antes se empleaban para hacer comentarios tradicionales de la economía e ilustrar no sólo el grado en que se impedía a las familias rurales vivir adecuadamente de la tierra sino, además, la injusta distribución de ésta y de otros insumos que contribuían a configurar esa situación. En su conjunto, el mosaico estadístico que formaba el estudio de cada país suministraba la base para analizar una "estructura agraria" especial, dentro de la cual los diversos grupos de productores y sus diferentes accesos a los recursos y formas de organización social estaban relacionados entre sí, e interactuaban con la sociedad mayor no agrícola.⁶⁰

⁵⁸ Para comprender la posición de los directores del estudio promovido por el CIDA en el nivel internacional, véanse los artículos de Solon Barraclough, Thomas Carroll, Rafael Baraona, Ernest Feder y Marvin Sternberg, en Óscar Delgado (comp.), *Reformas agrarias en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

⁵⁹ Andrew Pearse examinó estas categorías en un artículo publicado en *América Latina*, vol. 6, núm. 3, 1963, pp. 77-84.

⁶⁰ Un resumen de los resultados del estudio global del CIDA se encuen-

Los estudios del CIDA no sólo eran de naturaleza estadística. En realidad, la investigación cualitativa de los diferentes sistemas o instituciones agrarias había empezado a tener cierta importancia en América Latina, dentro de las ciencias sociales, a partir de los años cincuenta, cuando los ecólogos culturales, Mintz, Palerm y Wolf, pusieron en marcha una serie de investigaciones referentes a haciendas, plantaciones y latifundios, cuyo centro institucional se convirtió en la sección de investigación social de la OEA. El esfuerzo del CIDA recogía los frutos de aquella labor y aprovechaba el creciente interés de los historiadores por estudiar las características socioeconómicas del agro latinoamericano, evidenciadas particularmente en los años sesenta.⁶¹ La historia social de la estructura agraria de cada país incluido en el proyecto era así puesta de relieve en muchos informes del CIDA, y se le dedicaba atención especial al trabajo de campo realizado por equipos multidisciplinarios enviados a regiones escogidas para elaborar cuadros detallados de experiencias locales específicas.

Estos equipos no sólo estudiaban asuntos relacionados con la historia, sino que además investigaban directamente los problemas contemporáneos de la producción agrícola y la vida rural, algunas veces utilizando cuestionarios, otras entrevistando a informantes clave, y aun otras, participando con el método de investigación antropológica en la rutina diaria de actividades relacionadas con la supervivencia de los diversos grupos de productores agrícolas. Para entender la índole innovadora de esta investigación, es importante subrayar que debido a la amplitud del paradigma dependentista, éste implicaba tanto el estudio de las élites como el de los campesinos, latifundistas, negociantes y funcionarios oficiales, así como minifundistas, aparceros y medieros y jornaleros sin tierras; y que no rehuía el examen detallado de la política. De hecho, el estudio de la organización campesina, contrapuesta a la organización de las élites, constituía una parte importante del análisis.

Ciertamente, las posibilidades de que esta investigación en

tra en Solon Barraclough y Arthur Domike, "Agrarian Structure in Seven Latin American Countries", en Rodolfo Stavenhagen (ed.), *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1970, pp. 41-96.

⁶¹ La Comisión de Historia de la Economía del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), publicó un compendio de esa labor en Enrique Florescano (comp.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI, 1975. Este libro comprende el ya clásico artículo de Wolf y Mintz: "Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas", pp. 493-531.

gran escala de la estructura agraria contribuyera a renovar los estudios rurales de cualquier país, y ensanchara los horizontes de la antropología en particular, favoreciendo la fusión entre las disciplinas de la antropología social y la sociología rural, eran considerables. En el caso mexicano esto se reforzaba por el hecho de que el estudio del CIDA quedara a cargo del Centro de Investigaciones Agrarias, institución que entonces estaba dirigida por Sergio Reyes Osorio, y que Rodolfo Stavenhagen compartiera con este último la dirección del proyecto. En plena atmósfera académica dominada todavía por una marcada preferencia por el estudio de las culturas indígenas, Stavenhagen distribuyó cierto número de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en comunidades campesinas mestizas o en complejos regionales y orientó su atención hacia la historia agraria pre y posrevolucionaria y a la transformación de las instituciones agrarias correspondientes. Se insistía en entender el funcionamiento interno de los asentamientos rurales relacionados con la reforma agraria, lo mismo como comunidades en el sentido antropológico del término que como ejidos o entidades institucionales resultantes de la aplicación de la legislación agraria. Y esa tarea no podía terminarse sin estudiar también las relaciones entre los ejidatarios y una red de instituciones económicas y políticas que iban del nivel local al nacional (y aun al internacional). Los antropólogos, al reunirse con los economistas y los sociólogos, se hallaron así interesados en temas que anteriormente tal vez hubiesen ignorado del todo, temas tales como el sistema de comercialización y crédito agrícolas, las complicaciones de las políticas, estatal y local y la naturaleza del Estado mexicano.⁶²

⁶² Entre las monografías, tesis y demás trabajos elaborados por antropólogos, sociólogos y economistas como resultado de las investigaciones del campo para el estudio del CIDA-Centro de Investigaciones Agrarias en México, destacan los siguientes: Sergio Alcántara Ferrer, *El proceso de cambio económico-social en Taretan, Michoacán*, tesis de maestría de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1968 y del mismo autor, *La organización colectivista ejidal en la Comarca Lagunera*, manuscrito inédito, Centro de Investigaciones Agrarias, 1967; Silvia Gómez Tagle, *Organización de las sociedades de crédito ejidal en La Laguna*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1968; Susana Glantz, *El ejido colectivo en Nueva Italia*, México, SEP-INAH, 1974; Gerrit Huizer, *La lucha campesina en México*, op. cit.; Sergio Maturana e Iván Restrepo, *El azúcar: problema de México (Un estudio regional en Michoacán)*, México, Centro de Investigaciones Agrarias, 1970; Sergio Maturana y José Sánchez, *Las comunidades de la meseta tarasca*, México, Centro de Investigaciones Agrarias, 1970; René Barbosa y Sergio Maturana, *El arrendamiento de*

Visión macrosociológica y macroeconómica del agro mexicano en el periodo posrevolucionario: informe del Centro de Investigaciones Agrarias

El cuadro macroeconómico que se desprendía del estudio del Centro de Investigaciones Agrarias en México era el de un sector agrícola que sistemáticamente le aportaba más a la economía nacional que lo que de ella recibía, y que así sustentaba el desarrollo industrial a expensas de una creciente descapitalización en la actividad agrícola. Manteniendo bajos los precios de los artículos alimenticios, suministrando mano de obra barata, produciendo grandes volúmenes de cosechas para la exportación y reclamando relativamente poco crédito, la agricultura había subsidiado el crecimiento económico de la posguerra hasta principios del decenio de los sesenta, cuando las señales de estancamiento en la producción agrícola empezaron a indicar la declinante capacidad del sector para seguir por el camino que le había marcado el modelo existente de desarrollo capitalista.

Sin embargo, había diferencias notables en la posición estructural de los diversos grupos de productores que formaban el sector. Casi la mitad de las propiedades registradas por el censo agrícola eran tan pequeñas y estaban tan mal dotadas de recursos productivos, que no alcanzaban a proporcionar empleo a una persona y producían cosechas que en promedio valían 750 pesos (de 1960) anuales. Estas propiedades de "infrasubsistencia" sin duda pertenecían a familias que obtenían la mayor parte de su ingreso, no de la agricultura, ya que sólo marginalmente se ocupaban de las labores agrícolas y contribuían con menos de 4% a la producción total del país en 1960. Les seguía otra gran categoría de propiedades "subfamiliares" que absorbían el trabajo de menos de dos hombres al año y producían un promedio de 5 000 pesos de cosecha, que en su mayor parte consumía la misma familia y que tenía muy escasa salida en el mercado. Estas propiedades constituían 34% del total de la nación y suministraban 17% del valor de la producción agrícola. En suma, 84% de todas las familias con propiedades dentro del sector agrícola de México, según las

tierras ejidales, México, Centro de Investigaciones Agrarias, 1972; Henry Landsberger y Cynthia Hewitt de Alcántara, *Peasant Organization in La Laguna, Mexico*, Washington, Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola, 1970; Iván Restrepo y Salomón Eckstein, *La agricultura colectiva en México*, México, Siglo XXI, 1975.

estadísticas disponibles, formaban un grupo empobrecido de minifundistas que no podían vivir adecuadamente de sus tierras. Las propiedades de extensión familiar, que ocupaban plenamente la fuerza de trabajo de una familia agricultora y requerían el empleo adicional de personas contratadas (la categoría estadística preveía el empleo de dos a cinco personas), constituían sólo 13% del total nacional y suministraban 25% del producto agrícola. La mayor parte de todos los artículos alimenticios y las fibras suministrados por el sector agrícola (54%) procedían por consiguiente de sólo 3% de las propiedades, compuestas por explotaciones "medias" y "grandes" de orden multifamiliar, que operaban en vastas extensiones de tierras y utilizaban tecnologías modernas de alto coeficiente de capital. En particular, la última categoría contenía latifundios del periodo posrevolucionario que en general rebasaban los límites impuestos por la legislación de la reforma agraria y eran propiedad privada de familias que influían tanto en la política como en la vida económica no agrícola regional y nacional.⁶³

Para explicar la persistencia de esa desigual distribución de los recursos productivos en la población agrícola de México, a pesar de la revolución y de la reforma agraria, el estudio del Centro de Investigaciones Agrarias se aplicó a analizar la estrategia de desarrollo seguida por los gobiernos posrevolucionarios, y los fundamentos sociopolíticos que sustentaban tal estrategia. En el curso de esa labor se patentizó que la política oficial había favorecido sistemáticamente a la producción agrícola privada en gran escala, en detrimento de la campesina, y que había invertido sumas desproporcionadas en la modernización de la infraestructura física y financiera de aquélla, subsidiando su expansión a expensas de los minifundios. A su vez, la reforma agraria había servido más como instrumento de dominio político que como vehículo para el desarrollo económico del agro; se había incorporado a los beneficiarios de la reforma agraria en una perjudicial jerarquía de instituciones burocráticas, que aseguraban la dependencia económica y política de los campesinos pero no la posibilidad de que participaran de acuerdo con su fuerza numérica en la formación de una nación mexicana moderna.

El resultado final de este proceso peculiarmente distorsionado

⁶³ Centro de Investigaciones Agrarias (varios autores), *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 1ª ed., mimeografiada, 1970.

de modernización capitalista en el campo fue el creciente subdesarrollo de muchas comunidades agrarias y un dispendioso “superdesarrollo” de la gran agricultura privada. La abrumadora superioridad de las posiciones política y económica de los latifundistas les otorgaba un control cada vez mayor de los recursos productivos del campesinado (entre ellos su mano de obra a bajo precio), mientras que muchos campesinos, no pudiendo sobrevivir con sus pequeños lotes, se sumaban temporal o permanentemente a las filas de los asalariados. En cierto modo, esto era un ejemplo del clásico modelo de diferenciación social en el campo previsto por Marx y Lenin, pero lo atemperaba la existencia de un gran sector, resultado de la reforma agraria, cuyas tierras no podían enajenarse fácilmente.

Aunque no entraba en muchos detalles acerca de la posición dependiente de México dentro de un sistema capitalista mundial, el estudio del Centro de Investigaciones Agrarias abordaba, repetidamente, cuestiones de intercambio desigual, dentro de la configuración socioeconómica del sector agrícola, entre este sector y otros a nivel de la economía nacional, y dentro de la estructura política más amplia de la nación. Interesaba particularmente hacer ver que la simple redistribución de las tierras de los latifundistas a los campesinos no era, en sí, suficiente para transformar las situaciones de dominio en otras de igualdad. Los campesinos tenían un control nominal sobre los medios de producción, pero podían seguir siendo explotados de muchas otras formas, las cuales iban desde la alteración del sistema de precios por medio de la manipulación del crédito hasta la recaudación de impuestos y sobornos efectuada por una superestructura burocrática opresora. Esto era ejemplo de una cadena de transferencias, uno de cuyos elementos modernos más importantes era lo que Stavenhagen llamaba la “burguesía rural”:

... una nueva clase superior regional cuya preeminencia no se debía a la propiedad de la tierra (aunque sus miembros con frecuencia tenían propiedades privadas), sino al control monopólico del comercio, la distribución de bienes y servicios y el poder político regional.⁶⁴

En definitiva, la burguesía rural que operaba en poblaciones de pequeña y mediana extensión había ocupado el lugar de la hacien-

⁶⁴ Stavenhagen, “Social Aspects of Agrarian Structure in Mexico”, en *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, op. cit., p. 261.

da como centro de poder en el agro mexicano después de la revolución, y era la parte medular de una maquinaria que seguía canalizando los excedentes producidos por el campesinado hacia puntos de destino urbanos e internacionales, a pesar de la reforma en la tenencia de la tierra.

Finalmente, el funcionamiento de esta estructura explotadora se sustentaba en la persistente impotencia política, en efecto forzada, del campesinado y en el funcionamiento de un sistema político que controlaba desde arriba, en lugar de responder a las demandas formuladas desde abajo, eliminando sistemáticamente a las organizaciones independientes por medio de la cooptación de líderes campesinos o, si el fracaso de la estrategia mencionada lo hacía necesario, recurriendo a la represión. En el informe final referente al estudio del Centro de Investigaciones Agrarias, elaborado por Reyes Osorio y Stavenhagen, se subrayaba particularmente ese elemento en la continua crisis agraria del país, y se concluía con la afirmación de que el apoyo a una organización campesina, efectiva y controlada por los propios campesinos desde el nivel local, debía ser necesariamente "la tarea fundamental del futuro" en México.⁶⁵ Se trataba de un tema al que Stavenhagen, al igual que González Casanova, le había dedicado considerable atención en el pasado, y hacia el cual alentó sistemáticamente a otros investigadores para que continuaran trabajándolo en años posteriores.⁶⁶ Al finalizar el decenio de los sesenta, la antropología política, con el impacto del paradigma dependentista, llegó a constituirse en un elemento necesario para el estudio multidisciplinario del campo mexicano.

⁶⁵ Centro de Investigaciones Agrarias, *op. cit.*, p. xvi.

⁶⁶ Véase en particular Rodolfo Stavenhagen, "Un modelo para el estudio de las organizaciones políticas en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 29, núm. 2, abril-junio de 1967, pp. 329-336. Entre los estudios acerca de la política en el agro que no estaban directamente relacionados con el proyecto del CIDA y que Stavenhagen alentaba, estaban los de Raymond Buve, *Boeren-mobilisatie en landhervorming tijdens en na de Mexicaanse revolutie: de Vallei van Nativitas, Tlaxcala, tussen 1910 en 1940*, Amsterdam, CEDLA Incidentele Publicatie Nummer 9, 1977; Frans Schryer, *The Rancheros of Pisaflores*, Toronto, Toronto University Press, 1980; David Ronfeldt, *Atencingo: The Politics of Agrarian Struggle in a Mexican Ejido*, Palo Alto, Stanford University Press, 1973 y Heather Fowler Salamini, *Agrarian Radicalism in Veracruz, 1920-1938*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1978.

Corrientes contradictorias dentro del paradigma dependentista

En el decenio que siguió a la labor pionera del Centro de Investigaciones Agrarias, la red de relaciones que determinaban el acceso a los recursos productivos en zonas rurales mestizas o indígenas fue objeto de estudio con una frecuencia y profundidad siempre crecientes; y el paradigma dependentista siguió siendo utilizado en la mayoría de los planteamientos hechos sobre el tema. En todo caso, para los años setenta, era visible que las ambigüedades propias de este paradigma, desde su aparición en los años cincuenta, estaban perjudicando su coherencia, y que la dependencia era considerada de modos contradictorios que daban lugar a planes de acción radicalmente diferentes. Un grupo de dependentistas, que se inclinaban más por una asociación con una posición marxista revisionista acerca de la inevitabilidad de la expansión capitalista, y el consecuente hundimiento del capitalismo si se detenía esa expansión, asumía que el aumento de la explotación y la declinación de los niveles de vida en los países satélites localizados en el Tercer Mundo, y sobre todo en las zonas rurales de esos satélites, eran inevitables y que sólo se detendrían con la llegada del socialismo revolucionario. Los miembros de este grupo tendían a estudiar las manifestaciones internacionales de dependencia, prestandole mayor atención al creciente papel que desempeñaban las corporaciones transnacionales, los bancos y las transferencias de tecnología en la agricultura de los países del Tercer Mundo.⁶⁷

Un segundo grupo de científicos sociales, interesados también en la dependencia, se inclinaba por una visión menos determinista del futuro. De acuerdo con la índole de la contribución antropológica original al paradigma de la dependencia, que hicieron Balandier y otros que se preocupaban por la "situación colonial", los científicos sociales mencionados subrayaban la resistencia ejercida por los grupos de población local (dominados) y su capacidad para adaptarse a las imposiciones de la metrópoli sin ceder del todo. Esa capacidad de resistencia tenía sus raíces en la cultura, y podía impulsar al campesinado o a un grupo étnico sometido a responder

⁶⁷ Ejemplos de esta labor son: Ruy Mauro Marini, *La dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973; Ernest Feder: "La nueva penetración de la agricultura de los países subdesarrollados por los países industriales y sus empresas multinacionales", en *Trimestre Económico*, vol. 42, núm. 169, 1976 y diversos artículos en Ursula Oswald (comp.), *Mercado y dependencia*, México, Nueva Imagen, 1979.

a la dominación de una manera tal, que ni la moderna maquinaria del capitalismo podría enfrentarlo adecuadamente. Por lo tanto, era de suponer que no fuera inevitable el hecho de que la liberación, respecto de los vínculos de explotación, vendría sólo después de que el desarrollo del capitalismo hubiera terminado por completo su proceso de destrucción. Algún tipo de "desvinculación" más temprana respecto al sistema capitalista mundial podría obviar ese carácter de inevitabilidad.

Además, los dependentistas del segundo grupo no estaban tan convencidos como sus colegas más deterministas en cuanto a la ecuación de liberación y socialismo de Estado. Ciertamente, la dependencia tenía que haberse visto en el Tercer Mundo como una concomitante histórica de la expansión del capitalismo a partir del siglo xvi. Pero el fenómeno de la dependencia no era simplemente una faceta del capitalismo; existía también en las relaciones entre la metrópoli socialista y sus satélites, y en las relaciones sociales entre los grupos dentro de cualquier país socialista; y parecía estar asociada con niveles extremos de industrialismo urbano. Dado este hecho, la preponderancia de transferencias, constantemente desiguales, de las zonas rurales a las urbanas, de una región a otra y de una clase a otra, podría atacarse mejor tratando de crear un tipo enteramente diferente de desarrollo, menos centralizado, menos depredador tecnológicamente, y menos deshumanizador que el del capitalismo o el del socialismo industriales. En tal ordenamiento nuevo, la comunidad rural tendría que representar un papel clave.⁶⁸

Dentro de este último esquema, el estudio de la dependencia generalmente estaba vuelto hacia el interior, hacia el examen de las incursiones del capitalismo en la sociedad rural y la dominación específica del campesinado por representantes del Estado mexicano moderno, y no hacia el estudio de los elementos de dominio peculiarmente transnacionales. El enfoque tenía mucho en común con la ecología cultural; de hecho, en los años setenta la labor de los dependentistas menos deterministas y los ecólogos culturales (sobre todo referente a la relación entre el campesinado y los despojadores públicos o privados de un excedente), se podía distinguir sólo en la medida en que los ecólogos culturales le

⁶⁸ Este punto de vista está expuesto en Marc Nerfin (ed.), *Another Development: Approaches and Strategies*, Uppsala, Dag Hammarskjöld Foundation, 1977. El libro contiene artículos que se refieren a México de Rodolfo Stavenhagen y Cynthia Hewitt de Alcántara.

concedían mayor atención a los aspectos más técnicamente “ecológicos” de su materia. Los principales dependentistas como Stavenhagen y Bonfil compartían con Palerm, Warman y otros ecólogos culturales un programa de acción para la investigación y la enseñanza antropológica, así como una creencia en la necesidad de influir en la política nacional, en la búsqueda de “otro desarrollo”, lo cual pronto tendrían la oportunidad de llevar adelante. Pero esto será el tema del capítulo siguiente.

CAPÍTULO 5

EL ESTRUCTURALISMO HISTÓRICO Y EL DESTINO DEL CAMPELINADO, 1970-1980

En el curso de los años setenta, tres corrientes de la antropología mexicana que se habían mantenido separadas por decenios, debido a diferencias en sus prioridades de investigación y a una dispersión geográfica algo más fortuita de los representantes principales de cada grupo, convergieron en torno a la necesidad de entender el presente y el futuro del campesinado. Las tres escuelas —ecología cultural, dependentismo y marxismo ortodoxo— se inspiraban en la teoría marxista. Pero las dos primeras se habían interesado, desde el momento de su formación, en adaptar la tradición marxista a las peculiaridades patentes de la organización socioeconómica dentro de grupos, regiones o naciones periféricas. Dicho de otro modo, eran revisionistas, porque no aceptaban la aplicabilidad universal de conceptos propuestos originalmente por Marx para explicar la dinámica de las relaciones sociales en zonas centrales del capitalismo industrial de Occidente, y porque proponían nuevos enfoques para dilucidar los mecanismos de dependencia y explotación en un sistema capitalista mundial. Los marxistas ortodoxos, por definición, no se habían propuesto semejante empresa.

En México, la distancia entre ortodoxia y revisionismo se había mantenido durante decenios dentro del estructuralismo histórico, no sólo por diferencias de temperamento y formación académica entre los miembros de diferentes escuelas, sino también por diferencias materiales en el acceso a documentos específicos dentro del cuerpo de literatura creado por Marx durante toda su vida, y por la primera generación de estudiosos marxistas europeos posteriores a él. Los ecólogos culturales y dependentistas, generalmente formados fuera de México en los años cincuenta y principios de los sesenta, entraron en contacto con una más vasta gama de literatura —ya fuera en su original alemán o en traducciones al francés o al inglés— que los marxistas ortodoxos, reducidos a analizar las obras

fundamentales entonces disponibles en México. Mientras que para los primeros, obras como *Los elementos fundamentales* (o *Grundrisse*) de Marx, las de Chayanov, Luxemburgo, Wittfogel y Preobrazhensky abrieron nuevos caminos a la investigación y a la discusión en materias como el colonialismo, la acumulación socialista y la naturaleza de las formaciones socioeconómicas precapitalistas, los segundos se consagraban casi exclusivamente a examinar el capitalismo "puro", como un tipo ideal.

La diferencia de tónica entre el tipo de análisis contenido en las traducciones clásicas de Marx, Engels y Lenin, que guiaron a los marxistas ortodoxos mexicanos hasta el final de los años sesenta, y el que se puede apreciar en documentos y libros originales no traducidos, dentro de un floreciente renacimiento y revalidación de Marx en Europa, tuvo implicaciones importantes para el estudio del campesinado. Reduciendo las fronteras de la averiguación, de modo bastante estricto, a los requerimientos socioeconómicos de formaciones plenamente capitalistas, como propendían a hacerlo los marxistas ortodoxos, de hecho dejaba poco espacio para tomar en consideración al campesinado, salvo como una categoría histórica residual destinada a una rápida extinción. Pero si se extendían esas fronteras, a fin de incluir en el análisis las formas coexistentes capitalistas y no capitalistas, entonces era posible examinar no sólo aquellos elementos que permitían una larga persistencia del campesinado, sino también el papel que éste desempeñaba en la compleja red de explotación (tanto la de orden geográfico regional como la que se sustentaba en las clases) característica de los colonialismos, interno e internacional.

La urgencia de adoptar el segundo enfoque se puso de manifiesto al final del decenio de los sesenta por varios hechos que tuvieron lugar en el seno del mismo campesinado, así como dentro de los grupos que lo estudiaban. Para empezar, las cifras del censo agrícola de 1960, publicadas a mediados de la década, señalaban claramente el hecho de que si bien muchas familias rurales no podían ya sustentarse (si es que alguna vez habían podido hacerlo) con el tipo de autoaprovisionamiento en gran parte autónomo, que otrora fuera la base en la que se apoyaba la teoría antropológica funcionalista, tampoco se estaban convirtiendo en un proletariado. Al contrario, pese a la creciente necesidad de suplementar la limitada producción agrícola con el ingreso obtenido en calidad de jornaleros temporales, en las grandes explotaciones agrícolas capitalistas o en las ciudades, una parte sustancial de la población nacional sobrevivía recurriendo, en última instancia,

a formas de producción e intercambio que curiosamente seguían siendo campesinas.

El hecho de que el campesinado no hubiera desaparecido en el período de la posguerra, sino que estuviera aumentando en números absolutos (mientras declinaba en relativos), constituía un desafío tan serio para la teoría marxista ortodoxa como el planteado por la refutación de la autosuficiencia para los funcionalistas tradicionales. La importancia del reto se reforzaba con el comportamiento político de los jornaleros agrícolas sin tierras, o con muy precario acceso a ellas, que seguían pidiendo tierras con gran insistencia, con lo cual subrayaban que la índole de su interés personal era más campesina que proletaria. Tratar de clasificar a las familias de estos hombres o a la mayoría de las demás familias del México rural, al final de los años sesenta, como pequeña burguesía o como proletariado, en deferencia a una interpretación ortodoxa del desarrollo capitalista, sencillamente no proporcionaba una adecuada estrategia de investigación. Sin duda, era necesario enfocar el problema de otra manera.

Roger Bartra y el estudio de los modos de producción precapitalistas

Con el fin de adaptar los instrumentos teóricos del marxismo ortodoxo a la obstinada persistencia del campesinado en México, algunos antropólogos marxistas empezaron, en los últimos años sesenta, a orientarse hacia el análisis de las posibilidades inherentes al planteamiento que hiciera el propio Marx sobre la coexistencia de diversas formas de producción dentro de unidades socioeconómicas particulares. Marx trató tangencialmente este tema en *El capital* y otras obras clásicas accesibles en México desde hacía mucho tiempo a los estudiosos marxistas; pero estaba más ampliamente elaborado en manuscritos no traducidos todavía del alemán, cuyo contenido sólo atrajo la atención de dichos antropólogos cuando empezaron a difundirse con rapidez en México las obras tempranas de los marxistas estructuralistas franceses Althusser y Godelier, poco antes de que el Fondo de Cultura Económica publicara a su vez los *Grundrisse* en 1965.

El papel de introductor de las posibilidades teóricas de esta nueva literatura en el discurso de los marxistas ortodoxos en México correspondió en gran parte a Roger Bartra, joven arqueólogo cuya labor como estudiante en la Escuela Nacional de An-

tropología e Historia se había orientado, con la lectura de Gordon Childe, hacia la consideración de los mecanismos por medio de los cuales el incipiente Estado azteca había expropiado los excedentes que necesitó para su formación, de los campesinos tributarios de dentro y fuera del Valle de México. No es de extrañar que Bartra (al igual que Wolf y Palerm un decenio antes) se haya dado cuenta de que el concepto del modo de producción asiático, planteado por Marx en los *Grundrisse*, resultaba ser el adecuado para explicar el caso de la sociedad azteca; y en un primer análisis de los modos de producción precapitalistas, se concentró de manera exclusiva, en una explicación histórica sobre la transición de la sociedad sin clases a la sociedad basada en clases del México rural anterior a la conquista.¹ En cierto modo, esto era una notable repetición de la experiencia de los ecólogos culturales cuando tuvieron acceso a la misma información, al final de los años cincuenta, pero que ahora sucedía de manera autónoma en el seno del marxismo ortodoxo en el decenio de los sesenta, y en esta ocasión implicaba la posibilidad, para los miembros de dos escuelas que en el pasado no acostumbraban comunicarse entre sí, de deliberar en común —aunque no necesariamente de manera armoniosa.

En 1969, Bartra compiló lo que sería una labor de capital importancia referente al modo de producción asiático, estableciéndolo firmemente como un tema de investigación dentro de la antropología marxista mexicana.² Pero al mismo tiempo se fue apartando cada vez más de la arqueología y la historia, para acercarse al estudio del papel desempeñado por las formas precapitalistas de organización socioeconómica en la determinación de la naturaleza de la sociedad mexicana contemporánea. Aquí iniciaba un alejamiento radical de la erudición marxista ortodoxa existente. Hablar de los modos de producción precapitalistas en tiempo pasado, y sobre todo de formas asiáticas aplicables al periodo azteca, no estaba en desacuerdo fundamental con el marco mental de referencia de quienes trazaban el desarrollo de la sociedad humana desde la barbarie o la economía natural hasta el

¹ Véase Roger Bartra, "La tipología y la periodificación en el método arqueológico", escrito y publicado originalmente en 1964 por la ENAH e incluido después en Bartra, *Marxismo y sociedades antiguas*, México, Grijalbo, 1975 y "Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca", escrito en 1970 e incluido en el mismo volumen.

² Roger Bartra (comp.), *El modo de producción asiático*, México, Era, 1969.

capitalismo, pasando por la antigüedad clásica y el feudalismo. Simplemente se añadían nuevas categorías a un modelo evolutivo ya establecido. Pero argumentar que ciertos modos precapitalistas de producción seguían existiendo en articulación con modos capitalistas modernos, tanto en el México de mediados del siglo xx como en buena parte del resto del Tercer Mundo, era en cambio algo muy debatible.

Al exponer así la necesidad de considerar las formas contemporáneas de la organización socioeconómica precapitalista, preciso es subrayarlo, Bartra no negaba los elementos evolutivos, históricos, del marxismo tradicional. A pesar de un breve periodo de estudio en 1970 en la Sorbona de Althusser, Balibar y Godelier, no aceptó el estructuralismo ahistórico de los franceses. Mientras éstos aducían que uno podía considerar teóricamente casi cualquier combinación de modos de producción, cada una de las cuales podía determinarse empíricamente en un momento dado, Bartra consideraba pertinentes sólo las categorías macrosociológicas específicamente discutidas por Marx durante toda su vida, incluyendo "... la comunidad primitiva, la economía mercantil simple, los modos de producción asiático, esclavista, feudal, capitalista y socialista";³ y tendía a suponer que a la larga, seguían un orden evolutivo, aunque (como había anotado Marx) la formas anteriores pudieran seguir existiendo, durante largos periodos de tiempo, dentro de las más adelantadas.

Era la índole dependiente del desarrollo mexicano, a partir de la época de la conquista hasta nuestros días, lo que —para Bartra al igual que para los dependentistas y los ecólogos culturales—, determinaba la incompleta realización de una transformación capitalista y la prolongada existencia, dentro de una estructura capitalista dependiente, de importantes elementos precapitalistas. En efecto, el país estaba estancado en una fase de transición en que los capitalistas nativos no eran capaces de acabar de destruir las formas anteriores de organización socioeconómica en el campo; fase en la que, además, la destrucción de esas formas hubiera sido sumamente perjudicial para los intereses de la formación de capital en un medio dependiente. La influencia de Rosa Luxemburgo era patente, y también lo era la de la teoría de la dependencia en general.

Un modo de producción precapitalista que todavía podía ha-

³ Roger Bartra, "Modos de producción", en Bartra, *Breve diccionario de sociología marxista*, México, Grijalbo, 1973, pp. 105-107.

llarse en ciertos lugares en extremo remotos del campo mexicano, era la economía natural o comunidad primitiva, en donde la vida diaria deslizaba virtualmente sin ninguna necesidad de intercambio con la sociedad mayor. Pero la forma precapitalista de organización socioeconómica que tenía a todas luces máxima importancia en el México rural era aquella donde los productores agrícolas directos y los artesanos estaban siendo continuamente arrastrados a un proceso de intercambio del que ellos mismos sólo esperaban asegurarse elementos necesarios para su subsistencia, pero del cual los capitalistas que les compraban sus bienes extraían materias primas de las que al final obtenían una ganancia. Esta situación era la que Marx describía como una "economía mercantil simple" y que para Bartra caracterizaba mejor la posición del campesinado en la sociedad contemporánea mexicana.

El hecho de que esta relación fuera o no suficientemente extensiva como para considerarla un modo de producción, e incluso si el propio Marx la había considerado así o no, habría de suscitar un acalorado debate en los años siguientes. Mientras tanto, el uso de ese concepto le permitió a Bartra introducir el tema del campesinado en la discusión marxista sobre el agro mexicano, entendiéndolo como una clase social separada, que no era ni proletaria ni burguesa, al mismo tiempo que evitaba cualquier desafío a la interpretación ortodoxa de la estructura de clases dentro de la sociedad capitalista. El campesinado era una clase sólo (o precisamente) porque todavía perduraba *fuera* del capitalismo, como parte de un modo de producción precapitalista completamente diferente;⁴ e interactuaba con la estructura de clases capitalista desde una posición de importancia secundaria, de exclusión, que sólo podría remediarse una vez que sus miembros hubieran sido absorbidos por el modo capitalista predominante, en calidad de trabajadores o de empresarios. De acuerdo con la

⁴ También los artesanos formaban parte de este modo de producción. Entre los marxistas más o menos estructuralistas, era causa de algún desacuerdo el tema de si sería propio hablar de un "modo de producción campesino" y no simplemente del campesinado dentro de un "modo de producción mercantil simple". Los más abstractos y althusserianos de ellos estaban convencidos de la utilidad de la primera expresión (véase Héctor Díaz Polanco, *Teoría marxista de la economía campesina*, México, Juan Pablos, 1977, p. 75); Bartra y su grupo tendían a considerarlo espurio (véase Manuel Coello, "El novísimo ciclo M-D-M transformado y el 'modo campesino de producción'", en *Antropología y marxismo*, vol. 1, núm. 2, 1979-1980, pp. 19-36).

tradicción de Lenin, Bartra padecía así la disolución final del campesinado y la desaparición del modo mercantil simple.

Resurgía el campesinado en el marxismo mexicano, por mediación de Bartra, como un remanente sustancial no liquidado de la organización social precapitalista, articulado con y dominado por un modo de producción capitalista, pero sustentado en una racionalidad no capitalista. La persona que más cuidadosamente había estudiado esa racionalidad era Chayanov, hacia quien se volvió Bartra por indicación de Michel Gutelman. En un artículo muy leído de 1975, así como en una introducción a la primera traducción de la obra de Chayanov publicada en México, Bartra invitaba a "todo aquel que se dedique al (estudio de) los problemas agrarios" a que leyera la obra del economista ruso para entender las "leyes que regulan la estructura interna de la economía campesina".⁵ Esta lectura permitió añadir otro elemento más al vocabulario común de los marxistas leninistas, los ecólogos culturales y los dependentistas, aunque no a la evaluación que cada quien hacía del futuro del campesinado.

La articulación de los modos de producción capitalista y no capitalista

A fin de poder analizar las formas específicas de inserción y subordinación al modo capitalista predominante en la sociedad mexicana de quienes estaban incluidos dentro del modo de producción mercantil simple, Bartra y otros buscaron cierto número de puntos de contacto (o de "articulación") entre los dos tipos de organización económica en cuestión. Naturalmente, el punto principal de contacto era el mercado, donde los campesinos podían cambiar sus bienes por otros producidos en la economía capitalista, y los capitalistas podían obtener los frutos del trabajo campesino y utilizarlos para generar una ganancia ulterior. Ésta era la intersección del ciclo "mercancías-dinero-mercancías" y "dinero-mercancías-dinero", que habían estado comentando desde los años cincuenta, tanto los ecólogos de lo cultural como los dependentistas.

Pero los marxistas como Bartra eran escépticos en cuanto a poner de relieve los mecanismos de circulación, a expensas de

⁵ Roger Bartra, "La teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov", en *Comercio Exterior*, vol. 25, núm. 5, mayo de 1975, p. 518.

un examen más detallado de los mecanismos articuladores que operaban en el nivel de la producción. El campesinado no sólo se ligaba a un proceso de intercambio basado en criterios diferentes a los del propio capitalismo, sino también organizaba la producción de un modo acorde con la satisfacción de necesidades básicas y no con el interés por la ganancia. En consecuencia, las familias campesinas no acumulaban un excedente que pudiera ser reinvertido para elevar el nivel tecnológico de su actividad agropecuaria; y al articularse esta desventaja tecnológica relativa de los predios campesinos con los predios capitalistas, a través de una estructura común de comercialización, volvía a aquéllos cada vez más ineficientes, tanto en su papel de competidores en el mercado controlado por los capitalistas, como en su capacidad para sustentar a los pequeños cultivadores. En términos marxistas, los campesinos se veían arrastrados, por operar en los linderos del mercado capitalista, a la esfera de influencia de la capitalista "ley del valor", y esa ley operaba inevitablemente contra la continuación de la viabilidad de unidades productoras de semisubsistencia.

La manera como Bartra hacía que la teoría marxista pesara en el tema de la articulación de los modos de *producción* capitalista y no capitalista, distinguiéndola de la esfera del *intercambio*, tal vez sea mejor ilustrada acudiendo a su libro *Estructura agraria y clases sociales en México*, publicado en 1974.⁶ Aprovechando las ideas concebidas durante su trabajo de campo en el valle del Mezquital, las costas de Michoacán y Guerrero y los Andes venezolanos, Bartra planteó una reinterpretación (y un comentario) del estudio del Centro de Investigaciones Agrarias; estudio que, como ya se anotó en el capítulo 4, estaba relacionado con el paradigma dependentista mexicano. Como se recordará, en el informe del Centro se había cuantificado por primera vez el grado en que la subsistencia en el agro mexicano oscilaba peligrosamente entre el nivel de infrasubsistencia y el subfamiliar; y se había atribuido claramente tal situación tanto a la sujeción política como a la explotación económica que padecía el campesinado. Sin embargo, en términos generales, analizaba la desesperada situación económica de la mayoría de los habitantes del campo como resultante de la falta de un adecuado apoyo oficial a la producción campesina, así como de los mecanismos de intercambio desigual

⁶ Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era, 1974.

que sistemáticamente transferían recursos del campesinado a las burguesías rural y urbana. En dicho estudio nunca se trató la idea de que la organización social de la producción dentro de las propias unidades campesinas fuera del tipo que irrevocablemente las condenaba a la extinción. Al contrario, en él se demostraba que las empresas familiares de menor tamaño eran, con mucho, las más eficientes en su utilización de recursos escasos; y una conclusión principal del estudio era que debería reforzarse a la agricultura campesina de México con todo el apoyo oficial.

Bartra emprendió específicamente la adaptación del estudio del Centro de Investigaciones Agrarias (y, por asociación, el diagnóstico dependientista de la dinámica del cambio rural) a los requerimientos del análisis de estructura de clases, replanteando la estratificación que había hecho el centro de los productores agrícolas, en función de clase. Y así, siguiendo el esquema general propuesto por Lenin, la categoría “multifamiliar grande” pasaba a ser la “burguesía terrateniente”; la categoría “multifamiliar mediana” se convertía en “los campesinos ricos”; los predios “familiares” en “campesinos medianos” y los predios “de infra-subsistencia” o “subfamiliares”, en “campesinos pobres”. Como es natural, el proletariado rural continuaba sin cambios. Se identificaban así tres clases bien marcadas en el agro mexicano —burguesía, campesinado y proletariado— en proporciones cuya base aritmética había sido tomada sin modificación del Centro de Investigaciones Agrarias.

En sí, esto no llegaba a constituir un desafío fundamental a las intenciones de los dependientistas.⁷ Pero la siguiente fase del planteamiento de Bartra sí lo era. Reelaborando los cálculos de los economistas del Centro de Investigaciones Agrarias relativos a la proporción insumo-producto de los predios grandes, medianos y pequeños (campesinos éstos), Bartra procedía a trasladar las grandes empresas capitalistas del nivel más bajo de eficiencia, donde las había puesto el estudio del centro, al más alto, y las unidades productivas campesinas del más alto al más bajo. Y de esta manera se hacía aparecer el argumento dependientista de la productividad superior de las pequeñas empresas familiares como indefendible.

⁷ Con anterioridad, Rodolfo Stavenhagen había planteado ya la importancia de la estructura de clases del campo mexicano. Su sistema comprendía cuatro categorías: la burguesía rural (comercial); los propietarios grandes y medianos; los minifundistas y el proletariado agrícola. Véase Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, op. cit., pp. 265 y ss.

El debate teórico que subyacía a este cambio de posiciones sólo podía entenderse recordando que los dependentistas, que laboraron en el estudio del Centro de Investigaciones Agrarias, habían tratado de evaluar la agricultura campesina de acuerdo con los términos de ella misma. Como el campesino no estimaba el trabajo de su familia en términos de salario y no insistía en el pago de un salario por el empleo de su propia mano de obra, ese elemento de producción no había sido evaluado en el cálculo de eficiencia hecho por el centro; es decir, la mano de obra se trataba como un factor abundante y no remunerado. Y una vez excluido el costo de la mano de obra de las matrices de insumo-producto, podía demostrarse que las pequeñas propiedades familiares utilizaban los recursos materiales disponibles en forma mucho más eficiente que las grandes propiedades capitalistas.

Por otra parte, el análisis marxista se basaba fundamentalmente en una teoría del valor de la mano de obra. Lo que convertía cualquier bien material en valioso para la sociedad era precisamente la cantidad de tiempo y esfuerzo gastada en producirlo; y ese esfuerzo necesariamente tenía que ser remunerado a la tasa promedio determinada por el estado de adelanto tecnológico predominante en el sistema económico de ese momento. El hecho de que el campesinado tal vez no esperara percibir esa remuneración no cambiaba la necesidad de que habría que imputarle un salario; sólo mostraba uno de los campos en que la racionalidad de la subsistencia le permitía a la sociedad capitalista aprovecharse del campesinado.

Empero, en cuanto se le atribuía a la mano de obra campesina el valor del salario mínimo en vigor en el campo, se patentizaba la ineficiencia de las pequeñas propiedades familiares en un sistema capitalista. Además, de acuerdo con los teóricos marxistas, la posición competitiva del campesinado inevitablemente empeoraría, porque con frecuencia le afectaba el cambiante promedio de productividad de la mano de obra dentro del conjunto de la sociedad mayor. Al avanzar el desarrollo capitalista, la parte del producto social total atribuible al trabajo humano declinaba constantemente, mientras que la atribuible a la innovación tecnológica aumentaba sin cesar. Los trabajadores de las granjas capitalistas podían producir más y más con un esfuerzo relativamente menor cada vez, tendencia que se reflejaba en la estructura de los precios para los bienes agrícolas, la cual tendía a aumentar sólo en proporción a la cuantía de mano de obra empleada en promedio en la producción. Pero la mano de obra familiar de

los predios campesinos, privada de toda posibilidad significativa de aumentar la producción por medio de la innovación tecnológica, no podía producir más sin emplear más esfuerzo. Por eso los precios relativamente bajos que los productos de los campesinos podían obtener en los mercados regionales o nacionales no remuneraban de manera adecuada el esfuerzo de los productores y los obligaban a trabajar aún más afanosamente para satisfacer las necesidades mínimas de sus familias.

Este tipo de razonamiento era el que llevaba a los marxistas de la escuela de Bartra a la conclusión de que el último significado de la articulación del modo de producción mercantil simple con el capitalista, a través de los mecanismos de mercado, no se encontraba en la propia esfera de la circulación, sino en la de producción. A la larga, la participación campesina en un mercado capitalista sólo podía servir para obligar a las unidades productivas familiares a una competencia desigual con las capitalistas, con lo que se distorsionaría la asignación de recursos dentro de la primera y en un momento dado aseguraría su extinción.

Ineficiencia y explotación en el marco de la articulación de los modos de producción

Mientras que el interés en la articulación de las formas de organización socioeconómica campesina y capitalista en la esfera de la circulación, que ponían de relieve los dependentistas en el estudio del Centro de Investigaciones Agrarias, sugería que los pequeños predios familiares podrían tener un futuro asegurado, si se les garantizaran condiciones justas de intercambio, el clásico énfasis marxista-leninista sobre la articulación en el nivel de la producción, mediante el funcionamiento de la ley del valor, negaba tal pretensión. El campesinado era ineficiente por naturaleza, y aun cuando fuera remunerado debidamente por sus productos —en el nivel promedio determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario dentro de la sociedad mayor— en definitiva no podría funcionar lo bastante bien como para garantizarle una vida adecuada a sus miembros.

El hecho de que los marxistas como Bartra visualizaran la actividad económica campesina como algo que teóricamente podía compararse con las empresas capitalistas ineficientes, era muy importante para entender la forma en que los miembros de esa escuela planteaban el problema de la explotación. Si se requería

un gasto extraordinario de trabajo para producir una cantidad cualquiera de bienes dentro de una empresa capitalista, esta anomalía simplemente indicaba una falta de capacidad para competir. La posibilidad de que se produjera un valor excedente por encima del costo de producción se reducía o se anulaba; y la explotación (definida como la relación entre el valor excedente y el consumo de bienes necesarios por parte de los trabajadores) se reducía a cero. Según resumían la situación algunos marxistas, el valor excedente que no era creado no podía ser transferido; y por consiguiente, los métodos campesinos, que suponían un coeficiente extremadamente alto de utilización de mano de obra (*qua* empresa), implicaban nada menos que la donación a la sociedad mayor de una asombrosa cantidad de esfuerzo humano, por la cual se obtenía una compensación insuficiente... , hecho tan deplorable como injusto, pero que no tenía ninguna utilidad para el proceso de la acumulación capitalista en su conjunto.⁸

Entonces, desde este punto de vista, el campesinado no era explotado en el proceso por el cual las familias que lo componían invertían cantidades excesivas de fuerza de trabajo para producir bienes remunerados en un nivel promedio establecido para cubrir los requerimientos mucho menos intensivos en mano de obra de las empresas capitalistas eficientes. En cambio, era explotado desde el momento en que los productores campesinos recibían por su producto menos que el precio promedio en vigor en todo el sector. Este último hecho estaba estrechamente relacionado con la manipulación dolosa de las condiciones comerciales que efectuaban los intermediarios, y en general, estaba ligado a la práctica de la usura. Al controlar no sólo el escaso fondo de capital necesario para satisfacer los requerimientos mínimos de la producción campesina, sino también el conocimiento de las condiciones predominantes en el mercado, el transporte y los contactos con los compradores urbanos necesarios para poner a la venta las mercancías de los minifundistas fuera de la localidad, los intermediarios con base local o regional podían comprar esa producción por menos de su valor, y privar así a los campesinos de una parte de su remuneración legítima. En un nivel analítico interesado sólo en la relación entre una empresa y el sistema mayor, tal proceso podría describirse mejor como intercambio desigual, que

⁸ Véase Mario Margulis, *Contradicciones en la estructura agraria y transferencias de valor*, México, El Colegio de México, Jornadas 90, 1979, pp. 38-37; Roger Bartra, "La teoría del valor...", *op. cit.*, p. 520.

no afecta necesariamente las tasas internas de explotación; pero dado el hecho innegable de que la empresa campesina no era más que una concentración de trabajo familiar, asimismo cualquier reducción de su remuneración socialmente necesaria podría considerarse como una apropiación directa de una parte del tiempo de trabajo de los campesinos, y ser denominada explotación.

El tipo de acumulación relacionado con las actividades de los intermediarios comerciales y prestamistas en las zonas rurales no era necesariamente funcional para el sistema capitalista en su conjunto; el intermediario tradicional no sólo perjudicaba a los minifundistas, a quienes dominaba, sino también a los capitalistas industriales, que dependían de él para obtener materias primas y artículos alimenticios a precios bajos para producir eficientemente y mantener una fuerza de trabajo en un nivel de subsistencia aceptable, sin pagar salarios altos. Este tipo de intermediarismo era efectivamente retrógrado y a la larga sería eliminado, sin remedio, por la marea creciente del capitalismo.

Una segunda forma de explotación a la que estaba sometida una gran parte del campesinado —la inherente a la absorción de un número creciente de población rural por la fuerza de trabajo de las empresas capitalistas, sobre una base temporal o permanente— en cambio, era de valor positivo para el progreso del capitalismo y, por extensión, dentro del esquema lógico del marxismo, para el progreso de la civilización. Mientras las operaciones de los intermediarios comerciales se distinguían por la expropiación parasitaria de una parte del producto en extremo limitado del trabajo de la familia rural, la transferencia de valor que se efectuaba mediante la explotación directa de los trabajadores campesinos por empresarios capitalistas, en teoría, se debía a la producción de mercancías en mayor volumen del que requería la reproducción simple de la fuerza de trabajo. Por lo tanto, el excedente que se origina se atribuiría a la mayor productividad, fomentada por una superioridad tecnológica del capitalismo, y no a la reducción forzosa de niveles de vida ya precarios que le reportaban ganancias al intermediario monopolístico.

Al mismo tiempo, la forma de explotación a que eran sometidos los campesinos, al entrar a formar parte de la fuerza de trabajo asalariada del sector capitalista, favorecía, por la naturaleza misma de las relaciones sociales de producción implicadas, el desarrollo de la conciencia de clase, y por consiguiente, el de un potencial para la actividad política imposible en un medio rural no proletarizado. Sin duda alguna, ésta era la parte medular de

la argumentación en cuanto a la índole progresista de la proletarización del campesinado, y en esto se basaba el optimismo con que los marxistas como Bartra contemplaban la absorción de cantidades siempre crecientes de campesinos y sus familias en el sector de trabajo asalariado del México rural y urbano. Ser explotado como campesino significaba no tener un futuro político; serlo como proletario sentaba las bases para la aparición del socialismo.

Subordinación política del campesinado al interior de un modo de producción secundario

La poca importancia que le daban los marxistas como Bartra a la perspicacia política del campesinado nacía directamente de la convicción, que a menudo se encuentra en las obras clásicas de Marx y Lenin, de que los dispersos asentamientos de la población rural, su relativa autonomía y su conocimiento limitado de la sociedad mayor, no permitían la formación de una conciencia de clase entre ellos. Cuando lo analizaban estos observadores, el campesinado era una clase-en-sí, pero no una clase-para-sí; y en la práctica, generalmente lo manipulaba la burguesía para su propio beneficio. Como decía Bartra, citando a Marx:

(Los campesinos parcelarios) son... incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una convención. No pueden representar, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol.

Por lo tanto estaba “condenada a desaparecer sin engendrar una conciencia de clase que pudiera constituirse por sí misma en una alternativa revolucionaria”. Y mientras no desapareciera, serviría, de hecho, para sustentar la hegemonía de la burguesía en detrimento de la causa proletaria.⁹

La utilidad del campesinado para los grupos dominantes dentro de la sociedad mexicana era, para los marxistas que pensaban

⁹ Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, op. cit., pp. 155-156; *El poder despótico burgués*, México, Era, 1978, p. 51 y *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1975, p. 24.

como Bartra, una razón principal de su supervivencia, insólitamente prolongada. Frente al inexorable avance del capitalismo, que implicaba un conflicto cada vez mayor entre obreros y burguesía, la continua reconstitución y protección de un conjunto de electores, grande pero apático, en el agro mexicano era vital para la continuidad del sistema político que siguió a la revolución. Cada periodo presidencial se caracterizaba por sus esfuerzos al moldear esa masa rural a "su propia imagen", y así:

en diferentes jalones de la historia, el campesino mexicano fue adquiriendo su carácter actual; Obregón y Calles lo imaginaron como un *farmer* norteamericano; Cárdenas lo consolidó como minifundista atrapado en el mercado capitalista, con algunos toques colectivistas pero uncido al aparato estatal; muchos años después el "agrarismo" de López Mateos generalizó la imagen de un semi-proletariado dotado de un trozo de tierra árida o montañosa.

De este proceso de manipulación oficial surgía el campesinado como el "resultado de intrigas y alianzas que en su momento expresaron la correlación de fuerzas políticas, sin que jamás los campesinos tuvieran efectiva intervención" en los acontecimientos.¹⁰

Esta descripción extraordinariamente pasiva del campesinado en cuanto a lo político, encajaba muy bien en el esquema general de una articulación entre dos modos diferentes de producción, cada uno de los cuales tenía formas de relaciones sociales cualitativamente distintas. Mientras se mantenía al campesino fuera de la corriente principal de la organización socioeconómica capitalista, podía suponerse que también quedaba excluido de toda actividad política importante; y entonces, podía pensarse que el poder político, como el adelanto económico, sólo llegaría una vez que el proceso de absorción de los modos no capitalistas hubiera terminado.

Aceptación y rechazo del concepto de los modos de producción articulados

El esquema analítico que acabamos de resumir, construido al terminar el decenio de los setenta por quienes estaban más cerca de

¹⁰ Roger Bartra, "Y si los campesinos se extinguen: reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México", en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 8, 1975, p. 77.

la tradición clásica marxista leninista, en torno al concepto de modos de producción articulados, tuvo tal aceptación en las ciencias sociales mexicanas en los años siguientes que algunos términos relacionados con él llegaron a formar parte del uso académico normal. Las relaciones sociales de todo tipo entre la población rural y la urbana empezaron a ser señaladas con frecuencia como "articulaciones"; y todas las diferentes formas de ganarse la vida con la tierra recibieron la denominación de "modos". Esta popularización de la terminología de los estudios campesinos marxistas, y en particular de la utilizada por Roger Bartra, no fue bien acogida por éste ni por los colegas marxistas empeñados en debatir la validez teórica de su construcción. La proliferación de un vocabulario, muchas veces mal entendido, transformó la literatura sobre la sociedad rural en un campo de batalla donde se consagraron páginas sin fin a aclarar el significado de las palabras en torno a las cuales reinaba una considerable incertidumbre.

Dejando aparte la confusión superficial que surgió como consecuencia de la popularización de conceptos entendidos sólo a medias, surgió una discusión más profunda y mucho más fructífera entre los marxistas, acerca de la aplicabilidad del concepto de modos articulados de producción a la situación del agro mexicano. Por una parte, el debate giraba en torno a los elementos puramente lógicos de la teoría, y la exactitud con que se había reflejado el espíritu de la obra de Marx en la elaboración presentada por Bartra y su escuela; por la otra, se mostraban pruebas sociológicas, históricas y contemporáneas, con el objeto de impugnar la pertinencia empírica que pudiera tener un modelo de modos de producción articulados para el México rural del siglo xx.

Lo esencial de la crítica marxista referente a la teoría de los modos de producción articulados, en el plano de la coherencia interna y la compatibilidad con la manera establecida de entender la obra de Marx, estribaba sencillamente en que un "modo de producción", según parecía definirlo Marx, era una compleja combinación de medios de producción físicos y tecnológicos, con una organización social y superestructuras, política e ideológica, que contenía los medios para llevar a cabo su propia reproducción. Contenía también, excepto en el caso del modo primitivo o comunal, una forma particular de conflicto entre quienes trabajaban y quienes recibían el beneficio del trabajo no remunerado, o sea, el conflicto de clases; y dialécticamente, tal conflicto era impulsado hacia un tipo particular de cambio debido a la inevitable tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de

producción. Así entendido, un modo de producción era una construcción macrosociológica de dimensiones mucho mayores que el "modo mercantil simple" dentro del cual Bartra había colocado a los campesinos. Ganarse una porción de la propia subsistencia intercambiando mercancías producidas en la casa por productos necesarios pero localmente inaccesibles, sin tomar en cuenta para nada la ganancia, representaba un tipo de estrategia de supervivencia aplicable en muchas circunstancias cambiantes. Esto era más propio de las unidades familiares que de las clases, y no especificaba ni un sólo tipo de superestructura política que fuera necesario, ni una sola forma de explotación predominante. Por lo tanto, considerarlo un "modo de producción" era lógicamente indefendible.¹¹

Al mismo tiempo, algunos marxistas señalaban que era incongruente suponer que un sistema socioeconómico tan completo e internamente coherente como un modo de producción pudiera en alguna ocasión llegar a articularse con otro, en forma lógica. Con el tiempo, podía evolucionar y volverse un modo totalmente diferente, pero ese cambio se debería a la dialéctica interna del sistema, no a la articulación con otro. Además, la proposición de que un modo de producción pudiera estar subordinado a otro, como lo estaba el campesinado dentro del sistema capitalista, era una contradicción incomprensible en el uso de los términos. Las dominaciones socioeconómica y política se efectuaban en el nivel de las clases, no en el de los modos de producción.

Un corolario de esta crítica, se desprendía de cuestiones relativas al propio planteamiento de Bartra acerca de la subordinación del campesinado. Si la proletarianización de este último estaba efectuándose, ciertamente, de manera continua, por la acción de la ley del valor (en otras palabras, si la estructura productiva de las unidades campesinas estaba siendo minada sistemáticamente por la competencia, en condiciones de desigualdad, con las empresas capitalistas), la integración del campesinado en el sistema capitalista era seguramente mayor que la prevista al colocarlo en un modo de producción distinto. En el fondo, la obra de Bartra destacaba la existencia de un vínculo orgánico entre campesinos y capitalistas que, en ausencia de mecanismos compensatorios empleados por el Estado, tendería a destruir a los primeros. Por definición, en tales condiciones no podía haber un modo de

¹¹ Véase Fernando Rello, "Modo de producción y clases sociales", en *Cuadernos Políticos*, núm. 8, 1976.

producción campesino separado, sino sólo una posición subordinada particular dentro de la conformación general capitalista.

Además, si el apoyo continuo al campesinado era, en gran parte, obra de la burguesía, encarnada en el Estado, era evidente que las superestructuras política e ideológica que correspondían al "modo de producción mercantil simple" supuesto, no eran generadas por el campesinado mismo, sino por el sistema capitalista. Tanto las agrupaciones socioeconómicas capitalistas como las no capitalistas, compartían el mismo universo político. Replicar, como Bartra lo hacía en su libro *El poder despótico burgués*, que la categoría "modo de producción" no conlleva de por sí la reducción formal de la superestructura política a la base económica¹² difícilmente podía satisfacer a la mayoría de los estudiosos formados en una tradición marxista.

En el fondo, la obra misma de Bartra parecía señalar que el campesinado mexicano, aunque todavía en el siglo xx organizara sus actividades productivas de un modo predominantemente pre-capitalista, no habría podido sobrevivir (o, en términos marxistas, reproducirse) durante mucho tiempo sin echar mano constantemente de recursos controlados por, y contenidos en, un modo capitalista de producción. Y los historiadores marxistas no tardaron en señalar que no se trataba de un fenómeno reciente. Por ejemplo, Sergio de la Peña argumentaba vigorosamente que el capitalismo había predominado en el agro mexicano desde mediados del siglo pasado, y que "para principios de (este siglo) no existen más modos de producción antagónicos... excepto en núcleos de tribus perdidas. Había terminado para entonces la violenta etapa de la acumulación originaria y se iniciaba la de la operación plena de la ley del valor".¹³

Tal vez el caso mejor documentado y elaborado por un antropólogo e historiador marxista, a favor de la prolongada inserción de comunidades campesinas, aun aparentemente aisladas, en el sistema socioeconómico global del capitalismo, ha sido el que presentó Roberto Wasserstrom como parte del proyecto de Harvard para Chiapas. Después de trabajar muchos años en comunidades de los Altos de Chiapas, así como en archivos eclesiásticos y seculares, Wasserstrom aportó pruebas para refutar tanto el cuadro ahistóricamente funcionalista de la vida campesina, al que

¹² Bartra, *El poder despótico burgués*, op. cit., pp. 70-71.

¹³ Sergio de la Peña, "Acumulación originaria y el fin de los modos de producción no capitalistas en América Latina", en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 5, primavera de 1975, p. 73.

los miembros del proyecto de Harvard solían estar adscritos, como la idea de la escuela de Bartra de que el campesinado podía ser considerado dentro de un modo de producción precapitalista separado. Señalaba que las dos corrientes de pensamiento padecían por igual de una deformación dualista que les impedía apreciar la interacción vital que se daba entre miembros de las comunidades campesinas y los capitalistas de las regiones circundantes, en el contexto de las economías regionales, desde la época de la colonia. En la experiencia histórica concreta de Chiapas, una parte importante de la población indígena total de las tierras altas se habían ganado la vida, desde la primera mitad del siglo XIX, como jornaleros temporales asalariados y medieros en explotaciones agrícolas capitalistas de las tierras bajas. Ésta no era una relación que pudiera categorizarse simplemente como un momento aislado de “articulación”, sino más bien una forma de interacción que había modificado fundamentalmente la estructura social de los pueblos indígenas de los Altos, y contribuido al surgimiento de las clases entre ellos. Caracterizar a estas comunidades como parte de un modo de producción “secundario y sin clases”, según la tradición de la escuela de Bartra, era tan indefendible empíricamente como la tendencia funcionalista a tratarlos como un universo social homogéneo y aislado.¹⁴

Definición de campesinado como clase subordinada dentro del modo de producción capitalista: el argumento circuncionista

En la segunda mitad de los sesenta empezó a manifestarse un consenso dentro del marxismo mexicano, en el sentido de que si bien era indudablemente necesario integrar al campesinado en un análisis de la sociedad mexicana contemporánea, y aunque era fructífero hacerlo comparando la manera como los principios de organización capitalistas y no capitalistas interactuaban, lo mismo para apoyar que para destruir al campesinado, la formulación ori-

¹⁴ El mejor planteamiento de la posición de Wasserstrom se halla en *Class and Society in Central Chiapas*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1983. Véase también Robert Wasserstrom, “Land and Labour in Central Chiapas: A Regional Analysis”, en *Development and Change*, vol. 8, 1977, pp. 441-463. El debate entre Wasserstrom y Bartra se efectuó en la revista *Historia y Sociedad*, segunda época, núms. 9 y 10, 1976, con el encabezado de “La polémica”.

ginal de los modos de producción articulados era un instrumento teórico demasiado rígido para que pudiera ser defendido ulteriormente. Requería que se siguiera considerando al campesinado dentro de un sistema socioeconómico tan separado del resto de la sociedad mexicana, y tan estorboso analíticamente, que no podía lograrse un conocimiento adecuado de la verdadera situación de la población rural. El estudio que hicieron los científicos sociales marxistas sobre la posición estructural del campesinado evolucionó, por consiguiente, en forma sumamente rápida hacia la consideración de "una formación económico-social, con predominio del modo de producción capitalista y en la que se articulan otras formas productivas".¹⁵ Así, el campesino era extraído de la categoría macrosociológica de un "modo de producción" precapitalista y ubicado firmemente, dentro del sistema capitalista dominante, en una "forma" o categoría subordinada.

Tal alteración de los límites conceptuales en torno al campesinado implicaba el reconocimiento necesario de que —en contra de los principios más ampliamente aceptados de muchos marxistas en México— la sociedad capitalista adelantada en realidad pudiera contener clases que no podían ser analizadas en el marco de un simple antagonismo entre proletariado y burguesía. El artificio de tratar al campesinado como un modo de producción separado, para examinar la relación de los productores agrícolas directos con la sociedad capitalista sin ponerlos inequívocamente dentro de la estructura de clases del modo capitalista, había obviado temporalmente esta dificultad, pero con su desaparición no podía ya posponerse la reconsideración fundamental de los criterios de clase.

Si se tomaba el criterio tradicional, del tipo de relación con los medios de producción, como determinante central de la clase, el campesinado era una pequeña burguesía y no podía ser explotada. Pero había partes en *El capital* y otras obras en que Marx ponía igual acento en la importancia de determinar la clase por referencia al modo de exacción del trabajo, a la manera en que los no productores se apropiaban de la mano de obra, generadora de excedentes, de los productores; y en este caso, la referencia a la propiedad de los medios de producción sólo era un elemento (aunque sin duda de vital importancia) de la discusión general. Por ejemplo, el campesinado podía ser explotado en la esfera de la circulación más que en la de la producción, y podía cons-

¹⁵ Margulis, *op. cit.*, p. 5.

tuir una clase reñida con la burguesía, a pesar de que continuara siendo propietaria formal de la tierra.

Al examinar más detenidamente los componentes teóricos del concepto de clase, aparecía también cierto número de criterios suplementarios, que podían utilizarse para juzgar la posición estructural del campesinado dentro de una formación capitalista. Como señalara Héctor Díaz Polanco, en una mesa redonda referente a la clase social en el agro mexicano en 1977, Lenin había propuesto un cúmulo de factores interrelacionados y no sólo incluía la relación con los medios de producción, sino también el papel desempeñado en la organización social del trabajo, el lugar ocupado en el sistema general de producción y la forma de recibir una parte cualquiera del producto social general.¹⁶ Sobre todo utilizando la última variable, Díaz Polanco sugería que el campesinado, como clase, se distinguía por asignarse a sí mismo un salario, mientras que la burguesía se tomaba una parte del producto social en forma de ganancia y a los trabajadores les asignaba un salario.

La redefinición de clase que acompañaba al abandono del concepto de modos de producción articulados, y la integración final del campesinado en una sola formación capitalista, fue alentada fundamentalmente en ese entonces por la aparición, en español, de las obras de Kostas Vergópoulos, Samir Amín y Claude Mellassoux, todos ellos convencidos de que, como decía Vergópoulos: "... la clase social es constituida no en función de un lugar en el proceso productivo en sentido estricto..., sino en función del conjunto de *relaciones sociales* y sobre todo de las de la circulación".¹⁷ Los campesinos podían así constituir una clase auténtica dentro del sistema capitalista sin siquiera estar enteramente proletarizados o, en el otro extremo, ser convertidos en granjeros capitalistas. De hecho, "el desarrollo del capitalismo no implicaba (de ninguna manera) el avance de un modo de producción capitalista en la agricultura", sino sólo la renovada aptitud del capital industrial para extraer un excedente de diversas formas subordinadas de producción y para aprovechar este excedente para sus propios fines.

¹⁶ Héctor Díaz Polanco, "En torno al carácter social del campesino", en Luisa Paré (ed.), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, México, Editorial Macehual, 1979, p. 76.

¹⁷ Kostas Vergópoulos, "Capitalismo disforme: el caso de la agricultura en el capitalismo", en S. Amín y K. Vergópoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*, México, Nuestro Tiempo, 1975, p. 215.

Esta insistencia en examinar la circulación del capital dentro de sistemas (heterogéneos) únicos entrañaba, en consecuencia, un énfasis en la complementariedad, y no en la incompatibilidad, de la agricultura campesina y el desarrollo capitalista y, por consiguiente, en la probabilidad de que, al menos “en el mediano y corto plazos”, los productores directos de bienes agrícolas serían apoyados por la sociedad capitalista.¹⁸ La diferencia entre esta posición y la de la escuela de Bartra debe resaltarse claramente: para la segunda, la constante “refuncionalización” que la sociedad capitalista, representada por el Estado mexicano, hacía del campesinado posterior a la revolución, era una manifestación secundaria de las condiciones de desarrollo dependiente, y de la consiguiente incapacidad de un sector manufacturero capitalista, mal desarrollado, para absorber la fuerza de trabajo que debería ser liberada por la total proletarización del campesinado. La refuncionalización era así un recurso momentáneo, un ejercicio necesario de manipulación sociopolítica para mantener la paz política en el campo. Pero nunca se consideró que la producción campesina encajara eficientemente en el diseño económico general del capitalismo.

Al contrario, para los estudiosos marxistas circulatorios del campesinado, el hecho de que éste pareciera haber sido absorbido por el moderno sistema capitalista a escala mundial, se consideraba señal de que los productores directos sin duda satisfacían una necesidad económica concreta del capitalismo avanzado. Esta necesidad era tan visible en las economías del “centro” como en las de la “periferia” y no dependía de la naturaleza subordinada del desarrollo del Tercer Mundo. De hecho, Amín y Vergópoulos tomaban ejemplos de un estudio acerca de la posición de los minifundistas en Francia para su disquisición sobre el modo en que la economía capitalista integraba y controlaba familias campesinas; y sus conclusiones se extendían también a la naturaleza de la inserción campesina dentro del capitalismo en el Tercer Mundo.

Esto era apelar a las lecciones de procesos históricos concretos. Sin embargo, era igualmente posible defender la utilidad —y aun la necesidad— de integrar la agricultura campesina en el circuito más vasto del capital, orientándose hacia un examen estrictamente teórico de la lógica del desarrollo capitalista tal y como la había presentado Marx. Y fue en este plano donde se libraron las batallas más encarnizadas entre los estudiosos marxistas del campesi-

¹⁸ *Ibid.*, p. 220.

nado en México. Siendo la "renta" el concepto central de la discusión, ninguna presentación de las tendencias teóricas dominantes del final de los años setenta puede dejar de considerar la manera en que este concepto era planteado, o las conclusiones lógicas que se desprendían de su uso.

La renta diferencial y la utilidad del campesinado dentro de los sistemas capitalistas avanzados

Marx concebía la renta, al igual que el capital, como una relación social entre las personas, basada en una exacción efectuada para utilizar un recurso escaso e irremplazable, la tierra. Quienes la poseían podían cobrar a los demás un precio por usufructuarla; y cuando la explotaban de una manera capitalista ese precio formaba parte del costo de producción. Empero, en el caso particular de la *agricultura* capitalista, la renta adquiría, para todo el funcionamiento del sistema, una importancia que no tenía en el caso de la industria capitalista. Fundamentalmente, el valor de la producción agrícola dependía de la calidad de las tierras: la tierra buena (fértil, bien irrigada, plana, situada cerca de mercados lucrativos) podía producir ganancias extraordinarias; la tierra mala producía poco. Esta existencia de límites naturales dentro del proceso productivo de la agricultura, que no podía ser superada enteramente por ningún artificio de tecnología, introducía rigideces y fomentaba monopolios que estorbaban el libre juego de la competencia capitalista. Quienes controlaban las mejores tierras agrícolas siempre podían producir más que el promedio de todo el sector, y quienes tenían las peores constantemente producían por debajo de ese nivel. En cambio, en este proceso era imposible alcanzar un nivel de eficacia máxima como podía ocurrir en la industria. Todo el sistema capitalista padecía los efectos negativos de tal rigidez en la agricultura, porque los precios de los productos agrícolas jamás bajaban a un nivel óptimo adecuado para los fines de la acumulación capitalista.

El hecho de que un monopolio jurídico, referente a la tierra, pudiera imponer la exacción de un pago por su uso productivo, era entonces calificado por Marx como "renta absoluta". Y la importancia adicional de la calidad variante de las tierras en la producción agrícola le daba sustancia al concepto de "renta diferencial". Las concepciones opuestas acerca del lugar del campesino en la sociedad capitalista, que se formaron entre los marxistas

tas mexicanos, a su vez estaban relacionadas con el mayor relieve dado al primero o al segundo de estos conceptos.

Roger Bartra y otros estudiosos que compartían con él su compromiso teórico con los modos de producción articulados, habían concluido de su estudio acerca del fenómeno de la renta que un elemento fundamental que retardaba el avance del capitalismo en la sociedad mexicana era la continua aplicación de una renta absoluta por parte de una clase tradicional de terratenientes (semifeudales), y de un gran grupo de campesinos refuncionalizados, no capitalistas. Según este punto de vista, los empresarios capitalistas no podían acceder a los recursos acerca de los cuales los no capitalistas ejercían un semimonopolio, independientemente de la calidad de las tierras; el capitalismo sólo podía desencallarse si desaparecían las formas precapitalistas, tras lo cual los agricultores modernos ejercerían un control sobre los recursos productivos más importantes, mediante un mercado totalmente capitalista.¹⁹

Por otra parte, los partidarios de la existencia de una sola formación socioeconómica capitalista, que contendría un sector campesino subordinado, señalaban (con Vergópoulos), que aun el sistema más cabalmente capitalista estaba asediado por los problemas propios de la existencia de una renta diferencial, basada en las diferentes calidades de la tierra de labor. Las rigideces de la agricultura continuaban una vez que toda la tierra quedaba comprendida dentro del dominio del capitalismo, mientras que la estructura de precios para los productos agrícolas se basaba en la innegable necesidad de remunerar propiedades capitalistas menos bien dotadas, para que no abandonaran el negocio. En tal situación, los empresarios dueños de tierras excepcionalmente buenas, podían seguir obteniendo ganancias muy grandes todo el tiempo, y esta carga innecesariamente pesada que gravaba todo el producto social, constituía una sangría permanente para el desarrollo industrial.

La simple abolición de la renta absoluta por medio de la supresión de los terratenientes no capitalistas (dueños de tierras o campesinos) no abordaba, de ninguna manera, el problema fundamental que la existencia permanente de la renta diferencial le planteaba al sistema capitalista en su conjunto. De hecho, la única

¹⁹ Roger Bartra, "Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México", en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 1, 1974, pp. 23-30.

manera de que éste pudiera neutralizar la carga negativa que suponían las propiedades agrícolas bien dotadas frente al fondo total de producción social, consistía precisamente en recuperar el valor de las propiedades menos bien dotadas, obligando a que la remuneración por sus productos quedara por debajo del mínimo necesario para sostener una empresa capitalista; es decir, en restringir el funcionamiento de las relaciones capitalistas de producción en cierta parte del sector agrícola, favoreciendo continuamente la supervivencia del campesinado. La necesidad de lograr ese mecanismo de compensación fue lo que hizo de la coexistencia de grandes agricultores privados con tierras buenas y de cultivadores campesinos con tierras malas, la característica virtual del sistema capitalista mundial en los siglos XIX y XX.²⁰

Los problemas creados por el fenómeno de la renta diferencial podían obviarse, naturalmente en teoría, si se aducía que la producción obtenida a partir de tierras relativamente buenas, era suficiente para satisfacer las necesidades agrícolas de un sistema capitalista. Entonces, simplemente se abandonaría el cultivo de las tierras malas, y con él la necesidad de mantener formas de organización socioeconómica no capitalistas en el campo. Parecía haber una hipótesis de este orden, sin manifestarla abiertamente, tras la preocupación de Roger Bartra y otros por la enorme importancia que tenía la eliminación de los enclaves de control no capitalista sobre las tierras (renta absoluta). En todo caso, los marxistas circulacionistas tomaban en serio las limitaciones materiales de las tierras de labor y suponían que las sociedades modernas no podrían prescindir del producto agrícola de quienes, en condiciones ideales de acumulación capitalista (sin trabas debidas a una calidad inferior de las tierras), serían considerados como crónicamente ineficientes. En este caso, el campesinado, con su peculiar capacidad de operar en los linderos de la racionalidad capitalista, tiene que ser un elemento vital y continuo en el proceso productivo del capitalismo.

Armando Bartra, Luisa Paré y la "explotación de la mano de obra campesina por el capital"

Más aún, la forma de organización socioeconómica del campesinado —argumentaban los marxistas circulacionistas—, hacía el

²⁰ Armando Bartra, "La renta capitalista de la tierra", en *Cuadernos Agrarios*, vol. 1, núm. 2, abril-junio de 1976, pp. 5-78.

vehículo ideal por medio del cual los inversionistas capitalistas obtenían ganancias extraordinarias de la agricultura, con lo que podían canalizar una cantidad máxima de valor excedente fuera del campo y hacia el desarrollo industrial. Los atributos básicos de una "economía campesina", ya tan extensamente comentados por otras escuelas dentro del estructuralismo histórico, eran precisamente aquellos que aseguraban que los productores agrícolas directos pudieran resistir exacciones que, para pequeños empresarios capitalistas o para un proletariado sin tierras, serían intolerables. Desde el momento en que las familias campesinas podían recurrir siempre a actividades de autoaprovechamiento, podían sobrevivir con menores ingresos monetarios que los miembros de la clase trabajadora urbana; y como no esperaban obtener una ganancia, no expresaban las exigencias de una burguesía. De hecho, su único recurso realmente móvil era su trabajo que, a diferencia del capital de un empresario, no podía ser cambiado fácilmente de una actividad a otra, dado sobre todo el vínculo indisoluble entre tierra y mano de obra, dentro de la estructura general de la supervivencia familiar. Su posición para negociar era así tan débil que se veían virtualmente obligados a aceptar cualquier pago por su esfuerzo, aunque éste no cubriera todo el valor del trabajo empleado.

El sector comercial del sistema capitalista podía aprovechar esta situación de muchas maneras. En primer lugar, como se había visto en todos los análisis anteriores, podía "comprar barato", apropiándose en su totalidad de la plusvalía o ganancia potencial incorporada en las mercancías campesinas. En segundo lugar, podía llevar el ámbito de la explotación más allá de la simple apropiación de la plusvalía y no remunerar a los productores directos ni siquiera con una cantidad que cubriera el costo de reproducción de su propia fuerza de trabajo. En esta fase, el capitalista practicaba la superexplotación, que sólo era posible gracias a que los miembros de las familias campesinas —incluyendo muy especialmente a mujeres y niños— realizaban actividades de subsistencia que los ayudaban a no sucumbir. En tercer lugar, los capitalistas podían "vender caro", aprovechando el hecho de que las mercancías necesarias para la supervivencia del campesino serían adquiridas en condiciones que para las empresas capitalistas resultarían inaceptables. Y finalmente, podían cargar tasas de interés exorbitantes, cuya aceptación se basaba en las mismas necesidades de los pequeños productores para obtener financiamiento a cualquier costo.

Todos estos mecanismos de intercambio desigual, que operaban ostensiblemente dentro de la esfera de la circulación, constituían, vistos más detenidamente, cargas directas contra el producto del trabajo campesino. Por consiguiente, tenían la misma función que la apropiación capitalista del valor excedente del proletariado, y justificaban plenamente que se discutiera la inserción de una economía campesina dentro del contexto capitalista más amplio en condiciones de "explotación de trabajo campesino por el capital".²¹

Esta frase, utilizada por Armando Bartra como título para la obra que publicó en 1979, ilustraba sucintamente la distancia que, en México, separaba a los marxistas que defendían el concepto de la articulación de los modos de producción, por un lado, de los circulacionistas, por el otro. Lo que para la escuela de los modos de producción no era más que un gran grupo de productores ineficientes, explotado por una facción retrógrada de capital comercial, para los circulacionistas era un reservorio de mano de obra familiar barata (cautiva, de hecho), del que dependían las ganancias y, por consiguiente, el crecimiento de una parte considerable del sistema capitalista moderno.

El grado de integración de una gran parte del campesinado al centro mismo del proceso de acumulación de capital salía a la luz de manera muy especial al examinar los mecanismos de crédito, tanto tradicionales como modernos, que rodeaban a la producción agrícola en los minifundios. Una parte importante de todas las familias campesinas del país no podía empezar sus cultivos anuales sin obtener financiamiento de personas ajenas al campesinado; y éstas, ya fueran prestamistas locales o corporaciones transnacionales, con mucha frecuencia ligaban sus préstamos al uso de productos particulares, que vendían determinados comerciantes y que eran utilizados de manera muy singular. Así los campesinos deudores solían hallarse en una posición estructuralmente muy semejante a la de los trabajadores o artesanos de talleres domésticos, pues aunque tenían una organización no capitalista del trabajo dentro de la familia, el flujo de recursos para cada unidad productiva lo determinaban unos empresarios ajenos a ella. En este caso, el campesinado no era más que un sector de trabajadores, con sus propios medios de producción, al servicio del capitalismo; y este último no estaba obligado a cubrir ni el pago

²¹ Armando Bartra, *La explotación del trabajo campesino por el capital*, México, Macehual, 1979.

de la renta por el lugar donde se efectuaba el trabajo, ni la remuneración total (promedio) de la fuerza de trabajo.

Luisa Paré, antropóloga y colega de Roger Bartra en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, impulsó vigorosamente entre los estudiosos del campesinado la consideración de este punto, en una serie de artículos y libros publicados en el decenio de los setenta.²² Desde el decenio anterior, Paré había estado dedicada a una labor de campo orientada a entender lo que originalmente visualizaba como la articulación entre el modo de producción capitalista y el no capitalista. Pero su examen del lugar que ocupaba el campesinado en los mercados regional, nacional e internacional, y sobre todo la manera en que el crédito facilitaba el control que tenían los capitalistas sobre la producción de los productores directos, no tardó en convencerla de que no había tal autonomía del modo precapitalista. Su material demostraba concordancia con el tipo de esquema teórico que entonces proponían Vergópoulos y Mellassoux, y orientó su planteamiento en ese sentido.

Las regiones en que trabajaba Paré (la costa de Michoacán, el Valle del Mezquital y el estado de Puebla) eran zonas de cultivos eminentemente comerciales—(copra, alfalfa, café y caña de azúcar). Y la posición estructural de las familias campesinas que se ocupaban en esos cultivos era sumamente análoga a la de los trabajadores en los talleres industriales domésticos. El caso de los cultivadores de caña resultaba especialmente ilustrativo, porque con frecuencia se trataba de beneficiarios de la reforma agraria que vivían en zonas que les habían sido designadas por ley como suministradores primarios de caña para ingenios azucareros de propiedad privada o pública, y por consiguiente, dependían del suministro de crédito e insumos que hacían los ingenios. La ineficiencia y corrupción burocráticas aseguraban que obtuvieran ganancias muy limitadas por su caña, si es que acaso recibían alguna; por consiguiente, esta situación reducía la remuneración por sus actividades agrícolas a pagos mensuales que podían considerarse como poco más que un salario.

Luisa Paré designaba a todos los campesinos de este tipo con

²² Véase Luisa Paré, *Los endrogados. Ensayo sobre la organización de una cooperativa agrícola en la región de la desembocadura del río Balsas*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1968; "Tianguis y economía capitalista", en *Nueva Antropología*, vol. 1, núm. 2, 1975, pp. 85-93 y Luisa Paré et al., *Ensayos sobre el problema cañero*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1979.

el nombre de semiproletariado, y los incluía, junto con los jornaleros sin tierras del agro mexicano, en una sola categoría general de todos

... aquellos productores (sean o no dueños de la tierra...), cuya producción está financiada y organizada por una empresa capitalista estatal o privada, que generan un excedente apropiado por el capital y que no obtienen como remuneración más que una cantidad que les permite reproducir su fuerza de trabajo.²³

En efecto, eran asalariados por medio del crédito, y por eso, como señalaba el colega de Paré, Armando Bartra, no era probable que los programas puestos en marcha por agentes de empresas capitalistas, entre ellos los estatales, para incrementar la productividad fomentando mayores inversiones y promoviendo el cambio tecnológico, transformaran a esa parte del campesinado en una pequeña burguesía. La cuantiosa inversión en la agricultura campesina era simplemente una manera en que el capital podía incrementar su probabilidad de apropiarse de la plusvalía, mediante formas más avanzadas y efectivas de explotación de la fuerza de trabajo rural poseedora de tierras, sin conceder a ésta ningún otro control mayor sobre el proceso productivo.²⁴

La acción de clase y el campesinado: la validez de la lucha por la tierra

Al trasladar a la mayoría de las familias campesinas de la categoría de unidades agrícolas o empresas independientes, donde las habían puesto los miembros de la escuela de los modos de producción, a la de un semiproletariado, como proponían los marxistas circulacionistas, les permitía a los científicos sociales del segundo grupo advertir contribuciones mucho mayores por parte del campesinado al fondo general de la producción social dentro del sistema capitalista que las consideradas por el primero. En calidad de empresas, las familias campesinas podían ser consideradas simplemente como ineficientes cuando dedicaban una cantidad excesiva de trabajo a la producción agrícola. Pero como

²³ Luisa Paré, *El proletariado agrícola en México*, México, Siglo XXI, 1977, p. 51.

²⁴ Armando Bartra, *La explotación del trabajo campesino... op. cit.*, pp. 120-121.

miembros de la clase trabajadora, gastaban una energía que iba a contribuir de manera íntegra a la formación de valor social: "... lo que el obrero de una empresa se ve obligado a ceder es la totalidad del tiempo de trabajo excedente cristalizado en la plusvalía, independientemente de si ésta es mayor o menor que la ganancia realizada por la empresa particular que lo contrata".²⁵

En consecuencia, el campesinado no era ineficiente, sino explotado. Y el control de los puntos de intercambio entre los productores rurales directos y la sociedad capitalista mayor —o las "zonas de explotación", como Armando Bartra las llamaba—, siendo extraordinariamente lucrativo, se combinaba también con el hecho insólito de que esta "zona de explotación" no estuviera delimitada con precisión. Así, lo difuso de sus márgenes facilitaba la utilización frecuente de la fuerza y la violencia por parte de los intermediarios capitalistas, que estaban en condiciones de apropiarse del trabajo excedente (plustrabajo) del campesinado. En el sector industrial o en las propiedades agrícolas capitalistas, el derecho a explotar la mano de obra era una concomitante de la propiedad de los medios de producción; fue un arreglo sancionado por la ley y la costumbre, y no solía ser desafiado con el uso de la fuerza puesto que las reglas del juego eran claras. Lo mismo podía decirse de convenios tales como los contratos de producción, realizados apelando al procedimiento legal moderno. Pero el derecho a explotar al campesinado por medio de la miriada de formas complejas del intercambio desigual, incluido el financiamiento usurario y el "comprar barato y vender caro", sólo se lograba estableciendo un monopolio que excluyera la interacción entre los productores agrícolas directos y cualquier otro posible intermediario. Por lo tanto, la historia de las zonas rurales en México era de una violencia constante, no sólo entre los propios caciques que trataban de ampliar o defender sus respectivas esferas de influencia, sino también entre explotadores y explotados, en una situación de rapacidad institucionalmente ilimitada.

Entre los estudiosos marxistas de la línea circulacionista que analizaban el campesinado, Armando Bartra destacó por subrayar la importancia que tenía la lucha campesina como forma de proteger a los productores directos de la amenaza de extinción. Si bien era cierto, como aducía Armando Bartra, que en un nivel general la prolongada supervivencia del campesinado era funcional para el sistema capitalista, y que para eso, el Estado podía

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

desempeñar un papel importante, era igualmente cierto que los capitalistas individuales a menudo no reconocían límites en su afán por obtener ganancias y podían empujar a sus trabajadores (o tributarios) al borde del desastre. En el sistema capitalista no había un "... mecanismo (puramente) económico... que garantizara, por sí mismo, la retención del trabajo necesario por parte del pequeño productor".²⁶ La garantía de un ingreso suficiente para satisfacer necesidades mínimas sólo se lograba por medio de la actividad política de los explotados. Y la lógica misma de este hecho, combinada con las lecciones de innumerables casos de movilización y protesta campesina, invalidaba del todo la posición de marxistas más ortodoxos, que veían en los productores rurales directos poco más que pasiva arcilla cuya conformidad política moldeaba facciones de la burguesía en el poder.²⁷

Además, dada la índole de la inserción de un semiproletariado campesino dentro de la lógica más amplia del capitalismo, los productores agrícolas directos se veían obligados a concederle atención primordial a la preservación o garantía de su acceso a la tierra, tal como los trabajadores industriales se veían obligados a luchar para preservar las oportunidades de empleo. Se trataba de condiciones mínimas para la supervivencia. Y en la medida en que la demanda de tierras se ubicara dentro de un contexto donde se insistiera en el control por parte de los productores de riqueza sobre el fruto de su propio trabajo, el reto de los campesinos a la dominación capitalista podía ser tan profundo como el presentado por el proletariado industrial. Juntos, los dos grupos estaban destinados a "cavar la tumba de la burguesía".²⁸

Campesinistas y descampesinistas: el debate sobre el futuro del campesinado

Así, en contraste con quienes planteaban las relaciones entre el campesinado y la sociedad capitalista en función de modos de

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ Véase Armando Bartra, *Notas sobre la cuestión campesina (México, 1970-1976)*, México, Editorial Macehual, 1979; y Gustavo Gordillo, "Pasado y presente del movimiento campesino en México", en *Cuadernos Políticos*, núm. 23, enero-marzo de 1980; Rosa Elena Montes de Oca, "La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976", en *Cuadernos Políticos*, núm. 14, octubre-diciembre de 1977.

²⁸ Armando Bartra, *La explotación del trabajo campesino...*, *op. cit.*, p. 26.

producción articulados y que veían en la disolución final del campesinado el único futuro de la población rural, otro importante grupo de marxistas mexicanos proponía un esquema analítico que giraba en torno a la subordinación de las formas de producción domésticas dentro del sistema capitalista, y llegaba incluso a predecir un papel para el campesinado, coligado con el proletariado industrial, en la futura construcción del socialismo. Al final de los años setenta, ambas posiciones teóricas habían llegado a formar parte de un debate entre “campesinistas” y “descampesinistas” —entre quienes subrayaban la resistencia y la aptitud de los productores agrícolas directos para contribuir a la configuración futura de la sociedad mexicana y quienes subrayaban la naturaleza anacrónica de su empresa—, que tenía implicaciones inmediatas no sólo para la política oficial, sino también para la actividad política personal.²⁹

Dentro del bando descampesinista el acuerdo general era que debía dejársele paso libre al devastador despojo del campesinado, sin que interfirieran fuerzas más progresistas; de hecho, se pensaba en que cualquier intento de mitigar la inevitable destrucción del campesinado sólo podía significar una conjuración “populista” para prolongar la agonía de una clase que se estaba extinguiendo. Como decía Roger Bartra: “... a nuestros críticos les horroriza la violencia del proceso de ruina del campesinado y, en un arranque de romanticismo, no saben ‘proponer’ otra cosa que medidas de protección, que al fin de cuentas protegen más al explotador que al explotado”.³⁰ Empero, dentro del bando campesinista había mayor diversidad teórica, que nacía del desacuerdo referente a la índole de la relación entre el campesinado y el Estado; y este punto de discordia estaba relacionado con la posibilidad de que aquél hiciera algo efectivo para apoyar a un grupo revitalizado de productores directos en el agro mexicano.

Por parte de quienes argumentaban, no sólo en favor de la necesaria supervivencia de un sector de familias rurales mini-

²⁹ Para el primer intento de trazar las fronteras entre campesinistas y descampesinistas véase Ernest Feder, “Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (y no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado”, en *Comercio Exterior*, vol. 27, núm. 12, 1977 y vol. 28, núm. 1, 1978, pp. 42-51.

³⁰ Roger Bartra, “Y si los campesinos se extinguen: reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México”, en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 8, 1975, pp. 79-80 y “La teoría del valor y la economía campesina...”, *op. cit.*, p. 524.

fundistas, sino que además sostenían que el estado mexicano tenía la capacidad política para llevar a cabo programas que garantizaran niveles adecuados de vida a esas familias, estaba Gustavo Esteva, fundador y director del Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural (COPIDER). Esteva es un sociólogo industrial, y quizá debido a eso desarrolló una teoría acerca del lugar que ocupaba el campesinado en la sociedad capitalista (como una forma no capitalista subordinada, o "subsumida", por completo por la lógica del capital), de índole circuncionista. Al mismo tiempo, Esteva formaba parte del grupo de científicos sociales mexicanos, que incluía a cierto número de dependientistas y ecólogos culturales, dedicados a buscar "otro desarrollo", de una naturaleza menos centralizada que la compendiada tanto en el capitalismo como en el socialismo industriales. Como participante, por largo tiempo, en la formulación de la política alimentaria nacional, a raíz de su trabajo en la Comisión Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), estaba muy familiarizado con el intrincado funcionamiento del Estado.

Igual que Armando Bartra y otros muchos marxistas estudiosos del campesinado, Esteva veía a los productores rurales directos como trabajadores al servicio de los inversionistas capitalistas, quienes preferían "asumir la dirección del proceso productivo sin transformarlo".³¹ Pero difería de los primeros al insistir en que tal posición estructural podía tomarse como punto de partida para organizar la defensa de los intereses campesinos, y que esto podía hacerse sin necesidad de destruir toda la formación capitalista. El campesinado, como los trabajadores industriales, podía organizarse y negociar, en un proceso de "contratación mercantil colectiva" algo parecido al cooperativismo en algunos aspectos. El hecho de que los capitalistas no estuvieran ya tan interesados en poseer la tierra directamente hacía que esta estrategia fuera factible; y por consiguiente, se tendía a aminorar el conflicto en torno a la tierra que durante tanto tiempo y en forma trágica caracterizara la historia del México rural.

Así, la proposición de Esteva preveía la coexistencia de la agricultura campesina y la capitalista por tiempo indefinido dentro de la estructura agraria del país, operando esta última en empresas con un alto coeficiente de capital, para las cuales se ne-

³¹ Gustavo Esteva, "La economía campesina actual como opción de desarrollo", en *Investigación Económica*, vol. 38, núm. 147, enero-marzo de 1979, p. 237.

cesitaban pocos trabajadores, y aquélla desarrollando, con ayuda del gobierno y sus propios grupos de intereses, un tipo de tecnología que empleara un alto coeficiente de mano de obra que elevaría la productividad sin destrozar las bases familiar y comunal de la sociedad campesina. Para mantener tal estructura era necesaria la fuerza de una organización campesina independiente.³²

Esta argumentación en favor de una alianza estratégica entre los campesinos y el Estado nacía de la convicción de que éste estaba integrado por un grupo heterogéneo de detentadores del poder, no todos ellos consagrados a favorecer los intereses de la burguesía. Vista así, la institucionalización de las relaciones de poder que siguió a la Revolución mexicana comprendía a grupos que representaban tanto los intereses del proletariado (rural y urbano), como los del capital; y el poder de los representantes populares podía hacerse sentir en círculos oficiales si la organización básica era adecuadamente promovida. En realidad, la distancia entre tal posición y la de los campesinistas como Armando Bartra no necesita mayores comentarios.

Arturo Warman y la última contradicción entre Estado y campesinado

Decir que los campesinistas podían dividirse en grupos cuyas estrategias políticas variaban según su estimación de la posibilidad de que existiera una alianza eventual entre los campesinos y el Estado, no agota, sin embargo, todas las diferencias que había dentro de esa escuela. Aun entre quienes veían que la promoción de un cambio radical en la naturaleza de la sociedad mexicana era la única opción del campesinado, había un considerable desacuerdo acerca de dónde obtener apoyo político y qué tipo de sociedad nueva había que promover. Según parecía, la mayoría buscaba la alianza del campesinado (como semiproletariado) con el proletariado rural y urbano, y la construcción de una sociedad socialista en la que el desarrollo industrial seguiría teniendo primordial importancia. En cambio, otros dudaban de la última afinidad del campesino con el proletariado urbano y se mostraban más escépticos en cuanto al interés del campesinado en con-

³² Véase en especial Gustavo Esteva, "¿Y si los campesinos existen?", en *Comercio Exterior*, vol. 28, núm. 6, junio de 1978, pp. 699-713, así como su libro ulterior, *La batalla en el México rural*, México, Siglo XXI, 1980.

tribuir a la formación de un estado socialista industrial. Para entender la posición de los segundos dentro de la escuela campesinista es útil considerar la obra de Arturo Warman.

En la primera mitad de la década de los sesenta, Warman compartió con Roger Bartra, Luisa Paré y otros muchos protagonistas del debate entre campesinistas y descampesinistas un periodo de aprendizaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, lo que comprendió una cuidadosa revisión de las obras clásicas de Marx. Sin embargo, su relación académica con los problemas estructurales del campesinado era suplementada, de manera particular, por su larga experiencia como empleado de varios organismos oficiales que constituían la liga institucional entre los campesinos y la sociedad mayor. Por eso Warman no sólo analizaba el papel del Estado en el campo, sino que participaba en ello; y la conclusión que sacaba de su experiencia con los programas oficiales no apoyaba la hipótesis de que una alianza entre los campesinos y el Estado podría constituir una alternativa válida para el futuro.

Para Warman, el Estado mexicano “portador y guardián... del modo de producción industrial capitalista ... establece las condiciones generales para el despojo de los campesinos”.³³ Esto no lo hacía bajo la forma de un monolítico “comité para la protección de los intereses de la burguesía”, como insistiera en decirlo algún marxista ortodoxo, sino como un eslabón dependiente en un sistema capitalista mundial heterogéneo. Con las actividades del Estado, las desventajas padecidas por los capitalistas nacionales en el mercado internacional (incluyendo los precios altos por los insumos y los precios bajos por los productos) se compensaban pasándole la carga del intercambio desigual al campesinado que estaba detrás. Y en el proceso, el Estado se convertía en “... el principal promotor y ejecutor de la política económica que drena recursos del campo para que se acumulen y reproduzcan” en la agricultura y la industria capitalistas, tanto a nivel nacional como internacional.³⁴

Desde el fin de la Revolución, y en particular en el periodo que siguió a la guerra: “Casi todos los resultados de la inversión pública en el campo: política de irrigación, crédito, investiga-

³³ Arturo Warman, *Y venimos a contradecir*, México, CISINAH, Ediciones de La Casa Chata, 1976, pp. 334 y 336.

³⁴ Arturo Warman, *Ensayos sobre el campesinado en México*, México, Nueva Imagen, 1980, p. 199.

ción y extensión agrícola, algunos precios de garantía, etc., han operado como subsidios a los productores capitalistas”, y por consiguiente habían reforzado la aptitud de los grandes agricultores privados para atropellar al campesinado.³⁵ Al mismo tiempo, la manipulación del monopolio estatal (concedido por la Constitución) sobre la titulación de las tierras, combinada con un considerable control sobre la concesión de crédito a los beneficiarios de la reforma agraria, permitía a los organismos oficiales comprometerse en formas paralelas de apropiación de excedentes, no necesariamente controlados en forma directa por el sector privado, pero congruentes en definitiva con las necesidades de éste. La Revolución había terminado estableciendo por parte del Estado una especie de protectorado sobre los campesinos, como Warman había sido uno de los primeros en señalarlo al denominar a estos últimos como “los hijos predilectos del régimen” (posrevolucionario); pero aquel hecho no significó la liberación de los productores rurales directos, sino su explotación a manos de un nuevo grupo: la burocracia. Y los intereses de estos empleados estatales, junto con los intereses de las facciones gobernantes a las que ellos representaban, estaban tan indisolublemente ligados al ideal del enriquecimiento individual como los del más ardiente campeón de la libre empresa dentro del sector privado.³⁶

Sin embargo, hacer esta declaración no significaba, en la obra de Warman, que se justificara el trazado de líneas claras de conflicto entre los explotados rurales y urbanos por un lado, y la clase capitalista (que dirigía las acciones del Estado) por el otro. En la política del Estado se reflejaba la promoción de un estilo particular de modernización, una forma ilusoria de desarrollo industrial urbano, que se sustentaba en la explotación de los productores rurales directos para lograr el adelanto económico de toda la población no campesina del país, tal como hacía mucho, ya lo habían señalado los primeros dependentistas y los ecólogos culturales.

... En estos procesos participan no sólo los empresarios agrícolas y el Estado, sino todo el conjunto creado en la persecución del desarrollo industrial capitalista. Banqueros, industriales y burócratas

³⁵ *Ibid.*, p. 200.

³⁶ En Warman, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, publicado por Editorial Nuestro Tiempo en 1972, se hallan denuncias irrefutables acerca de la acumulación de capital que hicieron algunos burócratas a expensas del campesinado.

en mayor medida, pero también las clases medias y hasta los marginados, en bloque, participan en el reparto del botín campesino aunque lo hagan en escala reducida... En diversa medida, somos (todos) nosotros el problema campesino y eso ellos también lo saben.³⁷

Por eso no era probable que hubiera una alianza fácil entre productores agrícolas directos y los miembros de la clase trabajadora urbana, por lo menos mientras no se produjera un cambio fundamental en el estilo de desarrollo buscado.

La consolidación de la ecología cultural y su contribución a una forma alternativa de campesinismo

En suma, el campesinado estaba, según lo veía Warman, atrapado en una contienda para defenderse no sólo de un sistema capitalista de producción, sino además de un modo de vida industrial. Y la única forma en que se podía esperar entender las implicaciones sociológicas de esta pugna —una vez trazadas las líneas generales de la confrontación macroestructural, entre formas de organización capitalistas y no capitalistas, dentro de un contexto dependiente—, era escuchar las voces de la propia población rural. Warman se ponía así a favor de un género de campesinismo que insistía en ver a la sociedad mexicana como la veían los campesinos, y de un tipo de antropología que abandonara el curso general del macroestructuralismo y retornara, en cambio, a los estudios regionales y locales, sin perder de vista en el proceso los factores condicionantes, nacionales e internacionales.

Dentro del estructuralismo histórico, la escuela más afín a este tipo de análisis era la ecología cultural, que con la vuelta de Ángel Palerm a México en 1967 había empezado a asumir una importancia largamente diferida en el arsenal teórico general de la antropología mexicana. Partiendo de una tradición que guiaba las labores de investigación tan sólo de un pequeño número de etnohistoriadores y arqueólogos en los años sesenta (por razones examinadas detenidamente en el capítulo 3), la ecología cultural surgió, mediada la década de los setenta, como una importante alternativa al estudio estrictamente marxista del campesinado y para orientar una parte considerable de todo el trabajo de campo emprendido en el agro mexicano. Su base institucional inicial en

³⁷ *Ibid.*, p. 130.

la Universidad Iberoamericana —en cuyo Departamento de Ciencias Sociales trabajó Palerm y donde Warman también impartió cursos— pronto se extendió con la fundación, en 1973, de un Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), que de inmediato presidió Palerm, y por la fundación en 1978 de un Departamento de Antropología en la Universidad Autónoma Metropolitana (Ixtapalapa), con personal técnico y dirección a cargo de discípulos de Palerm.

Este rápido aumento de la influencia ejercida por los ecólogos culturales en la antropología mexicana fue alentado por una coincidencia de intereses prácticos y de estudio entre los ecólogos culturales y los dependentistas. En consecuencia, había una conjunción de esfuerzos orientados hacia la promoción de estudios en los que las diferencias étnicas y regionales (aspectos que constituían siempre el interés principal de los dependentistas) formaban parte de una temática general con la que se pretendía esclarecer las diversas formas de adaptación y respuesta del campesinado frente al sistema capitalista más amplio (aspecto que era siempre importante para los ecólogos culturales). El interés que ponían ambas escuelas en la posible diversidad de los mecanismos sociales que servían para favorecer la desigualdad de acceso a oportunidades y recursos dentro de la sociedad mexicana las apartaba un poco de quienes, dentro del marxismo más ortodoxo, se dedicaban casi exclusivamente al análisis de la lucha de clases.³⁸ Además, mientras el marxismo ortodoxo tendía (por su interés en la necesidad de ir más allá de las apariencias o percepciones de la realidad, y de averiguar el verdadero significado de los fenómenos sociales) a darle más importancia al talento analítico del científico que a la visión de los mismos actores sociales, por el contrario la ecología cultural y el dependentismo antropológico mexicanos se interesaban mucho en esta última.

Al añadir a los puntos de afinidad ya mencionados el empeño en encontrar caminos que llevaran a “otro desarrollo” que no fuera de naturaleza centralizada (esfuerzo que compartían tanto los ecólogos culturales como los miembros de aquella parte de la escuela dependentista ya calificada en el capítulo 4 como “proba-

³⁸ Una de las críticas hechas con más frecuencia por los marxistas ortodoxos a la estrategia de investigación dependentista fue, en efecto, que “obstruía el análisis de clase”. Véase Agustín Cueva, “Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia”, en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm 3, otoño de 1974, p. 57.

bilista”), la razón para que se diera una fusión gradual de los esfuerzos de investigación dentro de esos grupos se hace evidente. Después de 1972, año en que Guillermo Bonfil asumió la dirección del Instituto Nacional de Antropología e Historia, los seminarios y proyectos financiados por el Instituto, que estudiaban las trabas estructurales del campesinado, generaron un material que dio lugar a la presentación de una forma diferente de campesinismo dentro del debate político entonces en marcha.

Los ecologistas culturales y el “modo de producción campesino”

En el centro de la red de proposiciones que componían esta versión final de campesinismo, latía un interés preferencial por destacar la probabilidad de que la evolución social fuera multilineal. Bonfil, Palerm, Warman, Stavenhagen y otros ecólogos culturales y dependentistas sencillamente no estaban convencidos de lo inevitable de una progresión única y unilineal en la historia de la humanidad, que pasara por el capitalismo hacia el socialismo industrial; ni de la necesidad concomitante de que se diera una homogeneización de las relaciones sociales en todo el sistema social. Dejaban más espacio para la variación, mediante el planteamiento de una posible y prolongada existencia de un *substratum* o subcultura campesina alternativa, configurada localmente, a la vez que sugerían que una de las claves de la supervivencia del campesinado era, precisamente, la creciente heterogeneidad más que la homogeneidad, de la respuesta dada por la población rural a las presiones que le imponía el capitalismo industrial.

Con el fin de afirmar la importancia que tendrían los campesinos en la futura configuración de la sociedad mexicana, no sólo como aliados de la clase obrera urbana en la lucha por el dominio de los recursos productivos del capitalismo, sino como representantes de un modo de vida alternativo, los campesinistas de esta escuela propendían (con muy diversos grados de acentuación) a tratar al campesinado como parte de un modo de producción distinto, con lo cual recurrían a los mismos instrumentos teóricos empleados por sus oponentes en el polo relativamente más ortodoxo del estructuralismo histórico. Esa sorprendente coincidencia de enfoques entre los campesinistas y descampesinistas más convencidos estaba relacionada sin duda con el hecho de que las rígidas fronteras estructurales propias de un “modo

de producción” podían ser utilizadas por los campesinistas para reforzar la afirmación de la capacidad de supervivencia del campesinado (cualquiera que fuera el futuro del sistema capitalista), pero también podían ser utilizadas por los descampesinistas para subrayar la índole anacrónica de la vida campesina y, por consiguiente, su inminente desaparición.

No obstante, la manera en que los ecologistas-dependientistas manejaban la idea de una “economía” o un “modo de producción” campesino estaba evidentemente reñida en muchos puntos con la de los colegas descampesinistas. Mientras Roger Bartra, por ejemplo, presentaba el “modo de producción mercantil simple” como una idea específicamente utilizada por Marx para analizar la posición estructural del campesinado, Palerm y otros de su escuela estaban menos interesados en demostrar la filiación de lo que denominaban el “modo de producción campesino” y se contentaban con justificarlo como un tipo ideal útil para entender un fenómeno social específico y bien documentado. Similarmente, mientras que Bartra consideraba que el “modo mercantil simple” era un remanente del pasado precapitalista, los ecólogos culturales y los dependientistas estaban convencidos de la extraordinaria importancia contemporánea del “modo campesino”.

A su vez, estas diferencias se relacionaban con una divergencia más profunda de las dos escuelas en su modo de manejar la articulación de los modos campesino y capitalista. Imaginaba Bartra la subordinación del modo mercantil simple como un proceso de penetración progresiva, a cargo de la organización socioeconómica del capitalismo y, por consiguiente, como un proceso de desintegración y transformación. Palerm, Warman y otros, insistían, por otra parte, en que si bien la constante necesidad de interactuar con representantes de la sociedad capitalista producía cambios continuos en las estrategias de subsistencia del campesinado, las características estructurales básicas del “modo campesino”, como las formas particulares de cooperación familiar y comunal y la sujeción particular a los explotadores de fuera, seguían siendo las mismas.

Esta distinción entre las estrategias adaptativas (aplicadas por las familias campesinas para asegurarse la subsistencia en condiciones de menor acceso a los recursos materiales y de una creciente explotación) por una parte, y los requerimientos sistémicos fundamentales de un modo de producción campesino, por la otra, les permitía a ecólogos culturales como Palerm y Warman considerar la creciente dedicación de la población rural al trabajo

asalariado sin que vieran en eso, necesariamente, un proceso de proletarización. Así, Palerm argumentaba en su conocido artículo acerca de la articulación del campesinado con el capitalismo y la fórmula M-D-M, que el campesino continuamente barajaba tres alternativas para lograr un ingreso familiar mínimo: autoaprovisionamiento, venta de mercancías en el mercado y trabajo asalariado. Y en la práctica, la última de estas alternativas estaba adquiriendo una importancia predominante en muchas zonas del agro mexicano; pero esto no proletarizaba al campesino "... que sigue obteniendo (del autoaprovisionamiento) una parte todavía indispensable de su subsistencia".³⁹

Warman señaló lo mismo en numerosas ocasiones, sobre todo al cuestionar la validez del empleo de estadísticas censales para sustentar la argumentación de que las relaciones salariales capitalistas estaban reduciendo rápidamente el campesinado a un proletariado. Aparte de la notoria falibilidad de ese tipo de estadísticas, Warman criticaba su superficialidad. Su propia experiencia de campo sugería que la ausencia formal de títulos de propiedad rústica o "falta de tierras" tenía poco que ver con la limitación del acceso verdadero a ese recurso, tanto porque la corrupción de la práctica burocrática en el campo mexicano había impedido a muchos cultivadores obtener títulos formales de propiedad, como porque las relaciones recíprocas que imperaban en las comunidades campesinas les aseguraban, *de facto*, a casi todos los residentes de tiempo atrás, el acceso a un pequeño predio de algún tipo, tuvieran o no título legal para eso. Así, el hecho de que muchos habitantes del campo pudieran ser registrados con frecuencia como participantes en la fuerza de trabajo asalariada, indicaba simplemente un cambio en la constante búsqueda de medios para sobrevivir y no decía nada acerca de quién daba el salario ni de lo que éste implicaba como relación social.⁴⁰

Según los campesinistas de la escuela de ecología cultural-dependientista, no sólo había razones microsociológicas, sino también macrosociológicas, para que el tipo de desintegración total del modo campesino previsto por sus colegas marxistas más ortodoxos fuera, en la práctica, poco susceptible de darse. En el primer

³⁹ Ángel Palerm, "Articulación campesinado-capitalismo: sobre la fórmula M-D-M", en Palerm, *Antropología y marxismo*, México, Nueva Imagen, 1980, pp. 199-224.

⁴⁰ Arturo Warman, "El problema del proletariado agrícola", en Paré (ed.), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, op. cit., p. 86.

nivel estaba la formidable resistencia de la organización comunal en que se basaba el modo campesino y que constituía la última defensa de la población rural acosada por las fuerzas del capitalismo. Y en el segundo nivel estaban las exigencias macrosistémicas del propio sistema capitalista mundial, apuntalado por el constante recurso a la mano de obra campesina barata y a sus productos, con lo cual el sistema existía constantemente dividido entre una tendencia para destruir esa fuente de riqueza, debida a la sobreapropiación, y una tendencia para protegerla y preservar la posibilidad de una explotación futura. Aquí los ecólogos culturales como Palerm y Warman seguían hasta su conclusión la lógica de Rosa Luxemburgo, de que la extinción de los modos de producción no capitalistas forzosamente tendría que entrañar la del propio capitalismo.

En este punto, ni Palerm ni Warman adoptaron la posición neofuncionalista de suponer que como la sociedad capitalista necesitaba del campesinado, lo "recrearía" indefinidamente. Al contrario, ambos hacían ver la creciente dureza de la explotación a que estaban sometidas las familias campesinas y el sorprendente ingenio que mostraban los habitantes del agro para reelaborar constantemente sus estrategias de supervivencia. Su diferencia con Roger Bartra y otros estudiosos no yacía en una estimación divergente referente a la gravedad del conflicto entre el modo campesino y el capitalista, sino más bien en una opinión discrepante acerca del lugar estructural que ocupaba el campesinado en el momento de la batalla final, y de su aptitud para salir vencedor. En efecto, el hecho de que los marxistas descampesinistas supusieran que el campesinado iría siendo absorbido por la fuerza de trabajo asalariada del capitalismo, en el proceso de proletarianización, no dejaba lugar a la consideración de que llegara a existir un frente común de organización, en torno al cual pudiera juntarse y luchar un campesinado cualitativamente distinto. El modo mercantil simple, para esos marxistas, se desmoronaba y desaparecía calladamente. Pero si la población rural no estaba proletarianizada, de manera general, sino que simplemente hacía un esfuerzo desesperado por preservar una forma distintiva de existencia, llegaba al punto definitivo de confrontación como grupo que tiene una causa común que defender, y esa causa yacía fuera de la racionalidad del capitalismo. En la medida en que las terribles contradicciones existentes dentro del sistema capitalista mundial —y entre éste y lo que Palerm solía llamar "capitalismo de Estado" o socialismo industrial— creaban la posibilidad ver-

dadera de perturbar la evolución, al parecer unilineal, de una sociedad industrial moderna, el “modo campesino” podría ciertamente proporcionar una alternativa viable a la humanidad. Como dijera una vez Arturo Warman: “La modernidad tiene menos perspectivas de sobrevivencia que el arcaísmo campesino...”⁴¹

La diversificación de la estrategia adaptativa campesina: estudio de un caso de involución agrícola al oriente de Morelos

Sin duda, el esfuerzo más completo por ilustrar los principios de la ecología cultural a través del análisis de la experiencia histórica del campesinado en una sola y bien definida región de México, fue el que dirigió Arturo Warman durante su estadía en el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH) en 1972 y 1973, publicado en un libro intitulado *Y venimos a contradecir* en 1976.⁴² El hecho de que Warman escogiera este título, tomado de los documentos coloniales, en los que la población indígena de la zona estudiada (en la parte oriental del estado de Morelos) se presentara una y otra vez ante los funcionarios españoles para “contradecir” el derecho de los conquistadores de apropiarse de sus tierras comunales, constituía el testimonio simbólico que lo ponía de parte de una sociedad campesina asediada. Y el hecho de que su libro fuera una tesis doctoral supervisada por Clifford Geertz en Princeton, señalaba el interés de Warman por un fenómeno estudiado por primera vez por Geertz: la involución agrícola.

Lo que Warman y su equipo de investigadores hallaron en la historia del campesinado del oriente de Morelos era un largo proceso de explotación, algunas veces alterado o debilitado por crisis económicas temporales en el sistema capitalista mayor o por explosiones de protesta campesina, ejemplificadas por la Revolución mexicana de 1910, pero que de todos modos tendía a sacar una plusvalía creciente de la mayoría de la población rural

⁴¹ Arturo Warman, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, op. cit., p. 129. Palerm planteaba algo parecido en “Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo” (*Antropología y marxismo*, p. 187): “Los antropólogos siguen considerando la diversidad de las formas de vida de los campesinos como reservas potenciales para la supervivencia de la especie humana. Nadie es capaz de predecir las crisis que puedan presentarse, ni de anticipar en qué medida las experiencias históricas y actuales de los campesinos pueden contribuir a enfrentarlas y resolverlas”.

⁴² Arturo Warman, *Y venimos a contradecir*, op. cit.

de la región. Esta exacción adoptaba diversas formas en diferentes periodos históricos: antes de la Revolución, la invasión de las tierras comunales por parte de las haciendas y la consiguiente necesidad de que las familias campesinas tuvieran que trabajar en los latifundios por un salario bajo para poder sobrevivir; el mantenimiento de precios bajos para los productos agrícolas, una vez que el campesinado hubo recobrado sus tierras y entrado en el mercado nacional en calidad de pequeño productor; y la manipulación del crédito cuando muchas familias campesinas dependían de los productos manufacturados, tanto para la producción agrícola como para el consumo familiar.

En respuesta a su constante incapacidad para poder vivir con sus escasos ingresos, los minifundistas del oriente de Morelos fueron modernizando y diversificando gradualmente sus actividades agrícolas, incorporando nuevos tipos de cultivo, nuevos insumos manufacturados, y vendiendo a mercados urbanos cada vez más distantes. Al mismo tiempo labraron tierras anteriormente ociosas, aun cuando su productividad marginal fuera baja; rentaron y cultivaron en aparcería tierras pertenecientes a otros campesinos y a terratenientes latifundistas; y dejaron de practicar la rotación de cultivos. Todas estas medidas requerían de una creciente inversión de trabajo familiar no pagado, tanto para suplir el capital que las familias no poseían, como para pagar el precio de las crecientes cantidades de capital que tenían que pedir prestado a cualquier costo. A pesar de que con los años el campesinado trabajaba más y producía más, cada vez obtenía proporcionalmente menos mejorías en su nivel de vida, si es que acaso había alguna.⁴³

Los dos elementos más importantes que les permitieron a muchos minifundistas del este de Morelos hacer frente a las condiciones crecientemente onerosas de su incorporación a los mercados nacional e internacional, sin ser desplazados totalmente, eran sus vínculos con una variedad de intermediarios o agentes, cuyo interés radicaba en conservar una clientela económica o política; y su aptitud para utilizar los diversos tipos de relaciones sociales tradicionales que regulaban la asistencia mutua, dentro de grupos emparentados entre sí o afines y de la comunidad. Warman señalaba, paradójicamente, "para ser 'modernos'... los campesinos han tenido que hacerse más 'tradicionales'".⁴⁴ La supervivencia

⁴³ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

dependía de que las familias estuvieran unidas por fuertes lazos, los compadres fueran mercedores de confianza, los vecinos sin tierras estuvieran dispuestos a intercambiar su mano de obra no pagada por el acceso a unos cuantos surcos de tierra, así como de la solidaridad comunal. Sin la contribución a la tarea de la producción, de la mano de obra no monetarizada, así como de herramientas, aperos y animales no monetarizados, el costo de la explotación agrícola hubiera resultado prohibitivo.⁴⁵

Por consiguiente, Warman deducía que “es posible que el campesino siembre cebolla, jitomate o sorgo para el mercado, emigre como bracero o se haga tranquilamente protestante, actividades poco ‘tradicionales’ ciertamente, sin dejar de ser campesino”.⁴⁶ En la medida en que su subsistencia dependía de un uso no capitalista de la tierra y de la mano de obra, así como de la manipulación de las posibilidades de reciprocidad, inherentes a la estructura social de las comunidades que practican la agricultura en pequeño, para satisfacer las demandas explotadoras de la sociedad mayor, el campesino quedaba comprendido en un “modo de producción campesino”. Y el excedente que producían él y otros millones de compañeros suyos, “... que difícilmente (podía) medirse, pero que se (percibía) con claridad y que (podía) analizarse, (era) el sustento real y efectivo del capitalismo industrial”; sustento que, de eliminarse, correría el riesgo de producir un colapso en el sistema capitalista mencionado.⁴⁷

La asignación de roles urbanos temporales en el seno de las familias campesinas: Lourdes Arizpe, la “migración por relevos” y el cambiante papel de las mujeres

Con el correr del tiempo, uno de los elementos que fue adquiriendo mayor importancia en las estrategias de adaptación de las familias campesinas en todo el país fue la emigración de tipo

⁴⁵ “Cuando las jornadas trabajadas por los campesinos se contabilizan como función del precio de su producto resultan pagadas a menos de la mitad de los salarios mínimos legales.” *Ibid.*, p. 310. Para una serie de estudios detallados sobre la contabilidad interna de las unidades de producción campesinas en el oriente de Morelos, véanse los informes del equipo de Warman, publicados en Alonso Corcuera Garza y Melville, *Los campesinos de la tierra de Zapata*, vol. II, México, SEP-INAH, 1974.

⁴⁶ Arturo Warman, *Y venimos a contradecir*, op. cit., p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*

permanente o temporal a las ciudades. Podría advertirse que la emigración permanente de los pueblos campesinos no era un asunto que captara la atención de los antropólogos histórico-estructuralistas en el decenio de los setenta. En realidad, el trabajo pionero referente a la adaptación campesina a la vida de la ciudad había sido hecho por Oscar Lewis a principios de los cincuenta; y los pocos antropólogos que continuaron con esa línea de estudios en los sesenta y los setenta también tendían a sustentar su labor en una herencia funcionalista. El mejor conocido de estos esfuerzos fue, sin duda, el de Robert V. Kemper quien, de manera sistemática, siguió los pasos de los emigrantes de Tzintzuntzan hacia la ciudad de México y utilizó información anteriormente recabada por él, junto con George Foster, para hacer un análisis sumamente documentado de cómo los campesinos eran absorbidos por la trama de la vida cotidiana capitalina.⁴⁸

Pero los estructuralistas históricos estaban muy interesados en el fenómeno de las incursiones periódicas de los emigrantes temporales en el mercado de trabajo urbano, y en la táctica consiguiente de procrear tantos hijos como fuera posible en el seno de las familias campesinas, de modo que pudiera desplegarse un número máximo de devengadores de salarios fuera de los pueblos y aldeas amenazados por los efectos de la involución agrícola, así como por la desaparición de muchas formas tradicionales y no agrícolas de ganarse la vida. Warman señalaba que "... frente a una explotación creciente y una productividad decreciente, la última solución consiste en aumentar el tamaño de la fuerza de trabajo".⁴⁹

Para entender la dinámica de este proceso, en que se asignaban muchos tipos de roles urbanos temporales a diferentes miembros de las familias campesinas y los recursos se juntaban subsiguientemente para asegurar la continuación de la actividad agrícola básica (que a su vez definía la pertenencia a la comunidad), el marco analítico propuesto por Chayanov sin duda era sumamente útil. Huelga decir que los ecólogos culturales recurrían a él con regularidad puesto que, durante años, el tema de

⁴⁸ Véase Oscar Lewis, "Urbanization Without Breakdown: A Case Study", en *Scientific Monthly*, vol. 75, 1952, pp. 31-41 y Robert V. Kemper: *Migration and Adaptation: Tzintzuntzan Peasants in Mexico City*, Beverly Hills, Sage Publications, 1977; así como Douglas Butterworth, "A Study of the Urbanization Process Among Mixtec Migrants From Tilantongo to Mexico City", en *América Indígena*, vol. 22, núm. 3, 1966, pp. 257-274.

⁴⁹ Arturo Warman, *Y venimos a contradecir*, op. cit., p. 304.

la redistribución periódica del trabajo, según la composición demográfica de los hogares campesinos, había sido muy importante para ellos. Sin embargo, resulta muy interesante el hecho de que, conforme la década de los setenta llegaba a su fin, los científicos sociales de todas las posiciones ocupadas en el espectro del estructuralismo histórico, insistieran en girar su enfoque hacia el problema de la adaptación demográfica a las presiones del capitalismo⁵⁰ —a menudo relacionada con el fenómeno de la migración—, y que adoptaran casi sin excepción muchos de los planteamientos de Chayanov.

Una pionera de este campo fue Lourdes Arizpe, cuyo interés primigenio en la relación recíproca entre contexto económico y patrones de parentesco en el nivel local fue expuesto en su tesis de maestría para la Escuela Nacional de Antropología e Historia, intitulada *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. Interés que después fue avivado durante un periodo de estudios de posgrado con Julián Pitt-Rivers en la Escuela de Economía de Londres,⁵¹ y que evolucionó, ya a mediados de los setenta, hacia una mayor preocupación por los elementos de base urbana que se hallan en las estrategias de subsistencia de las familias rurales, incluida su composición demográfica. El trabajo entre los mazahuas del estado de México, ubicados a unos 300 kilómetros al noroeste del Distrito Federal, le permitió a Arizpe advertir la posibilidad de elaborar un modelo de “migración por relevos”, que parecía dar una explicación convincente de la supervivencia de familias campesinas depauperadas, incapaces de ganarse la vida de otra manera en un medio rural degradado y dividido. Como concluía en una publicación ulterior de *El Colegio de México*, con el cual ella estaba ligada institucionalmente;

si los recursos se han centralizado en la ciudad (las familias mazahuas tienen) que enviar “ramales” a recuperar parte de esos recursos. A través de la migración por relevos, canalizan de regreso al grupo doméstico rural parte de la riqueza que la ciudad les extrae a través de un proceso de desarrollo desigual. La ciu-

⁵⁰ Véase en particular Mario Margulis, “Reproducción social de la vida y reproducción del capital”, en *Nueva Antropología*, vol. 4, núms. 13-14, mayo de 1980, pp. 47-64; Marielle Martínez y Teresa Rendón, “Fuerza de trabajo y reproducción campesina”, en *Comercio Exterior*, vol. 28, núm. 6, 1978, pp. 663-674 y Marielle Martínez, “Comunidad y familia en la dinámica social campesina”, en *Nueva Antropología*, op. cit., pp. 243-259.

⁵¹ Lourdes Arizpe, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, SEP-INI, núm. 22, 1973.

dad maneja la circulación de capitales en bienes y dinero. Los campesinos, atomizada su tierra, manejan la circulación de su único "capital": sus hijos.⁵²

Según Arizpe, el perfil de la migración de las familias mazahuas estaba en íntima relación con su estructura demográfica y, por ende, con la relación entre dependientes y trabajadores disponibles, definidos en los términos impuestos por las exigencias de la sociedad mayor. En efecto, el registro de la periodicidad de emigración de los miembros de diferentes edades y sexos parecía sugerir que la inversión de recursos en hijos que pudieran trabajar en las zonas urbanas durante cierto tiempo, antes de volver a su tierra para casarse, era una táctica de adaptación racional —y aun vital— de los empobrecidos mazahuas. Así, "(adoptaron) estrategias en su propio provecho" a fin de poder hacer frente "a los procesos estructurales" más amplios, afianzando su papel como participantes activos en la configuración de la sociedad futura.⁵³

En este complejo intento de las familias campesinas de proporcionarle a un mercado urbano de mano de obra el tipo de insumo humano que parecía necesitar, el tema del género de los migrantes campesinos era a todas luces de importancia considerable. Por consiguiente, era más probable que ciertas industrias y servicios recibieran mujeres y no hombres y que ejercieran un tipo particular de "atracción" sobre la población femenina del campo, al mismo tiempo que establecían límites institucionales al tipo de oportunidades disponibles para las campesinas inmigrantes. Arizpe dedicó especial atención a este asunto en un estudio aparte sobre las mujeres mazahuas que se trasladaban con toda su familia a la ciudad de México, durante ciertas épocas del año, para vender fruta y dulces en las calles del centro y juntar así el dinero necesario para financiar la agricultura de subsistencia.⁵⁴ Y en el curso de esta investigación, ella estableció las bases para un nuevo campo de estudios referentes a la mujer dentro de la antropología mexicana, concomitante con la creciente presencia

⁵² Lourdes Arizpe, *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*, México, El Colegio de México, Cuadernos del CES, núm. 28, 1980, p. 38. La misma argumentación puede hallarse en inglés, en Lourdes Arizpe, "Relay migration and the survival of the peasant household", en Jorge Balán (ed.), *Why People Move*, París, UNESCO, 1981.

⁵³ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴ Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*, México, SEP-SETENTAS, 1975.

de mujeres dentro de la profesión misma y la súbita irrupción del feminismo en el escenario del pensamiento social, tanto en el nivel nacional como en el internacional.⁵⁵

Distinción entre etnicidad y estructura de clases

La definición de un campo de investigación dentro del estructuralismo histórico, circunscrito en primer lugar por el género y después por la clase, abría una puerta intelectual que llevaba hacia la revisión ulterior de los principios fundamentales del marxismo. Habría de convertirse en tema de intenso debate averiguar qué parte de las determinantes estructurales de las oportunidades en la vida de las mujeres podría atribuirse a su lugar en la economía y cuál sólo a su sexo. Y lo mismo podría decirse de otro campo de investigación en que Arizpe se interesó mucho durante el decenio de los setenta, el de la etnicidad.

Con el ascenso de un enfoque marxista para el estudio del campesinado, entendido éste como modo de producción o como clase, el tema de la relación entre etnicidad y estructura de clases, tan fructíferamente explorado por indigenistas y dependentistas en los años cincuenta y sesenta, había sido relegado temporalmente a un plano secundario o francamente olvidado. La distinción que habían establecido Bonfil y Stavenhagen entre los elementos negativos de la discriminación étnica, en la que el dominio sobre grupos humanos culturalmente diferentes se justificaba por referencia a estereotipos depreciatorios, y los elementos positivos de la identidad étnica, fue rechazada y remplazada por un énfasis, virtualmente unánime, en el primero de los dos fenómenos. Así, en su detallado análisis referente a "continuidad y cambio entre los mayas de México", Henri Favre pudo decir que la cultura indígena "... encierra (a los participantes) en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en un mundo casi patológico por ser la caricatura cada vez más burda del mundo real... enajena (al indio) al grado de hacerlo participar de su

⁵⁵ La naturaleza de la bibliografía, pequeña pero rápidamente creciente, acerca de las mujeres campesinas es todavía demasiado heterogénea como para permitir una descripción adecuada. Para una selección representativa del material publicado, el lector puede consultar el vol. 4, núm. 9 (septiembre de 1979), de *Cuadernos Agrarios*, dedicado a la mujer campesina, y el vol. 38, núm. 4 (abril-junio de 1978), de *América Indígena*, en torno al mismo tema.

propia opresión”.⁵⁶ Y Judith Friedlander resumía su punto de vista acerca del hecho de ser indio en Hueyapan, con la siguiente declaración:

Ser indio en Hueyapan es tener una identidad primordialmente negativa. La indianidad es más una medida de lo que los lugareños no son o no tienen, respecto a la élite hispánica, que de lo que son o tienen. Para complicar las cosas, la norma que sirve para evaluar a los hueyapeños siempre está cambiando. Durante más de 400 años, mientras los hueyapeños han estado llenando el vacío de su indianidad mediante un cúmulo de símbolos identificados con la élite hispánica, las clases superiores mexicanas han estado adquiriendo continuamente nuevos símbolos y rechazando muchos de los antiguos. Al redefinir la élite su propia identidad, degrada características anteriormente asociadas con su prestigiosa y elevada condición al bajo nivel de la *no cultura* o la *indianidad*. Por consiguiente, pese al hecho de que el contenido de la cultura hueyapeña siempre está cambiando, la relación estructural del indio con el hispánico sigue siendo la misma. Los lugareños son todavía indios en vista del hecho de que les sigue faltando lo que la élite sigue adquiriendo.⁵⁷

Con mayor frecuencia, la posición adoptada por los estudiosos marxistas del campesinado mexicano en los años setenta, en lo tocante al tema de la etnicidad, era simplemente que no existía fuera de los confines del análisis de las clases. Se trataba de una manifestación cultural de dominio económico que sería desechada en un proceso de lucha de clases,⁵⁸ y por consiguiente, era apenas merecedora de consideración. Pero Arizpe no aceptaba este modo de pensar y (como Bonfil y Stavenhagen) veía en la identidad étnica no sólo un mecanismo de defensa y una forma de respuesta ante una amenaza de desorganización social, sino también un elemento en torno al cual podían organizarse políticamente los grupos indígenas de México. Una vez que éstos ya no fueran explotados económicamente, quizá dejarían de considerar útil mantener una identidad distinta. Pero mientras tanto, su impotencia política —sustentada en el estigma de “ser indio”— los

⁵⁶ Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI, 1973, p. 370.

⁵⁷ Judith Friedlander, *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*, Nueva York, St. Martins Press, 1975, p. 71.

⁵⁸ Se hallará una reconsideración de “la cuestión étnica” en el vol. 3, núm. 9, octubre de 1978, de *Nueva Antropología*.

hacia aún más explotables que los compatriotas mestizos de la misma clase campesina.

Para mostrar cómo el estigma social, originado en una evaluación enteramente subjetiva por parte de los mestizos de culturas disímboles, servía para "mantener los beneficios del desarrollo económico dentro de los límites de su propio grupo", cualesquiera que fuesen los efectos concomitantes de las relaciones de clase, Arizpe comparó la historia de dos comunidades campesinas vecinas (una mazahua y la otra mestiza) que recibieron extensiones iguales de tierras durante el periodo cardenista y, por lo tanto, habían iniciado el periodo de la posguerra en condiciones de relativa igualdad económica.⁵⁹ En los años setenta, el grupo no indígena estaba a todas luces en mejores condiciones que el indígena; y la diferencia no podía atribuirse a un acceso desigual en ese momento a los medios de producción. Pero sí podía explicarse por las formas de organización social y los tipos de interacción con la sociedad mayor permitidos por la etnicidad. Las familias mestizas no estaban obligadas por barreras étnicas a atenerse absolutamente, para su subsistencia, a los limitados recursos contenidos dentro de su propia comunidad; sus hijos o hijas obtenían alguna enseñanza, participaban en la política y el comercio, llevaban a su casa sus salarios de burócratas o de trabajadores industriales y, con todo eso, reducían la presión absoluta de la población acerca de las tierras agrícolas. En cambio, las familias mazahuas no podían participar en la política, sino por mediación de los caciques indios; las barreras del lenguaje mantenían a sus hijos fuera de la escuela; y la falta de otras fuentes de ingreso contribuía a la fragmentación del patrimonio familiar, lo que hacía de las labores agrícolas, sin el ingreso suplementario obtenido por la migración estacional, una empresa insostenible. Era evidente que las probabilidades de vida del último grupo estaban afectadas por una forma particular de "exclusión institucionalizada" que los estudiosos del campesinado harían bien en no ignorar.

⁵⁹ Lourdes Arizpe, *Migración, etnicismo y cambio económico*, México, El Colegio de México, 1978, p. 238. Bárbara Margolies también realizó trabajo de campo en la zona mazahua acerca del tema del porqué "la etnicidad oscurecía las relaciones de clase", y llegó a un análisis semejante de la "exclusión institucionalizada". Véase Margolies, *Princes of the Earth: Sub-cultural Diversity in a Mexican Municipality*, Washington, D. C., AAA publicación especial, núm. 2, 1975.

Eclipse y renacimiento del concepto de cultura

A fin de cuentas, el concepto de *etnicidad*, con su connotación inmediata de exclusividad u "otredad" y su íntima relación con los mecanismos de dominio y explotación, era, de todas las materias de interés relativamente tradicionales de la antropología mexicana, la menos incompatible con las del estructuralismo histórico de los años setenta. Sin embargo, el concepto de *cultura* era objeto de un rechazo casi total.⁶⁰ La mayoría de los marxistas lo consideraban una "mistificación" de la realidad indigna no digno de una atención científica seria, e incluso los ecólogos culturales preferían hablar de formas inmediatas de adaptación socioeconómica en lugar de emplear la palabra "cultura".

Podría añadirse que esta táctica era quizás una muestra de debilidad más que de fuerza en el razonamiento general de la ecología cultural, porque la prueba de la aseveración hecha por los miembros de esa escuela, de que había un "modo campesino de producción" distinto y persistente, sin duda se hallaba en la demostración de la vitalidad de un sistema identificable de valores y creencias que le daba a la sociedad campesina un sentido distinto del prevaleciente en el capitalismo industrial urbano. De aquí que si se pretendiera explicar un modo de producción precapitalista sin incluir la "superestructura ideológica" vital (que algunos podrían identificar como la cultura), sólo se tendría un conjunto complejo de relaciones de trabajo precapitalistas, desprovisto de un código específico de interpretación.⁶¹

En parte, lo escaso de las referencias que los ecólogos culturales hacían directamente acerca de la cultura en los años setenta en México era atribuible al hecho de que ellos usaban el concepto como un sinónimo virtual de "mecanismos de adaptación",⁶² y

⁶⁰ Lourdes Arizpe, por ejemplo, señalaba con cuidado que "el punto clave (de su análisis)... no (era) evaluar la 'cultura indígena' o la 'cultura mazahua' en sí mismas, sino (considerar) la necesidad de que exista una ideología que la inferiorice". *Migración, etnicismo y cambio económico*, op. cit., p. 223.

⁶¹ Una interesante discusión de este punto se hallará en Heleieth Safioti, "Women, Mode of Production, and Social Formations", en *Latin American Perspectives*, vol. 4, núms. 1-2, invierno-primavera, 1977, p. 30.

⁶² Véase Ángel Palerm, "Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo", en la colección de ensayos *Antropología y marxismo*, op. cit., p. 186, para su declaración referente a "la superioridad de la cultura, considerada como mecanismo adaptativo".

por consiguiente, lo consideraban implícito en todas las discusiones en que se hiciera referencia a estos últimos. Pero en la práctica, los "mecanismos adaptativos" de que se hablaba casi siempre eran planteados en el marco de referencia de desafíos y respuestas específicas a un plazo relativamente corto, y no se tocaban a fondo aspectos más amplios referentes a la continuidad de la conducta que, en particular, pudieran haber contribuido al sostenimiento de un modo de vida. La existencia de la "cultura campesina" se mencionaba sólo de pasada, como cuando Palerm admitía, al discutir la probabilidad de que se disolviera el campesinado, la posibilidad de que la pérdida de todas las fuentes de autoabastecimiento pudiera provocar una proletarización total, "excepto desde el punto de vista cultural";⁶³ pero no se extendía más al respecto.

En la medida en que la cultura había constituido una preocupación central de la antropología desde el momento de su consolidación como disciplina académica, su efectivo abandono por parte de muchos estructuralistas históricos dedicados a estudiar al campesinado, por consiguiente, implicaba que su identidad como antropólogos estaba debilitándose. Si el debate acerca del futuro del campesinado requería un interés casi exclusivo por los problemas de economía política, ¿qué contribución podría hacer un antropólogo que no pudieran mejorar un economista o un sociólogo?, ¿no era más realista hablar de las tareas que esperaban al marxismo, que insistir en la posible utilidad de la antropología?

Estos temas se suscitaban con creciente frecuencia en las nuevas publicaciones profesionales que aparecieron al final del decenio de los setenta en México, sobre todo en *Nueva Antropología* y en *Marxismo y Antropología*. Y la corriente de discusiones que fluía por las páginas de ambas era más favorable al reforzamiento de una ciencia universal del marxismo que a la revitalización de la antropología como tal. Héctor Díaz Polanco expuso tal vez la posición más radical cuando dijo que "la teoría marxista supondría la definición científica de objetos de investigación totalmente distintos de los que ha propuesto la antropología", por lo cual la indicación de aplicar simplemente "el marxismo a la antropología" le parecía "muy negativo para el desarrollo de la investigación científica marxista". El marxismo debía sostenerse solo; lo cual implicaba que la antropología, sin su asociación con el marxismo

⁶³ Palerm, "Articulación campesinado-capitalismo...", *op. cit.*, p. 215.

era una ciencia totalmente burguesa y, en consecuencia, debería desaparecer.⁶⁴

Los ecólogos culturales y los dependentistas presentaban el frente común más coherente contra tal posición, porque su estrategia de investigación siempre había presupuesto la aplicación revisionista de la teoría marxista a campos seleccionados de una práctica antropológica mucho más vasta. Objetaban no sólo a lo que consideraban como determinismo marxista, sino también a la recurrente sugerencia de que todos los fenómenos sociales podían estudiarse desde la perspectiva de clase. Por ejemplo, Bonfil insistía en que “un análisis global de la sociedad mexicana... no (podía) reducirse a un análisis clasista”;⁶⁵ y Stavenhagen decía claramente que

... las culturas humanas (tenían) una dinámica propia que rebasaba ampliamente las estructuras económicas con las cuales pueden estar asociadas en distintas etapas de su evolución... Desde luego, hay elementos culturales estrechamente vinculados a la posición de clase del trabajador y su familia..., pero también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase.⁶⁶

Es decir, había algo valioso y fundamentalmente positivo en el estudio de la cultura, posición que Stavenhagen y Bonfil habían mantenido durante años de esfuerzos prácticos en pro de una sociedad mexicana pluricultural, pero que la inmensa mayoría de los estructuralistas históricos había rechazado por temor de verse asociados con escuelas “culturalistas” anteriores. Si la antropología no iba a desaparecer por entero, substituida por el marxismo, si tenía que afirmar una identidad propia que le diera significado a su práctica, tenía que plantearse de nuevo un objeto de estudio en alguna medida distinto del que le correspondía al marxismo. Ese objeto, todavía imprecisamente definido y quizá sujeto a una intensa revisión y debate, tendría que ser seguramente la cultura.⁶⁷

⁶⁴ Héctor Díaz Polanco, “Comentario”, en *Mesa redonda sobre marxismo y antropología*, número especial de *Nueva Antropología*, vol. 3, núm. 11, agosto de 1979, p. 34. Esta mesa redonda se celebró en julio de 1978.

⁶⁵ Guillermo Bonfil, “El objeto de estudio de la antropología”, en *Ibid.*, p. 24.

⁶⁶ Rodolfo Stavenhagen, “Clase, etnia y comunidad”, en Stavenhagen, *Problemas étnicos y campesinos: ensayos*, México, INI, 1980, p. 16. El artículo fue escrito en 1978.

⁶⁷ En efecto, en 1980, cierto número de antropólogos ampliamente re-

Estructuralismo histórico y política oficial de los setenta

Antes de concluir este análisis acerca del desarrollo de diversas corrientes dentro del estructuralismo histórico en la década pasada, es importante volver a examinar, siquiera sumariamente, la influencia que ejercieron esas corrientes teóricas en la formulación de la política nacional de desarrollo rural. Esto es necesario principalmente porque los setenta, considerados retrospectivamente, parecen haber sido los años en que se perdió definitivamente, en la imaginación de los hacedores de la política, la influencia de algunas de las explicaciones anteriores "culturalistas" acerca de la pobreza rural. En su lugar, cierto número de premisas del estructuralismo histórico fueron lo suficientemente absorbidas como para influir en el curso de la programación oficial, de una manera que habría sido inconcebible en todo el periodo que siguió al fin de la administración cardenista en 1940.

La tesis esencial del estructuralismo histórico, aceptada en los círculos oficiales durante los años setenta, fue la que atribuía de manera primordial la agudizante pobreza del campo al funcionamiento de mecanismos explotadores que ligaban a los lugareños con la sociedad mayor, y no principalmente a las idiosincrasias culturales de algún contexto rural en particular. Esta inversión del análisis, que podía observarse aun dentro de los reductos tradicionales del "culturalismo" como el Instituto Nacional Indigenista, implicaba la asignación progresiva de partes proporcionales, cada vez mayores, del presupuesto federal a programas diseñados para rectificar el desequilibrio advertido en el intercambio rural-urbano. Por ejemplo, entre 1970 y 1976, durante la administración presidencial de Luis Echeverría, el gasto federal real en crédito para el campo, con intereses bajos, aumentó espectacularmente; los precios de garantía para los productos agrícolas hicieron lo mismo; se construyeron centros de recepción de cosechas financiados por el gobierno federal, incluyendo almacenes locales y silos, y se establecieron numerosos despachos para

lacionados con el marxismo, y originalmente reacios a considerar los aspectos "superestructurales" de la vida campesina, habían empezado a realizar trabajos de campo relacionados con problemas del cambio cultural. El restablecimiento de una especialización en "etnología" en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1978, como elección alternativa al enfoque más rigurosamente económico de su programa de estudios marxistas, presagiaba tal cambio.

venta de insumos agrícolas (como fertilizantes e insecticidas) a bajo costo en zonas rurales nunca antes relacionadas directamente con programas asistenciales del Estado, con la intención expresa de reducir el control monopólico de inveterados intermediarios regionales. Todas éstas eran medidas que se habían sugerido en las conclusiones del estudio del Centro de Investigaciones Agrarias (con su enfoque dependentista), y se les había dedicado atención especial en muchas discusiones subsiguientes sobre el intercambio desigual inherente a los mecanismos de explotación como la usura, los fraudes del comercio y el control monopólico sobre la producción agrícola de campesinos cautivos en el sistema de crédito.

La percepción de los estadistas acerca de los problemas rurales estaba influida también por la constante alusión que hacían los estudiosos del campo, tanto al concepto de "economía campesina" como a los graves riesgos a que se exponían los campesinos al ser crecientemente incorporados junto con sus familias en la producción para un mercado capitalista. Por consiguiente, dentro del paquete de nuevos programas instituido en 1980, bajo la égida del organismo presidencial de coordinación llamado Sistema Alimentario Mexicano (SAM), se le concedió un lugar importante al seguro agrícola subsidiado (conocido como el "riesgo compartido"), así como a una serie de otros subsidios a la producción campesina, cuya asignación se había iniciado en escala menor a mediados de la década anterior. En los círculos políticos se hizo legítimo mantener que el sector de semisubsistencia de la agricultura mexicana, que hacía ya tiempo era un contribuyente neto al resto de la economía, debería gozar de los beneficios que implicaba convertirse en beneficiario neto y, más concretamente, que era esencial reorientar el flujo de los recursos nacionales hacia el campesinado si se quería evitar que un desastre de grandes proporciones afectara su supervivencia.

Al mismo tiempo, los estadistas empezaron a ver en el campesino no sólo a un productor, sino también a un consumidor, y a canalizar hacia él algunos de los beneficios del bienestar social reservados anteriormente sólo a los sectores urbanos organizados de la población. Numerosas familias rurales de zonas agrícolas, económicamente débiles, fueron afiliadas al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), y se inició un esfuerzo de grandes dimensiones para construir clínicas y hospitales rurales. Se abrieron miles de tiendas de artículos alimenticios patrocinadas por el gobierno (bajo el control de la Compañía Nacional de Subsisten-

cias Populares —CONASUPO—) en poblados rurales con la intención de bajar el costo de la alimentación en el campo, y se ofreció apoyo oficial para la creación de cooperativas rurales de transporte. El hecho de que estos programas le fueran confiados con frecuencia a la Comisión de Planeación para Zonas Marginadas (COPLAMAR), de la cual el Instituto Nacional Indigenista pasó a ser agencia especializada, mostraba que los grandes problemas del campesinado tenían precedencia sobre los problemas particulares de grupos culturalmente distintos, y también que el concepto de "marginalidad" propuesto en los años sesenta (que entrañaba la falta de participación en los beneficios del desarrollo) había sido incorporado en el lenguaje oficial de uso común.

Sería ilusorio pensar que tales cambios en la política estatal eran sólo, o primordialmente, consecuencia de la labor didáctica ligada a los esfuerzos intelectuales de los estructuralistas históricos. Se trataba de una respuesta necesaria a una serie de acontecimientos en extremo críticos en el campo, incluyendo algunos que podrían haber puesto en peligro la viabilidad económica y política de la nación en su conjunto. A partir de los años sesenta, la producción agrícola per cápita empezó a declinar continuamente, y en consecuencia, subieron los precios de los alimentos en las ciudades y se elevaron las importaciones de artículos alimenticios. Una parte del problema podía atribuirse al extremado empobrecimiento de la agricultura de subsistencia, lo que implicaba una inevitable reducción en el volumen de granos básicos excedentes disponibles para su venta en el mercado regional o en el nacional. Otra parte parecía estar relacionada con el abandono de la producción agropecuaria, efectuado por miembros de familias miniproductoras, convencidos de que podrían ganarse la vida mejor en la ciudad que en el campo. Dicho de otro modo, muchas zonas rurales habían dejado de proporcionar las condiciones mínimas necesarias para la existencia de una población agrícola estable. Y el resultado era la saturación de los centros urbanos, acompañada por escasez de alimentos y alza constante de precios, situación que sólo podía invertirse haciendo de la agricultura familiar una opción atractiva, mejor que la de la emigración.

Así, una crisis tangible que afectaba a los centros de poder urbanos les imponía a los políticos la necesidad de entender los problemas de la subsistencia en el campo, y para eso consultaban la obra de los estructuralistas históricos en busca de respuestas.

Sin embargo, debería subrayarse que (virtualmente por definición) sólo podía aceptarse una parte del planteamiento estructuralista histórico del problema estudiado. La injusta explotación de la mano de obra campesina por la intermediación de un circuito comercial viciado, en el que la manipulación del crédito era de importancia primordial, podía ser desafiada por medio de la creación de canales alternativos controlados o propiciados por el estado. Pero la red, igualmente viciada, de relaciones entre los grupos de poder subyacentes al aparato mismo del estado, que había sido muy analizada por los estructuralistas históricos, no podía ser remplazada. Y ahí yacía un dilema de proporciones quizá insuperables que se resumía en el hecho de que los programas destinados a revertir la corriente de beneficios que iba del campo a la ciudad, y a subsidiar la producción campesina, tenían que ser financiados por préstamos internacionales y por la inversión de nuevos ingresos generados por el petróleo, pero de ninguna manera por la más leve impugnación estructural a los latifundios o a los ingresos del sector capitalista.

La organización campesina era, naturalmente, un paso apoyado por todas las corrientes dentro del campo estructuralista histórico, como un elemento necesario para lograr una redistribución fundamental del poder, y, por ende, de los bienes materiales dentro de la sociedad mexicana. Y durante la administración de Echeverría, se dio apoyo oficial a la colectivización de la agricultura ejidal; las comunidades agrarias que estaban dispuestas a unir las parcelas individuales en un solo predio, que trabajaría la colectividad, recibían incentivos especiales de crédito y fueron incorporadas en un programa que pretendía formar la base de una pirámide de servicios y actividades industriales, controlado también por el campesinado. El esfuerzo, inducido desde arriba por promotores del gobierno, fue aprobado por una minoría de científicos sociales, estructuralistas históricos, que creían en la efectividad de una alianza entre los campesinos y el Estado. La mayoría de aquellos cuya visión de los problemas rurales estaba orientada por el mismo paradigma predecía empero un inevitable fracaso, tanto porque la iniciativa procedía de arriba, como porque era imposible que un enclave de empresas agrícolas socializadas sobreviviera dentro de una formación socioeconómica predominantemente capitalista. Los ecólogos culturales como Warman pusieron de relieve el elemento de imposición que era inherente a otro de tantos esfuerzos dirigidos por el Estado, con el fin de

efectuar una reorganización de los recursos campesinos. Los marxistas revisionistas veían la iniciativa primordialmente como un intento de los representantes del capital por explotar la mano de obra campesina con mayor racionalidad; y los marxistas relativamente más ortodoxos la denunciaban de inmediato como una imposibilidad económica, promovida sólo para aumentar la capacidad que tenía la coalición gobernante de manipular políticamente al campesinado.

De hecho, el programa de colectivización se suspendió en 1977 por presiones de la derecha. Pero la movilización de la base campesina, impulsada por el deterioro de la situación en el agro, seguía aumentando, y a este movimiento ascendente de protesta sí le dieron cabal apoyo los estructuralistas históricos. Mediante la organización que el Partido Comunista Mexicano (PCM) tenía a nivel nacional, los marxistas ortodoxos se dedicaron a ayudar a los trabajadores sin tierras agrícolas a formar sindicatos y organizar huelgas; los marxistas revisionistas se unieron a los ecólogos culturales y a los dependentistas, en su alianza con muchas organizaciones agrarias, que buscaban ganar o defender el derecho a la tierra, y todos denunciaban una marea creciente de represión que se efectuaba a pedido de los grupos más poderosos de intereses agrarios, tanto tradicionales como modernos.

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

Al final de este largo y algunas veces difícil examen de la manera en que los antropólogos han enfocado el problema de la "otredad" rural en el México posrevolucionario, ¿qué se puede concluir acerca de la utilidad de un esfuerzo de esta naturaleza?, ¿muestran los cambiantes marcos explicativos las variaciones fundamentales de la sociedad rural?, ¿o podría decirse con mayor acierto que reflejan una variedad de elementos que han influido para que determinadas maneras de observar la vida rural fueran intelectualmente más satisfactorias que otras, o más útiles desde el punto de vista de la elaboración de políticas para los observadores urbanos en ciertos momentos históricos?

La primera respuesta que puede venir a la mente, cuando se revisa el material presentado en las páginas que anteceden, es que la manera como los antropólogos se han acercado al fenómeno de lo rural siempre ha sido, ante todo, una función de la estructura intelectual de las escuelas en que se formaron, y no el resultado de una confrontación casual con la vida en el agro mexicano. Tanto los académicos extranjeros como sus colegas de México han ido a las zonas rurales en busca de situaciones que se ajustaran a sus imágenes preconcebidas, muchas veces casi subconscientes, sobre sitios adecuados para llevar a cabo sus trabajos de campo; y han intentado ver la realidad local en términos válidos por una serie de supuestos adoptados de antemano. Quizá la labor de los particularistas etnográficos iniciales proporciona la prueba más obvia de esta afirmación. Firmemente convencidos de que los antropólogos sólo podían estudiar pueblos primitivos, estos etnógrafos eran capaces de recorrer largas distancias a través de territorios que, por no ser suficientemente "primitivos", los consideraban inaceptables para su trabajo de campo, hasta encontrar lugares lo bastante aislados como para merecer su atención. Después de ellos, los funcionalistas propendían a analizar

la integración de la comunidad en zonas que tenían una fuerte tradición comunitaria; y los indigenistas a encontrar impedimentos culturales a la participación de los indios en el desarrollo nacional en las "regiones de refugio" montañosas. El cambio hacia la investigación de comunidades mestizas o de los jornaleros agrícolas sin tierras, sólo se dio cuando los supuestos iniciales relacionados con el culturalismo fueron remplazados por los de estructuralismo histórico.

En general, los antropólogos han elegido un tipo de ámbito social que parecía ofrecer condiciones objetivas de apoyo a los intereses intelectuales de importancia capital para su propia visión del mundo. Al hacerlo así, no se condujeron en forma anticientífica, si adoptamos la definición de lo que es la tarea científica planteada por Kuhn. Delimitando una serie de fronteras en torno a campos de indagación pertinente, y aceptando ciertas hipótesis relativas a la interrelación de elementos dentro de tales fronteras, los estudiosos de la vida rural simplemente se pusieron a "resolver rompecabezas" dentro del marco mental de referencia con que contaban. Ciertamente, hubiera sido anticientífico tratar de llevar a cabo dicha tarea en ambientes visiblemente impropios para la aplicación del paradigma utilizado.

Sin embargo, esta congruencia del medio ambiente social con la preocupación por aplicar determinados paradigmas crea obvios sesgos en la bibliografía existente y dificulta la tarea de obtener una visión comparativa adecuada de la situación local. Por ejemplo, si se observa el campo mexicano tal y como se le representaba en el mapa mental proporcionado por los antropólogos que habían escrito acerca de temas rurales en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución, se advierten sólo aquellos puntos que corresponden a lo que en aquel momento constituían los escasos remanentes de grupos primitivos aislados, o comunidades que los observadores decidieron considerar como tales en forma nada acorde con la realidad. Sin embargo, difícilmente podría aplicarse esta representación mental al agro en su conjunto en ningún momento de su historia posterior a la conquista. Con el esfuerzo sintetizador que realizaba una etnografía cada vez más institucionalizada, el cuadro empezó a cambiar rápidamente; grupos aislados de personas culturalmente distintas empezaron a conjuntarse en "áreas culturales", poniéndose de manifiesto que había regiones nahuas, purépechas, otomíes, etc. Pero, ¿era toda la población rural "indígena", en el sentido de "primitivos", como lo

daban a entender claramente tales categorías intelectuales? Sólo empezó a plasmarse una respuesta negativa a esta pregunta en los años treinta, cuando Robert Redfield y otros investigadores de la escuela funcionalista estructural propusieron que ya no debería considerarse a la mayoría de los habitantes del agro mexicano como primitivos, sino como *folk*, compartiendo una herencia cultural común, tanto con la sociedad anterior como con la posterior a la conquista. Por consiguiente, el mapa etnográfico del México rural habría de poblarse sistemáticamente a finales de esa década con "comunidades *folk*", dispersas por el centro y el sur del territorio nacional, tanto dentro como fuera de las áreas culturales anteriormente trazadas.

Entre 1910 y 1940, la expansión del ámbito social dentro del cual los antropólogos podían lograr sus objetivos intelectuales, legitimados por su propia visión o paradigma del mundo, aunque sólo se analizara en términos geográficos, había sido de proporciones notables. No sólo podían los funcionalistas instalarse en pueblos de habla española y tener algún contacto ocasional con la sociedad mayor (imposibilidad paradigmática para los particularistas académicos), sino que, además, podían tomar en consideración las formas en que la cultura local había sido moldeada por ese contacto, mediante un proceso que vino a ser conocido por "aculturación". Sin embargo, no se atrevían a desbordar las fronteras de la comunidad, así como antes los etnógrafos tampoco habían podido mirar más allá de los límites de la aldea o la etnia.

Para ver en el campo mexicano algo más que un agregado de poblamientos humanos virtualmente autocontenidos, es preciso abrirse camino por la literatura del indigenismo, y aun allí se encuentra uno con la tendencia persistente a poner de relieve los fenómenos socioculturales en el nivel de comunidad, por encima de todas las demás consideraciones. Al principio del periodo de posguerra, los indigenistas situaban el estudio de la vida local dentro de un contexto regional, que no sólo estaba determinado por características culturales, sino también por la naturaleza de las relaciones socioeconómicas entre aldeas rurales separadas y un centro urbano regional dominante. Así, ampliaban las fronteras paradigmáticas de "sistematicidad" relevante hacia fuera, hasta los linderos de unidades geográficas que abarcaban muchas comunidades indígenas y por lo menos una ciudad mestiza explota-

dora. Sin embargo, la mayor parte de sus esfuerzos, académico y práctico, en realidad estaba dirigida hacia comunidades indígenas solas, y en ellas tendían a concentrarse en el estudio de impedimentos culturales específicos, adversos a la modernización.

Sólo con el desarrollo de los paradigmas alternativos de ecología cultural y dependentismo de los años cincuenta fue que la comunidad como unidad separada y preferida de análisis quedó superada por la región socioeconómica, región que, a su vez, fue ubicada dentro del marco de referencia de un sistema capitalista mundial. Entonces el cuadro de interpretación del campo mexicano pintado por los antropólogos empezó a adquirir la forma conceptual de niveles de interacción, donde los grupos de personas de determinados pueblos o aldeas estaban unidos, mediante diversos mecanismos, a otros grupos localizados en medios tanto rurales como urbanos, y estos últimos a otros más que se hallaban en los ápices de las redes de poderes nacional e internacional. Dentro de la ecología cultural, Julián Steward resumió este cambio con sus conceptos de "niveles de integración" y Eric Wolf con su interés por las "relaciones grupales en una sociedad compleja"; y dentro del dependentismo, dicho cambio a su vez se resumió en el concepto de una cadena de explotación que iba de los centros metropolitanos de acumulación capitalista a las más remotas comarcas del Tercer Mundo. Ya se ha hecho ver en capítulos anteriores que había diferencias de acentuación en estas tradiciones intelectuales, formadas separadamente, pero con el correr del tiempo pudo irse identificando una zona apreciable de acuerdo paradigmático.

La discontinuidad en las fronteras geográficas y temáticas del interés antropológico, concomitante a los cambios paradigmáticos que iban del funcionalismo al estructuralismo histórico, a partir de los años cincuenta, entró en una fase nueva y mucho más crítica al empezar la década de los setenta, cuando la cosmovisión asociada con el marxismo clásico se aplicaba al campo mexicano con frecuencia aún mayor, por parte de antropólogos y otros científicos sociales; todos ellos tan contrarios al localismo y el empiricismo que preferían considerar la vida rural sólo en términos de las leyes genéricas del desarrollo capitalista, sin someter necesariamente esas leyes a prueba, en ninguna situación concreta. En tales condiciones, el problema de cuáles serían las unidades geográficas de análisis adecuadas ya no era pertinente.

Los integrantes de esta disciplina científica habían llegado ya a los límites finales de la universalidad, desde los cuales sólo podían empezar a retroceder hacia una reconstrucción de fronteras más finitas (como de hecho lo hizo muy claramente una fuerte corriente de marxismo revisionista al final de la década).

Un segundo punto que debe señalarse inmediatamente, en relación con el desarrollo general del tratamiento antropológico del México rural en el periodo posrevolucionario, es que así como la naturaleza y la extensión de los ambientes sociales, dentro de los cuales trabajaban miembros de la profesión, eran determinados por convicción paradigmática y no por experiencia aleatoria, así también la formación inicial de un conjunto de supuestos teóricos, y no de otro, se desprendía de consideraciones originalmente muy alejadas de la existencia cotidiana en el campo mexicano. Una característica común a todos los paradigmas examinados aquí ha sido el hecho de que fueran elaborados a partir de cuestiones específicas, debatidas dentro de lo que, por utilidad, podría denominarse como subcultura filosófica mundial, de escaso interés inmediato para las gentes del campo.

Esa esencia, esta subcultura se ha caracterizado por una constante preocupación por la orientación del desarrollo humano, y por las nociones de "evolución" y "progreso". Y cada uno de los paradigmas analizados ha sido estructurado de manera tal que ofrezca un comentario particular acerca de ese tema. Por ejemplo, los particularistas etnográficos, a quienes influyó fundamentalmente Franz Boas, esperaban aportar materiales de campo para un catálogo a escala mundial de las variaciones culturales, y al hacerlo ilustraron la extraordinaria variedad de las sociedades humanas, a la vez que proporcionaron argumentos eruditos para refutar la aseveración contemporánea de que la evolución del género humano tenía que ser unilineal. Los funcionalistas ligados a Redfield se orientaban hacia una aplicación, dentro del agro mexicano, de teorías relacionadas con la transición entre la cultura rural y la urbana, para lo cual se requería como contribución inicial hacer una caracterización de la comunidad genéricamente "urbana" o "rural". Los indigenistas, formados en la tradición filosófica del liberalismo decimonónico europeo adquirida por los círculos intelectuales mexicanos en decenios anteriores a la Revolución, y que sobrevivió a ésta quedando relativamente intacta, creían fervientemente en la inevitabilidad del progreso

que iba de una sociedad indígena aislada y atrasada hacia una nacional, mestiza y moderna. Los marxistas ortodoxos y los dependentistas deterministas estaban análogamente convencidos del avance unilineal del hombre hacia la liberación respecto a todo tipo de opresión. Y entre los dos extremos de negación y afirmación del desarrollo evolutivo unilineal estaban los ecólogos culturales y los dependentistas probabilistas, que sostenían firmemente la teoría de la evolución social multilineal, según la cual los grupos separados de población diseñarían vías distintas e identificables hacia una forma más satisfactoria de existencia.

Estas posiciones filosóficas, al parecer tan distantes intelectualmente de la tarea concreta de descifrar pautas locales de subsistencia, constituían el marco de referencia de aquello que en gran parte podría considerarse como sesgos sistemáticos de los antropólogos ligados a cada paradigma. Por ejemplo, tanto los particularistas como los funcionalistas de la escuela de Redfield no podían percatarse de la pobreza; en el caso de los primeros, porque su herencia relativista los había preparado para considerar como igualmente válidos todos los modos de vida; y en el caso de los segundos, porque su misión consistía en buscar los elementos positivos o "funcionales" de la comunidad rural. Por otra parte, los indigenistas, así como los antropólogos del funcionalismo aplicado, no podían advertir ningún aspecto de la vida cotidiana en los pueblos "atrasados" o "tradicionales" tan claramente como la pobreza y el conflicto interpersonal. Para que el "progreso" tuviera significación, la situación del momento tenía que ser considerada como inaceptable. La misma observación se aplicaba a los marxistas ortodoxos. Sólo en el mundo intelectual del indigenismo antincorporacionista, del marxismo revisionista, de la ecología cultural y del dependentismo probabilista se aceptaba ampliar de verdad el espacio de análisis, a fin de tomar en consideración simultáneamente los elementos tanto positivos como negativos en situaciones rurales concretas; puesto que en los diseños contemporáneos de supervivencia se proponían algunos elementos como útiles, para mitigar o cambiar otros considerados como perjudiciales.

Quizá debiera señalarse explícitamente que las persistentes tendencias a considerar como inherentemente buena o mala la vida en las poblaciones rurales, eran por entero independientes de la posición respecto a un espectro político; los funcionalistas "conservadores" (de la escuela aplicada), los indigenistas "naciona-

listas" como Gamio y Aguirre Beltrán, y los marxistas ortodoxos "radicales", unieron sus fuerzas para asignarles a los modelos pre-valetantes de vida en una gran parte del agro mexicano el marbete de "atrasados"; del mismo modo como otros funcionalistas "conservadores" o "liberales" (ligados a Redfield), indigenistas "nacionalistas" de la veta antincorporacionista compendiada por Moisés Sáenz, y los ecólogos culturales "radicales" o los dependentistas, en general estaban unidos por su evaluación positiva de los recursos socioculturales del campo. El hecho de que varios de los paradigmas principales que eran objeto de debate (con mayor evidencia el funcionalismo y el indigenismo) estuvieran a su vez divididos en cuanto a ese punto, es indicio de la complejidad de sus componentes ideológicos. Así, todos los funcionalistas podrían estar de acuerdo en la inevitabilidad de la evolución unilineal, pero unos podían ser optimistas y otros pesimistas acerca del resultado del proceso; y los indigenistas, si bien estaban unidos en cuanto a la creencia de que debía fomentarse la formación de un Estado nacional integrado, podían mantener opiniones diferentes en cuanto a la contribución que las culturas indígenas podían aportar a la nueva conformación social. Se recordará que incluso dentro del esquema marxista, la distinción entre ortodoxia y revisionismo era aproximadamente paralela a la que se establecía entre "descampesinistas" y "campesinistas", lo que indicaba un desacuerdo en torno a la importancia que podía tener un campesinado organizado para desafiar en algún momento al capitalismo.

Al adoptar una posición intelectual, los partidarios de cada gran escuela antropológica, en lo relativo al tema central acerca del rumbo que tomaría el cambio social en la historia de la humanidad, por consiguiente, excluían las consideraciones referentes a aquellos aspectos de la vida rural que podrían no haber coincidido con su creencia. Del mismo modo, era probable que su visión de la realidad local se conformara con base en supuestos implícitos o explícitos, surgidos en respuesta a una segunda preocupación capital de la subcultura filosófica de las ciencias sociales; la de la importancia relativa a los elementos mentales o materiales en la determinación de la naturaleza de la sociedad. Y por lo general, aquí la división a lo largo de líneas paradigmáticas era muy clara. Los particularistas, funcionalistas e indigenistas se interesaban, ante todo, en los aspectos mentales o culturales de la existencia humana; los ecólogos culturales, los dependentistas, marxistas ortodoxos

y revisionistas, en los materiales. No obstante, el pensamiento indigenista, el ecológico cultural y el dependentista agregaban, además, un elemento peculiar de sutileza por la tendencia de los tres a apartarse de los extremos del espectro mental-material. Si bien le prestaban una mayor atención identificable a uno u otro campo explicativo, hasta cierto punto tomaban en consideración la necesaria interrelación entre los dos. Tal vez fueran los indigenistas los primeros en hacer este tipo de agregación en el contexto específico del campo mexicano, cuando empezaron a desarrollar teorías que vinculaban los estereotipos étnicos con la explotación; los dependentistas tomaban el mismo asunto y refinaban su discusión antropológica, y los ecólogos culturales se unían a los dependentistas al insistir en el análisis de los componentes específicamente mentales de la expansión capitalista, lo que entrañaba un proceso de desorganización cultural en un medio rural que se iba modernizando rápidamente.

Estos intentos por sintetizar las consideraciones mentales y materiales ofrecían una prueba tangible de que no tenía por qué haber una identificación necesaria del estudio de los fenómenos *culturales* con paradigmas estructurados exclusivamente en torno al análisis de los elementos *armoniosos* de la vida rural; como tampoco el énfasis en las condiciones *materiales* cambiantes, tenía que asociarse automáticamente con el estudio del *conflicto*. Sin embargo, al pronunciarse por una posición paradigmática acerca de la importancia relativa del conflicto y la armonía en la existencia humana, en general, los antropólogos plantearon un tercer punto dentro del campo filosófico de las ciencias sociales, de un modo que tendía además a restringir el alcance de su visión. En efecto, la estereotipada ecuación del "culturalismo" con la ceguera hacia el conflicto, así como la del marxismo con un énfasis total en el conflicto, llegó a caracterizar cualquier planteamiento simplificado acerca de la historia de la antropología mexicana, pese a lo complejo de la actividad intelectual real.

De esta manera, para el momento en que los investigadores antropólogos se establecían en los ámbitos sociales rurales donde iban a realizar sus estudios, la forma en que fueran capaces de percibir su entorno había sido ya determinada, en gran parte, por la ubicación de paradigmas específicos en relación con los problemas principales de una subcultura filosófica a escala mundial. Que las características sobresalientes de la vida rural constituyeran o no un obstáculo al "progreso" local, nacional o universal;

que los elementos armónicos o conflictivos de la interacción social debieran tener prioridad analítica o no; que los aspectos mentales o materiales de la vida fueran o no de máxima utilidad aclaratoria... todo esto era tema que se resolvía sin ninguna necesidad especial de recurrir a la elaboración de respuestas sustentadas sólo en la experiencia inmediata. Y esta característica fundamental del quehacer antropológico (o de cualquier otra actividad desarrollada dentro de un paradigma científico) contribuyó a que hubiera un cierto divorcio entre aquello sobre lo que un antropólogo escribía, y lo que otro hubiera visto de haber estado orientado por un conjunto diferente de coordenadas intelectuales.

Pero si esta afirmación es básicamente correcta —si los antropólogos son susceptibles de dedicarse ante todo a elaborar lo que podría denominarse comentario genérico—, ¿qué puede decirse de la importancia que tiene el contacto con las situaciones socio-culturales reales, como base para una comprobación empírica de hipótesis sugeridas por paradigmas aceptados?, ¿no ha contribuido fundamentalmente el contacto constante con una realidad cotidiana a la dinámica de cambio paradigmático que ha formado el hilo central de la práctica de esta disciplina en el último medio siglo? La respuesta a estas interrogantes parece ser al mismo tiempo sí y no. Por una parte, no cabe duda de que la reorientación más importante del pensamiento antropológico en el México del siglo xx, que se produce desde el final de los años cuarenta hasta el principio de los sesenta, y entraña el abandono virtual de una posición generalmente funcionalista en favor de una generalmente estructural histórica, se facilitó mucho debido a la incapacidad del funcionalismo tradicional para explicar cómo se integraba la población local al sistema socioeconómico mayor. Era significativo que quienes más frecuentemente entraban en contacto con fenómenos como el caciquismo, la intermediación, los mecanismos explotadores del comercio regional o la violencia declarada eran los indigenistas, cuya tarea primordial era tanto de orden práctico al promover el desarrollo como académico al hacer investigación; y fue el indigenismo el que le planteó el primer desafío nacional al funcionalismo. Por el mismo tenor, es evidente que era necesario abandonar una interpretación marxista rígidamente ortodoxa sobre el cambio rural durante los setenta, dado el tenaz y embarazoso empeño del campesinado en no desaparecer.

En otras palabras, se puede decir que han existido desafíos

tan fundamentales a los paradigmas existentes, que han entrañado el rechazo virtual de tradiciones intelectuales particulares. Sin embargo, resultaría infundada toda suposición de que la trayectoria de la explicación antropológica cambiante pueda situarse a lo largo de una línea congruente en todos sus puntos con los cambios observados en la realidad rural; o que la observación empírica ha sido el factor primordial que, en muchos casos, ha conducido a la adopción de paradigmas particulares. Lo más que puede decirse es, quizá, que los cambios en las cosmovisiones antropológicas se han dado en congruencia relativa con tendencias más generales en el desarrollo del conjunto de la sociedad mayor, y que en la medida en que estas tendencias han abarcado tanto el campo como la ciudad, han tenido que ver, por definición, con las alteraciones en el ámbito de la vida rural.

Para enfocar mejor este punto por un momento veamos algunos elementos de casos específicos de elaboración paradigmática que han tenido escasa relación con un interés directo en explicar una situación concreta y enigmática del México rural. El primero podría ser el funcionalismo de Redfield, que se desarrolló en Chicago, mediante un intercambio de ideas no sólo con estudiosos norteamericanos de sociología rural (entre ellos el propio suegro de Redfield, Robert Park), sino también con teóricos europeos como Radcliffe-Brown. Se trataba de una construcción intelectual internacional, y el hecho de que se introdujera en México como una alternativa al particularismo etnográfico tenía ciertamente poco que ver con los anteriores errores *de facto* de este último. De modo semejante, la aparición inicial de la ecología cultural en el ambiente social de México tuvo su origen en la insatisfacción intelectual de Julián Steward, y después de Eric Wolf, con la facultad interpretativa del funcionalismo. Sin embargo, la experiencia concreta de ambos investigadores, que sustentó esa insatisfacción, no se produjo en México sino en Puerto Rico; y la conclusión de Steward, de que las comunidades rurales estaban integrándose de manera creciente en esferas cada vez mayores de interacción, constituyó así un comentario general acerca del desarrollo mundial, algo que podía ser (y fue) aplicado a cualquier situación concreta, incluyendo algunas en México.

La preocupación particular por las características socioeconómicas y culturales de lo que en los años cincuenta se denominó como el "campesinado", así como el interés especial en el impacto del desarrollo capitalista referente a la sociedad rural (interés

que era manifiesto en todos los paradigmas dentro del amplio campo del estructuralismo histórico), podían atribuirse a las facilidades de comunicación entre científicos sociales europeos y norteamericanos que se dieron en la posguerra, y a la consiguiente adopción de conceptos europeos arraigados sobre la subordinación de los pequeños productores rurales, más que a cualquier cambio necesariamente inmediato, ocurrido en las características fundamentales socioeconómicas y culturales del agro, que los antropólogos pudieran identificar en México. Adoptando la terminología del estructuralismo histórico, ¿podría considerarse que los cultivadores de semisubsistencia del campo mexicano constituyeran con mayor acierto lo que se entendía por "campesinado" en 1960 que en 1860? Es muy probable que no. Lo que sucedía más bien era que los nuevos conceptos que llegaban a México procedentes de Europa, por mediación de científicos sociales europeos que laboraban en universidades norteamericanas (Eric Wolf), de intelectuales españoles residentes en México como refugiados desde el final de los años treinta (Ángel Palerm), y de las experiencias de estudiosos mexicanos y de otros países latinoamericanos en universidades europeas (Stavenhagen, González Casanova, Cardoso), así como el acceso en México a ciertas obras de Marx que no habían sido traducidas anteriormente al español, permitieron que se aplicara a esos cultivadores rurales específicos la denominación sociológica de "campesinos".

El proceso que generó los paradigmas alternativos en los círculos antropológicos, que luego fueron aplicados al agro mexicano en las seis décadas posteriores a la Revolución, era con frecuencia un reflejo del intento que hacían los antropólogos por interpretar de manera más satisfactoria los hechos registrados en el pasado, a la vez que una respuesta a los datos nuevos o contradictorios. Cuando Oscar Lewis impugnó a Redfield con un penetrante y renovado estudio sobre Tepoztlán, o cuando los jóvenes investigadores de campo de la escuela indigenista chocaron con la doctrina funcionalista de sus maestros, insistiendo en que estos últimos deberían incluir en sus notas de campo el registro de los mecanismos complejos de dominación y explotación (como fue el caso, por ejemplo, de Julio de la Fuente y su maestro Malinowski), es posible decir que la realidad observada estaba incidiendo en los términos paradigmáticos de referencia de manera tal que necesariamente alentaría el cambio. Pero en su mayor parte los primeros planteamientos de las escuelas nuevas parecían

sustentarse directamente en el trabajo de campo de otras escuelas anteriores y aceptar los datos concretos recabados por sus predecesores intelectuales, virtualmente sin un cuestionamiento empírico. Lo que distinguía las obras escritas por funcionalistas de las escritas por particularistas etnográficos, para tomar un caso inicial como ejemplo, no era el tipo de datos recogidos acerca de la subsistencia, sino el marco interpretativo dentro del cual éstos se presentaban. De modo semejante, una vez orientados los indigenistas hacia el examen del conflicto interétnico, sus estudios de campo fueron quizá el acervo más importante de datos empíricos (incuestionados) de donde los dependentistas tomaron luego su información. Y cuando los marxistas ortodoxos retornaron al área de los estudios campesinos, al final de los años setenta, le dieron cuerpo a la parte empírica de su planteamiento utilizando muchos de los datos estadísticos elaborados por los dependentistas que contribuyeron al informe del Centro de Investigaciones Agrarias.

Dicho de otra manera, en general, parece que la producción de nuevos tipos de información ha seguido a los cambios paradigmáticos en vez de haberlos precedido. Quienes han propuesto la mayoría de las estrategias intelectuales para acercarse al estudio del agro han aceptado la base de datos de sus predecesores, la han reinterpretado y, a continuación, han procedido a abrir nuevas áreas para las que se requería un tipo de indagación empírica a la que anteriormente no se le había dado prioridad dentro de la disciplina académica. Una vez obtenida una descripción etnográfica estática de la vida campesina en ciertas regiones, los antropólogos funcionalistas sobrepasaron los datos de los particularistas al darle una atención especial a las instituciones integrativas de las comunidades *folk*, y al efectuar estudios psicológicos de las relaciones interpersonales en el contexto del pueblo o la aldea. Los indigenistas añadieron el elemento dinámico de la investigación histórica, y la primera necesidad definida paradigmáticamente de estudiar las relaciones interétnicas de explotación en un contexto regional. Los ecólogos culturales no sólo se basaban en la investigación histórica más cuidadosamente realizada hasta entonces por antropólogo alguno, sino también en el estudio de los aspectos ecológicos de la vida rural, así como en la consideración específica de los efectos que podía tener en el bienestar de una comunidad rural su incorporación al capitalismo. Consideración que debía extenderse para tomar en cuenta, de manera específica, estrategias de adaptación tales como la formación

de redes informales de relaciones interpersonales que trascendían el nivel local. Los dependentistas le concedieron especial importancia al esclarecimiento de la estructura agraria y generaron el primer panorama estadístico nacional de la estratificación socioeconómica en el campo mexicano, combinado con imágenes cualitativas detalladas de grupos tales como los jornaleros sin tierras, los latifundistas y la burguesía agrícola comercial. Los marxistas ortodoxos que reconocieron la importancia de estudiar el campesinado se consagraron especialmente al análisis de la importancia que tenía la manipulación política de la población rural para el mantenimiento de la autoridad estatal; y los marxistas revisionistas iniciaron una original investigación tocante a la forma en que los excedentes creados por la mano de obra campesina pasaban por e interactuaban con un circuito nacional e internacional del capital. No necesita subrayarse que esta expansión tan sostenida en el ámbito de la investigación antropológica ha sido congruente con la evolución general de un sistema mundial, cada vez más estrechamente entretelado.

La índole acumulativa —y en ciertos aspectos dialéctica— de este encuentro de medio siglo en el campo mexicano es así una de sus características más sobresalientes. Los partidarios de cada sistema teórico sucesivo se han enfrascado en una discusión intelectual con sus predecesores, han construido nuevas formas de explicación al no estar de acuerdo con las existentes, y de esa manera han llevado a cabo un ejercicio dialéctico. Al mismo tiempo, la acumulación de datos empíricos, con mucha frecuencia sin ser cuestionados por paradigmas subsiguientes, hizo posible que observadores ulteriores dieran por supuesto el conocimiento de ciertos elementos básicos de la vida rural ya comentados por otros, y que se dedicaran a la búsqueda de material nuevo, con nuevos temas o campos de interés, y muy probablemente en nuevos ámbitos geográficos. Pese a las inconciliables maneras de ver el mundo, no debería olvidarse el aspecto ecuménico de esta empresa, sostenido a lo largo de todos estos años.

Otra característica igualmente destacada del tipo de labor científica llevada a cabo por los antropólogos en el México rural en los últimos sesenta años ha sido lo que se podría llamar su meollo interpretativo. Como se ha visto sobradamente por lo dicho en páginas anteriores, los antropólogos sociales han sido usualmente incapaces de acercarse al agro a la manera como los exponentes de las ciencias naturales lo han hecho, ajustándose a

su materia de estudio, elaborando hipótesis concretas que pudieran ser probadas o refutadas definitivamente en el curso de la investigación... y de las cuales pudieran sacarse, en última instancia, leyes de capacidad predictiva segura.

Esto no quiere decir que no se hayan ido formulando hipótesis ni que no se haya encontrado alguna manera de someterlas a prueba; Redfield sostenía la probabilidad de que hubiera un tipo particular de desorganización y reorganización sociocultural en el curso de la urbanización de la sociedad nacional, y efectuaba una comparación sincrónica que involucraba a cuatro puntos de un continuo rural-urbano que se acercaba, en la medida que su entorno lo permitía, a los requerimientos de un experimento científico. Foster, Lewis y Cancian recabaron una cantidad impresionante de datos de encuestas para poder sustentar con ellos sus hipótesis relativas a la influencia de la modernización en la conducta personal, entre las poblaciones de Tzintzuntzan, Tepoztlán y Zinacantan. Indigenistas, ecólogos culturales y dependentistas reunieron material histórico de considerable complejidad y lo utilizaron para comprobar una hipótesis referente al origen colonial de las pautas particulares de explotación y dominación en el agro latinoamericano. Recientemente se ha estado generando una cantidad creciente de información micro y macroeconómica, por parte de todos los miembros de la corriente estructuralista histórica, empeñados en demostrar la hipótesis de que dentro de un sistema capitalista dependiente los cultivadores de semisubsistencia siempre serán despojados de los frutos de su trabajo, de manera sistemática, en el proceso de intercambio de bienes y mercancías. La lista de ejemplos al respecto podría prolongarse indefinidamente.

Pero estas pruebas no son tan irrefutables como para fundamentar leyes causales estrictas, ni pueden llegar a serlo nunca, dada la complejidad de la materia prima humana que constituye el objeto de estudio de las ciencias sociales. Como recientemente lo señalara Theodore Abel en un planteamiento general acerca del futuro de la teoría sociológica, estas pruebas son interpretaciones que sirven "para dar orientaciones en cuanto a aspectos importantes de la vida y ofrecer nuevas perspectivas referentes a la condición humana".¹ En tanto se les reconozca como tales, estas interpretaciones tienen una enorme importancia porque afectan la manera en que los propios seres humanos reconfiguran su des-

¹ Theodore Abel, "On the Future of Sociological Theory", en *International Social Science Journal*, vol. 33; núm. 2, 1981, p. 220.

tino; pero si se les confunde y se les toma erróneamente como leyes, es probable que se les degrade al nivel de dogmas.

Sin embargo, lo peculiar de la actividad intelectual interpretativa en las ciencias sociales, sobre todo si se compara con la aplicación, en apariencia mucho más rigurosa, de leyes en las ciencias físicas, es que aunque aquélla no puede aspirar a la plena certeza en su *predicción* del futuro, tiene la gran ventaja de estar en posibilidad de *influir* en los hechos del porvenir. Cada modo de explicar los aspectos destacados de la vida rural en cualquier momento dado, y de relacionarlos con la naturaleza general de la interacción rural-urbana, contiene una prescripción implícita o explícita de política, inherente en la caracterización de los elementos positivos y negativos de las situaciones imperantes. Y si se mira retrospectivamente el curso de la interpretación antropológica de parámetros que se refieren a la vida rural en México, parecería que tal prescripción puede diferenciarse claramente a lo largo de dos líneas; una que pone de relieve la urgencia de eliminar todas las barreras (culturales, físicas, económicas o sociales) que todavía separan a la población rural del resto de la nación e impiden su cabal participación en una sociedad industrial, capitalista, nacional y moderna; y otra, en cambio, que indica la conveniencia de reforzar tales barreras en puntos estratégicos, con el fin de asegurar un control local o una participación en ciertos aspectos de la vida que probablemente se deteriorarían de ser confiados por completo a las vicisitudes del sistema social mayor. Entre los partidarios de la primera línea de acción se han incluido funcionalistas aplicados, indigenistas incorporacionistas y marxistas ortodoxos, y todos ellos han trabajado intensamente por la creación de una sola sociedad nacional; en tanto que los defensores de la segunda han sido indigenistas antincorporacionistas, ecólogos culturales y dependentistas probabilistas, cuyos esfuerzos en defensa de la identidad local son igualmente dignos de mención.

Debería subrayarse que, por lo menos durante las últimas tres décadas, no ha habido en esta disquisición ninguna intención real de volver a plantear la vieja tesis del aislamiento (o la "cerazón") en que se suponía estaba la gran mayoría de las comunidades rurales mexicanas. La existencia de algún grado de interacción prolongada con la sociedad mayor es aceptada virtualmente por todas las escuelas como un hecho históricamente verificable. Tampoco ha habido mucho desacuerdo acerca de la fuerte

tendencia que se ha identificado con una integración cada vez mayor de la población rural en un sistema nacional e internacional. Poblaciones otrora sólo marginalmente dependientes de los bienes y servicios obtenibles fuera de su propia localidad, lo han ido siendo cada vez más en la posguerra, con frecuencia hasta el grado de formar una sociedad transitoria que no puede ser enteramente viable ni en un medio rural ni en uno urbano.

En consecuencia, el debate entre quienes preconizan románticamente la conservación o el establecimiento de alguna forma ideal de autarquía, por una parte, y quienes ponen en tela de juicio la practicabilidad de dicho modelo, por otra, no se ha entablado realmente, aunque con frecuencia y de manera equivocada se le haya presentado así. El debate real ha girado en torno al tema de si es o no aconsejable —tanto desde el punto de vista del reforzamiento de las opciones de subsistencia de la población rural, como del de la contribución de esta última a la calidad de la vida en la sociedad mayor—, trabajar buscando una inversión de la actual tendencia a la centralización urbana, de manera que se le devuelva al nivel local o regional una parte sustancial de su capacidad socioeconómica y cultural, tan amplia como le sea necesario para satisfacer sus necesidades básicas.

La experiencia histórica no apoya la afirmación de que tal giro de los acontecimientos se dé naturalmente; esto sólo ha sucedido después de una desorganización fundamental de la sociedad mayor. Así fue, en gran medida, después de la Revolución de 1910, para tomar un ejemplo mexicano no muy distante; y de no haber situaciones de desastre (como el colapso de la economía mundial o una guerra), podría llegar a ser factible otra vez sólo como resultado de una organización política extraordinaria de campesinos asediados, en alianza con masas crecientes de “marginales” que no hallaran medios de supervivencia ni en el campo ni en la ciudad. La naturaleza de la futura sociedad mexicana ha quedado así inextricablemente relacionada con el destino de los “campesinos en las ciudades”² y éstos, con la capacidad que tenga el sistema socioeconómico nacional de darle su lugar a la mano de obra no agrícola. Si una economía industrial modernizante, pero dependiente, puede generar suficientes empleos remunerativos, a fin de reducir los efectos pauperizantes de la eliminación progresiva de las bases locales de sustento de la vida

² La expresión es de Bryan Roberts. Véase su obra, *Los campesinos en la ciudad*, México, Siglo XXI, 1980.

rural, es muy probable que el campesinado mexicano desaparezca (tanto en el sentido negativo de ser un sector de semisubsistencia agrícola explotado, como en el positivo de ser un grupo de empresas familiares que operan en el contexto de comunidades locales fuertemente integradas). Y con él desaparecería el legado de toda una época en la historia de la antropología mexicana. Pero si no se van a generar tales fuentes alternativas de subsistencia, el campesinado no puede desaparecer, puesto que no tiene lugar a donde ir. No cabe duda de que en tal caso la población rural, ya sea en su tierra natal o agazapada como paracaidista en los alrededores de las ciudades, le dará el ímpetu necesario al proceso de descentralización en el seno de una sociedad urbana ineficaz, tema que los antropólogos llevan mucho tiempo debatiendo.

Imágenes del campo: La interpretación antropológica del México rural se terminó de imprimir en octubre de 1988 en Fuentes Impresores, S. A., Centeno 109, 09810 México, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición. Diseñó la portada Mónica Díez Martínez. Fotografía de la portada: Jorge Contreras Chacel. Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

En un *continuum* que va desde el análisis de las corrientes que privilegiaron el estudio etnográfico de la cultura local hasta el estudio de las que muestran una mayor preocupación por el análisis del poder, este libro examina las fronteras o límites paradigmáticos existentes en los estudios antropológicos posrevolucionarios del campo mexicano.

En sus páginas veremos expuestas corrientes como el particularismo etnográfico, el funcionalismo, el estructuralismo histórico, la ecología cultural, los marxismos ortodoxo y revisionista, el dependentismo. La gran interrogante es saber si los estudiosos de la vida rural pudieron, en su transmisión de las imágenes de la realidad observada, ser fieles a las fuerzas que modelan la interacción humana o los modelos teóricos y epistemológicos sobreimpusieron una visión del mundo plasmada de antemano.

En otras palabras, ¿el rechazo a los paradigmas sucede porque no proporcionan un marco adecuado para analizar los hechos sociales o porque estos últimos desbordaron el marco de análisis?



