

REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS ENFOQUES DEL PROBLEMA INDIGENA

CHRISTIAN DEVERRE
(Traducción de Carlos Montemayor)

Durante un trabajo de investigación sobre las relaciones interétnicas en la región central de Chiapas, nos fue posible consultar diversas obras que tratan sobre las poblaciones y los grupos sociales que habitan esta región o que están en condiciones socioeconómicas semejantes. Este análisis bibliográfico nos parece indispensable si quiere irse más allá del marco de una etnografía puramente personal y llegar a una verdadera ciencia antropológica, es decir, a un examen acumulativo y crítico de los trabajos anteriores que permitan desarrollar tendencias ya bosquejadas y evitar que múltiples veces se tome el mismo camino que lleve a las mismas conclusiones. Mas, para ello, se requiere saber y que no se tema criticar, aunque sea de manera brutal, para rechazar herencias ideológicas que han nutrido a la "joven" ciencia etnológica desde sus comienzos. En efecto, no debe olvidarse jamás que la etnología, elevada al rango de disciplina, aparece con el gran movimiento de expansión colonial de finales del siglo XIX y como respuesta a los problemas que ella planteó, particularmente a las

cuestiones de administración de los pueblos recientemente conquistados. La etnología es la hija del imperialismo y todavía están profundamente influidas por él las tendencias "teóricas" dominantes. En todo examen crítico de los estudios ya realizados, jamás debe perderse de vista este punto fundamental.

Etnología como ciencia acumulativa. Ciertamente que no puede acumularse lo que sea. Algunos investigadores, por una herencia "teórica" o ideológica completamente divergente de la nuestra, han desarrollado ideas y conclusiones que no podemos mantener. Sin embargo, la mención de estas investigaciones es importante desde 2 puntos de vista:

1. No se les puede ignorar, primero, por su importancia en el conjunto de la literatura etnológica y debe recalarse que sus autores casi siempre encarnan oficialmente esta disciplina (es el caso de

las escuelas norteamericanas, que consideraremos más adelante).

2. Por otra parte, pensamos que su crítica es fructífera para evitar que se caiga en los mismos errores y para tratar de delimitar un objeto definido científicamente. En efecto, sucede a menudo que el objeto de estudio es lo que se cuestiona y no los desarrollos que se construyen sobre esa base.

Distinguiremos 3 enfoques principales en la literatura etnológica del problema "indígena" en la región que nos ocupa (o más bien en el *tipo* de región). En primer lugar, los trabajos que tienen por objeto la sociedad indígena sola, aislada del conjunto nacional, y que nosotros calificamos de manera un tanto polémica —pero justificable—, como *enfoque "esquizofrénico"*. Luego mencionaremos los trabajos de Robert Redfield, que estudió poco los Altos de Chiapas pero cuyos textos pretenden ser lo suficientemente generales para aplicarse a ellos; su objeto engloba esta vez el conjunto de la sociedad nacional, incluso mundial, pero le reprochamos su visión parcial de los problemas y hemos preferido presentarlo bajo el título de *enfoque "etnocéntrico y culturalista"*. Finalmente, destacaremos trabajos que manifiestan un enfoque más interesante: aquellos que consideran, al mismo tiempo, que no puede separarse el problema "indígena" de su contexto general y que intentan, con más o menos precisión y éxito, explicarlo en términos de formación social y de modo de producción dominante: es el *enfoque "holista"*.

I. El enfoque esquizofrénico

Si el síntoma fundamental de la esquizofrenia es levantar barreras imaginarias entre uno y el mundo exterior y en el interior mismo de éste, el término se aplica con cierta exactitud a los investigadores que se rehúsan a considerar la "sociedad indígena" de otra manera que en tanto que tal, mundo cerrado, ajeno a lo externo, hermético a todo injulo, si no es que, en el interior de tal sociedad, construyen además una nueva "muralla china", delimitando la comunidad, el clan, los linajes. . .

No nos rehusamos a admitir que en un momento dado del estudio uno se refiere a un pequeño grupo, más fácil de conocer que un conjunto que abarca decenas o centenas de millares de individuos; pero, desde nuestro punto de vista, es completamente equivocado y peligroso basar todo un trabajo sobre tal grupo, al que se ha hecho extremadamente autónomo. Sin embargo, es éste el caso de varios investigadores en la región considerada, de los cuales sólo nos detendremos en uno, aunque muy representativo, ya que es director del inmenso Harvard Chiapas Project, que se inició en 1957 y que prosigue activamente hoy en día, movilizándolo numerosos investigadores de todas disciplinas. Se trata de Evon Z Vogt,¹ con quien participan etnólogos tan competentes como Frank y Francesca Cancian, Benjamín N Colby y Susan Tax.²

El punto de partida del proyecto se enuncia de la siguiente manera: los trabajos arqueológicos han esclarecido desde cierto ángulo la civilización maya; han aportado muchos elementos y abierto perspectivas varias. Sin embargo, numerosas cuestiones permanecen abiertas y sólo una observación directa de los grupos aún portadores de la civilización maya puede contestarlas. Se trata de saber, entonces, cuáles son estos grupos, estudiarlos y confrontar los resultados con los de la arqueología. La base para elegir los grupos será su aislamiento: después de haber vanamente buscado entre los lacandones la civilización desaparecida,³ surgió el

¹ Evon Z Vogt, *Zinacantan, a Maya Community in the Highlands of Chiapas*, 1969.

—, *Los zinacantecos*, INI, México, 1966. (en colaboración con otros autores).

—, *Los zinacantecos, un grupo maya del siglo XX*, SEP, México, 1973.

² Véanse sus colaboraciones en la obra *Los zinacantecos, op. cit.* Véase también Frank Cancian, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford, 1965.

³ Alfred Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, Nueva York, 1907.

interés por los tzotziles y se emprendió un estudio sistemático de su cultura. Cualquiera que sea el nivel lingüístico, religioso, político o económico, el postulado básico sigue siendo el mismo: la sociedad tzotzil presenta los rasgos fundamentales de la civilización maya. Evon Z Vogt resume las razones de esta elección así:

“Es probable que las tres áreas contiguas de Petén, los Cuchumatanes y los Altos de Chiapas estén históricamente en estrecha relación y que constituyan acaso una región capital para comprender la civilización maya en su forma relativamente inalterada en diferentes niveles temporales”. (“Some aspects of Zinacantan settlement, patterns and ceremonial organization”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol 1, 1961. El subrayado es nuestro.)

Otra muestra de esta preocupación por reencontrar lo maya es el título del último libro de Evon Z Vogt: *Los zinacantecos, un grupo maya del siglo XX*. Yuxtaposición que se antoja torpe en profundidad científica... ¡y comercial!

Se trata, pues, de considerar las relaciones con los otros grupos de la región, ladinos principalmente, sólo como relaciones exteriores que no influyen de manera determinante sobre el modo de vida y la cultura de los indios (de ahí lo escandaloso del libro de Evon Z Vogt —*Zinacantan*—, que de sus 733 páginas no consagra sino una y media a las “*indian-ladino relations*” y 20 al final del libro, sobre el cambio cultural). Se considera el proceso de colonización como un accidente sin acontecimientos mayores y se ponen alegremente entre paréntesis los 4 siglos y medio de dominación política, económica e ideológica exterior. Se cree que, si hay elementos culturales verdaderamente impuros, no debe de ser difícil para los investigadores confeccionar filtros metodológicos que revelen el original.

He aquí expuesta, brevemente pero no de manera caricaturesca, la base de estas investigaciones. La dimensión del error salta inmediatamente a la vista de cualquiera que reflexione un poco sobre la historia y el presente de las sociedades “indígenas”.

Si bien es cierto que el fin del proyecto de Harvard en ningún momento fue tomar en cuenta la situación *actual* de la formación social de la región, no es menos cierto que los resultados a que lleguen los investigadores no representarán de manera alguna un factor nuevo de comprensión de la desaparecida civilización maya.

Desde luego, es en extremo difícil delinear lo que es indígena en la sociedad de los Altos de nuestros días. Pero sí es seguro que la organización política no lo es en absoluto,⁴ que es lo contrario de lo que pretende E Z Vogt. El estudio histórico muestra que las autoridades comunales, el modo en que son designadas, la base de su autoridad, su capacidad de gestión, son al mismo tiempo producto de una sociedad segregacionista (es decir, que crea una reserva de mano de obra a bajo precio) y de la resistencia a la explotación, y que éstas no aparecieron bajo su forma actual, sino hasta el siglo XVIII, es decir, 2 siglos después del inicio de la dominación exterior.

Por otra parte, y de esto los arqueólogos están convencidos, la sociedad maya no era en nada una sociedad democrática o igualitaria, incluidos los Altos de Chiapas; apareció en ella una división social importante, con sus grupos de aristócratas, sacerdotes, guerreros, comerciantes, con sus campos y ciudades. *“Lejos de ser, como hasta el presente se ha querido, una sociedad ‘fría’, sin historia, sin política, fue, por el contrario, una sociedad en plena efervescencia, una sociedad en convulsión evolutiva hacia la afirmación de una unidad superior, el Estado. . . Pensar en la vida de esta sociedad en el contexto de la comunidad primitiva, viviendo al ritmo de una naturaleza feliz y en un espacio cerrado, es una ironía”.*⁵

Estas observaciones sobre el problema político podrían hacerse también sobre el dominio eco-

⁴ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, 1953.

⁵ Jean Loup Hebert, Carlos Guzmán Böckler y Julio Quan, *Indianité et lutte de classes*, Paris, 1972, p 42-43.

nómico. Una sola anotación al respecto: una ruta comercial unía los Altos al Petén guatemalteco, otra al istmo de Panamá y otra a Tenochtitlan; rutas en que se desarrollaba un tráfico intenso, lo que está muy lejos de la autarquía descrita en los trabajos del "Harvard Chiapas Project".⁶

Por lo que toca a los dominios ideológicos, religioso y cultural en estricto sentido, la distinción es probablemente más difícil y menos clara, pero de lo que se puede estar seguro es de que la herencia maya, si acaso subsiste, ha adquirido un sentido completamente diferente del que tenía antes de la conquista española y aun antes de la "colonización" azteca. No se le puede separar arbitrariamente del lugar que tiene en la imbricación de las instancias del sistema social. Sin llegar a la afirmación de algunos investigadores de que todo elemento precolonial ha desaparecido completamente; pensamos que ninguna supervivencia puede analizarse como si tuviera la misma importancia estructural que en la sociedad precortesiana.

La crítica es burda, pero responde al carácter primario y superficial de los análisis mencionados. Es cierto que podríamos haber considerado estudios más finos, pero que van en el mismo sentido, como los de Sol Tax o Julio de la Fuente⁷ (aunque el primer autor no haya trabajado en la región). Sol Tax califica las relaciones con el mundo no indígena de relaciones exteriores, extranjeras (aunque el poblado que estudia en *Penny Capitalism* abarque más de un tercio de habitantes ladinos). En cuanto a Julio de la Fuente, no obstante su afán por estudiar las relaciones interétnicas, y por lo tanto de considerar los 2 polos presentes, sólo llega a una yuxtaposición mecánica de 2 sociedades de hecho independientes, que compara sin mostrar jamás su unidad estructural en todos los nive-

les. Pero el lugar de Evon Z Vogt y de la escuela de Harvard en la antropología norteamericana (¿o mundial?) actual es importante, lo que señala la distancia que separa esta disciplina del momento en que podrá comenzar a pretender estar ya constituida como ciencia.

Queremos añadir otra observación, todavía en la crítica del enfoque "esquizofrénico" del mundo "indígena". La observación es de tal dimensión pero tan burda, que numerosos observadores no la han recalcado: la denominación "tzotzil" o "tzeltal" nada significa absolutamente para los habitantes indígenas de la región, menos aún que el término "indio" (aunque el influjo del turismo y del Instituto Nacional Indigenista comienza a modificar la situación, pero más de modo aparente que social). El término "tzotzil" aparece en los textos españoles de comienzo del siglo XVI sustituyendo el término colonizador original "quelene", que significaba "adolescente", "menor". Al parecer, el nuevo término es una de las maneras para nombrar a un grupo que habita en el actual Zinacantan; no es ni siquiera un lexema de la lengua tzotzil, sino una palabra nahua que significa "murciélago". El término se aplica, por razones administrativas y fiscales, a todos los que parecen hablar la misma lengua que el primer grupo. Pero nuestras observaciones personales nos permiten afirmar que, todavía en nuestros días, la masa de los tzotziles no se define como tal en ningún momento (la definición de un pueblo por su lengua nos recuerda, tristemente, una herencia de Occidente, la que dio fundamento a las pretensiones de expansión territorial de Hitler).

¿Cómo se definen entonces los "indios"? Actualmente su nombre parece ser el de la comunidad, pero como ésta es de creación poscolonial, el sentimiento de pertenecer al grupo comunitario es tal vez muy reciente. Puede ser que antes la identificación se limitara al clan (calpulli) o, por el contrario, se extendiera a un conjunto más amplio.

De cualquier manera, siendo la etnología incapaz, toca a la arqueología y a la historia responder si

⁶ Véase Karl Polanyi, Conrad M Arensberg y Harry W Pearson, *Trade and Market in the Early Empires*, Chicago, 1971, cap VII.

⁷ Véanse Sol Tax, *Penny Capitalism, a Guatemala Indian Economy*, Washington, 1953. y Julio de la Fuente, *Relaciones interétnicas*, INI, México, 1965.

fuese posible, pues la etnología estudia una sociedad modelada de manera irreversible por 4 siglos y medio de dominación exterior.

Las conclusiones que podemos desprender de la crítica de este enfoque son, en primer lugar, la obligación de no tomar los elementos culturales y sociales como datos inmutables, sino como *productos históricos*. Enseguida, que la dinámica propia de la sociedad maya fue quebrantada brutalmente en los comienzos del siglo XVI y reemplazada por la dinámica externa proveniente del sistema colonial (representante del movimiento mercantilista, después del imperialista mundial), lo que ha originado una formación social desarticulada pero única, fusionando de manera irreversible los 2 elementos anteriores: el mundo indígena y el mundo de los colonizadores. Finalmente, vemos que toda barrera que busca separar los grupos sociales en esta región es ideológica, fetichismo que aparece porque las relaciones de producción no son transparentes y sólo un enfoque científico puede esclarecerlas.

Sin embargo, debe rendirse justicia a Evon Z Vogt porque su esquizofrenia ideológica le viene de una herencia prestigiosa: en todas partes del mundo numerosos investigadores barrieron el proceso tras-trocador de la colonización y redujeron las sociedades estudiadas a conjuntos cerrados, sin historia. Para no citar sino a los más conocidos, mencionemos a Malinowski en Polinesia, a Griaule en Africa y a Boas en América del Norte.⁸

II. La aproximación etnocéntrica y culturalista. Robert Redfield.

De ninguna manera pretendemos resumir, ni siquiera largamente, un pensamiento tan rico y tan matizado (inclusive cambiante, lo que no es una

crítica) como el de Robert Redfield.⁹ Y ello tanto porque este pensamiento en general es conocido en sus grandes líneas como porque no nos consideramos especialistas en este autor, lo que nos impide profundizar en sus textos. Sin embargo, al estudiar lo que pueden ser las relaciones entre indígenas y no indígenas en una parte de México, es imposible no mencionarlo. Nos contentaremos, pues, con hacer algunas observaciones sobre sus hipótesis fundamentales, hipótesis que, a mi modo de ver, deber ser criticadas profundamente, pero subrayando que su aportación ha sido históricamente muy importante para la antropología (la mejor prueba es que personas como Evon Z Vogt están todavía muy atrasadas con respecto a observaciones que R Redfield anotaba hace ya 40 años).

Robert Redfield hizo sus trabajos de campo especialmente en Yucatán, región bastante diferente aunque poco alejada de los Altos de Chiapas (a donde, no obstante, viajó). Sin embargo, sus conclusiones pretenden ser mucho más amplias que su terreno específico y pensamos que en ningún caso las violentamos si las tomamos desde nuestro punto de vista particular.

La primera idea fundamental de R Redfield, que no debe de ninguna manera cuestionarse, es que las sociedades llamadas tradicionales se transforman y que la etnología debe considerar con prioridad los fenómenos de cambio. Si fue una ruptura con las principales escuelas de la disciplina cuando lo escribió, en 1936, lo es todavía respecto a los movimientos funcionalista y estructuralista (en el sentido de Lévi-Strauss).

⁸ Véase Robert Redfield, *The Folk Culture in Yucatan*, Chicago, 1941.

———. *A Village that choose Progress*, Chicago, 1950.

———. *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, 1953.

———. *Peasant Society and Culture*, Ithaca, 1956. Robert Redfield, R Lindon y M Herskovits, "Memorandum on the Study of Acculturation", en *American Anthropologist*, Vol 38, 2, 1936. Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, "Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas", en *Contributions to American Anthropology and History*, Vol 5, 1939.

⁹ Véanse, entre otras numerosas obras: B Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922; M Griaule, *Masques Dogons*, París, 1938; F Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, 1895.

La segunda idea, también importante y que no cuestionaremos: en el momento actual no existen ya colectividades independientes; toda sociedad es la unidad estructural de 2 polos, uno rural y otro urbano, y no pueden disociarse uno del otro.

Con esto la brecha se abre permitiendo que se desarrollen las perspectivas de estudio de las sociedades llamadas primitivas en un contexto más global, el de sus relaciones con el polo urbano.

Pero entonces surgen los problemas; primeramente, el de la naturaleza de la relación rural-urbano. R Redfield cae así en los 2 defectos que nos han llevado a dar a su enfoque los calificativos de "culturalista" y "etnocéntrico". *Culturalista* porque, si bien admite que la sociedad urbana está engendrada por el sobreproducto producido por la sociedad rural, no concibe ya sus relaciones sino a un nivel de diferenciación cultural, oponiendo una sociedad *folk* donde las relaciones del hombre con la tierra son más un modo de vida que una fuente de beneficios e introduciendo las nociones de conservadurismo, de rechazo a la innovación (o de resistencia a ella), de particularismo, de reproducción idéntica, en una palabra, de *tradicón*, una sociedad urbana en incesante progreso tecnológico, móvil, abierta, esto es, *moderna*, que se confunde rápidamente, en las obras de R Redfield, con la sociedad capitalista occidental: lo que nos lleva a introducir el calificativo de *etnocéntrico*. Y a esto hay que agregar una escala de valor muy poco científica: el autor califica (a no ser que sea A Villa Rojas) las comunidades tzeltales donde los ladinos son aceptados, sin que ningún hecho económico se haya proporcionado previamente, de "progresivas", y aquellas donde se les rechaza, de "conservadoras".¹⁰ Pero sabemos hasta qué punto son dudosos los progresos que los ladinos han aportado a los poblados indígenas.

Etnocentrismo que se refuerza por el hecho de que las transformaciones de la sociedad rural son consideradas como un paso gradual hacia los valores de la urbana, bajo el impulso de ésta, me-

diatizada por los líderes que se encuentran en una situación social intermedia entre los 2 niveles. Partiendo de una unidad que liga dialécticamente 2 polos, de los cuales uno engendra al otro, Redfield llega a disolver el conjunto rural-urbano en un *continuum* de valores ideológicamente orientados con un movimiento unilateral en el interior, dominado por las redes de comunicación y no por la disposición de las estructuras sociales. El mecanismo sobrepasa la dialéctica; la cultura se torna determinante y dominante y sustituye a la economía y la política, y la teoría se disuelve en una ideología etnocéntrica. El grupo *folk* no crea ya nada, recibe todo y su futuro está condicionado por su capacidad más o menos grande de asimilar las enseñanzas de la modernidad. La difusión máxima de los valores modernos se convierte en la solución del subdesarrollo y no una disposición y una redistribución nuevas de la posición de las instancias de la realidad social y de sus componentes.

Ninguna otra explicación se da, salvo la superioridad de los valores de la sociedad moderna, para aclarar el sentido de la aculturación, lo que va más lejos aún del etnocentrismo, raya en el "occidental-elitismo". Jamás se hace referencia a las articulaciones sociales, a los efectos de reacción y de desarrollo dialéctico. Este endeble concepto de aculturación es criticado por Jean-Loup Hebert de la siguiente manera:

"El concepto quiere explicar la creación de una obra cultural con la lógica mecanicista que obedece a leyes de proximidad, de superposición, de intercambiabilidad, propios de una geometría de tres dimensiones que nada tiene que ver con las leyes específicas sobre la creación colectiva".¹¹ El concepto desvanece el problema de lo cualitativo para ocultar las contradicciones y establecer una continuidad que va de menos a más, sin saltos bruscos, sin fondo de clase.

Estos análisis de R Redfield son muy importantes actualmente en México, porque influyen y sostienen todo el programa y la institución misma

¹⁰ R Redfield y A Villa Rojas, *Notes on the Ethnography*, . . . , *op cit.*

¹¹ Jean-Loup Hebert y otros, *Indianité et lutte de classes*, *op cit.*

de los "promotores culturales". Siguiendo la teoría del líder y la difusión de valores, se espera que estos jóvenes desclasados —tanto en su sociedad original como en la nacional— lleven hacia la modernidad y la "civilización" a sus sociedades "atrasadas". No se busca abatir todo el sistema de explotación y de integración desigual de las comunidades indígenas, sino de "enseñarles" la sociedad moderna de cuyo progreso y beneficios (?) no han podido gozar hasta el presente.

Pero debe insistirse en la crítica de R Redfield desde el momento en que el punto de partida de su análisis es satisfactorio. La conclusión que desprendemos es que, sobre las bases mismas en que él edifica su teoría, a saber, la unidad de los 2 polos, rural y urbano, este último naciendo y viviendo del excedente derivado del primero, es necesario tener en cuenta que la relación que persiste entre ellos es de la misma naturaleza que su origen, o sea, una unidad dialéctica que se expresa en el nivel del modo de producción en su conjunto, unidad en la que las relaciones de producción y de dominio determinan lo político para un período bastante largo.

Pero surge otra observación de la lectura de las obras de R Redfield que no concierne ya a las relaciones entre los 2 polos, sino a sus ritmos de evolución propios. Las líneas que siguen son importantes, a nuestro parecer, para saber en qué medida la noción de lo tradicional y lo moderno están poco fundamentadas y son extrañas al concepto del modo de producción. Permiten además comprender la persistencia de la explotación más allá de las vicisitudes de la reproducción de las relaciones de producción coloniales.

Subyace en la teoría de R Redfield la idea de que la sociedad campesina, tradicional, "primitiva", se rige por un ritmo cíclico, recurrente, que reproduce sin cesar las relaciones entre individuos, sin modificaciones importantes, mientras que la sociedad "moderna" urbana sigue, por el contrario, una evolución siempre ascendente, irreversible, buscando un equilibrio que se pierde sin cesar y cuyo valor central sería la innovación; esto debe criticarse vivamente. En verdad, no es privativo de este

autor y proporciona un disfraz ideológico a numerosas teorías sociológicas del cambio social.

La primera crítica, planteada más a menudo, concierne al primer polo, la sociedad "tradicional". Numerosos autores han subrayado, efectivamente, que esas sociedades que algunos habían rápidamente calificado de "sociedades sin historia" conocían también la evolución, y esto sin contactos previos con la sociedad "moderna". La crisis existe en todas las formaciones sociales y los cambios profundos intervienen por el solo hecho de su dinámica interna. A este propósito, María Isaura Pereira de Queiroz muestra justamente cómo una sociedad tan poco compleja como la sociedad guaraní podía conocer una desorganización social importante, sin que se debiera a relaciones con la sociedad colonial brasileña.¹² La conclusión a que estos autores llegan es que tanto las sociedades "tradicionales" como las sociedades "modernas" conocen rupturas, evoluciones internas profundas. Según ellos, la diferencia más bien descansaría sobre la rapidez de los ritmos de transformación que sobre su naturaleza.

Pero es importante considerar también el segundo polo, el de la sociedad "moderna", que corresponde, en las definiciones que de ella se dan, a una cierta visión de la sociedad capitalista o neocapitalista (monopolista) occidental. Caracterizada por el "progreso", por la innovación tecnológica y cultural incesante, se reproduciría sin cesar bajo una forma diferente, o más bien, no se reproduciría, puesto que sería imposible definir ciclo alguno de su desarrollo. Las crisis en ella serían frecuentes, trastornando las relaciones sociales, por otra parte siempre fluctuantes. Los grupos fundamentales son las clases sociales donde las posiciones se adquieren pero no se dan, contrariamente a lo que sucede en el caso de los linajes, base de las sociedades tradicionales.

El carácter ideológico de esta interpretación queda demostrado en lo que constituye el objeto

¹² María Isaura Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, 1968.

mismo de *El Capital*, de Karl Marx, tal como señalan claramente Louis Althusser y Etienne Balibar.¹³ El capital, a través del proceso de producción—distribución—consumo, reproduce sin cesar las condiciones de su renovación, sobre una base ciertamente amplia, pero sin modificación fundamental de su estructura. La sociedad “moderna”, esto es, la sociedad capitalista, no conoce cambios (volumen de la producción, su orientación, organización técnica, etc) sino con relación a la permanencia fundamental: relaciones de producción, esto es, relaciones de clases, inmodificables. Y las crisis económicas sólo restablecen estas relaciones sobre nuevas bases.

La “dinámica lineal” de las sociedades “modernas” sólo es, así, una interpretación ideológica de los fenómenos secundarios de un sistema que no puede ser comprendido sino por un análisis económico y sociológico más profundo (*cf* la obra de Karl Marx).

Estas observaciones, además de que rompen un falso lindero entre sociedades, permiten bosquejar lo que hará posible su comparación, su infraestructura, es decir, su *modo de producción*. Aclarar, también, las razones del dominio de las sociedades capitalistas desarrolladas sobre las demás: su necesidad de reproducirse constantemente sobre una amplia base, mas no la sedicente superioridad de valores culturales.

Somos conscientes de lo apresurado de nuestro crítica a R Redfield. Falta, por ejemplo, un análisis detallado de las razones que nos llevan a rechazar el predominio de la instancia cultural sobre los cambios que afecten las formaciones sociales. Pero, aparte de que el problema lo han tratado ya numerosos autores, hemos preferido poner el acento en puntos menos conocidos y cuya crítica condiciona fuertemente la orientación de las investigaciones antropológicas sobre el problema “indígena” en América.

III. El enfoque “holista”

Una vez rechazadas las definiciones aisladoras y culturales de las relaciones entre indígenas y no indígenas, queda por analizar sus relaciones recíprocas en el nivel de la estructura social global. A este enfoque se han consagrado algunos estudios relativamente recientes, de los que conviene presentar brevemente sus orientaciones para precisar nuestro lugar entre ellas. No podemos enumerarlas y considerarlas todas; tampoco se nos tomará a mal el hecho de no citar algunas, muy importantes, pero cuya mención correría el riesgo de repetir las posiciones ya anotadas a propósito de otras.¹⁴ En fin, recordemos que se trata aquí de un estudio de los enfoques al problema indígena y no de un análisis de los desarrollos sobre el tema. De este modo, presentaremos en esta parte a autores cuyas observaciones y conclusiones son bastante o inclusive muy diversas, y en ocasiones hasta opuestas, pero que al principio escogieron una misma perspectiva de estudio del problema. Un estudio completo de estos autores sobrepasa con mucho el marco de un artículo como éste.

Los puntos que tienen en común estos estudios “holistas” provienen de una hipótesis básica: la unidad estructural de los 2 grupos, “indígena” y

¹⁴ Entre los múltiples estudios a los que no hacemos referencia deben citarse, primeramente, los del grupo llamado de las “Barbados” (según el nombre de su declaración de 1971), y en particular: Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, Vol IX, México, 1972.

Se debe también destacar el interesante estudio de Ricardo Pozas y de I H Pozas: *Los indios en las clases sociales de México*, México, 1971.

Contiene igualmente interesantes ideas el artículo de J Pitt Rivers: “Palabras y hechos: los ladinos”, en J Pitt Rivers y N A Mac Quown, *Ensayos antropológicos en la zona central de Chiapas*, INI, México, 1970.

Insistimos en el hecho de que no hemos citado estos estudios no porque su importancia sea menor, sino porque no tenemos la ambición de estudiar en este artículo más que los enfoques. De la misma manera, entre los “esquizofrénicos” se podría citar a Alfonso Caso y a Frantz Blom.

¹³ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, 1968.

“no indígena”. Eric Wolf escribe a este respecto: “Ninguna comunidad de América Central ha existido jamás en una isla desierta: siempre ha sido una parte, una parcela de una sociedad más amplia”.

Rodolfo Stavenhagen, retomando la unidad “rural-urbano” propuesta por Redfield, define así la región tzotzil-tzeltal:

“Una región se caracteriza por la existencia de un centro urbano habitado principalmente por una población ladina y rodeado por comunidades de predominancia indígena, que son sus satélites económicos y políticos. . . La ciudad mestiza que domina y explota, y las comunidades indígenas dominadas y explotadas, constituyen juntas una estructura socio-económica regional calificada de simbiosis”.¹⁶

El Instituto Nacional Indigenista mismo describe la situación en términos muy claros y poco diferentes de los de Rodolfo Stavenhagen:

“Los indios, en realidad, viven raramente aislados de la población mestiza o nacional; existe una simbiosis entre los dos grupos, que debemos tener en cuenta. Entre los mestizos que viven en el núcleo urbano de la región y los indios que viven en el interior agrícola hay en realidad una interdependencia económica y social más estrecha de lo que parece. . . La población mestiza, en efecto, vive casi siempre en una ciudad que es el centro de una región intercultural, que actúa como metrópoli de una zona indígena y que mantiene un contacto estrecho con las comunidades subdesarrolladas. . . Los indios son una parte que depende de un conjunto que funciona como unidad, de tal manera que las medidas tomadas en una parte tienen inevitablemente repercusiones sobre las otras y, en consecuencia, sobre el conjunto mismo. No es posible considerar las comunidades separadamente; es ne-

cesario tomar en consideración la totalidad del sistema intercultural. . . El hecho de que los indios deban permanecer en su antiguo estado de subordinación con una fuerte cultura folk estable no es solamente deseado, sino más bien impuesto con fuerza por la ciudad. . . En San Cristóbal de Las Casas es donde se ha visto, en el más alto nivel, el dominio que los ladinos ejercen sobre los recursos económicos y políticos y sobre la propiedad en general”.¹⁷ Vemos aquí, en pocas líneas, el resumen de la tesis de las “regiones de refugio” de Gonzalo Aguirre Beltrán.¹⁸

Los trabajos se centran, pues, sobre lo que constituye el núcleo de la realidad social: *las relaciones de producción*. Los autores analizan todos los puntos de contacto de los grupos sociales de la región y desprenden de estas observaciones los fundamentos de una nueva definición de lo “indígena”. Esta no se presenta ya como residual o cultural, sino como producto de las relaciones de explotación del sistema colonial establecidas por la conquista española en el siglo XVI y que continúan, con algunas alteraciones, hasta nuestros días, a veces reemplazadas por nuevas relaciones, ahora puramente capitalistas. Henri Favre demuestra perfectamente que la estructura colonial es la que produce lo “indígena”.

“El indio no es un marginado que haya escapado a todo contacto o que rechazara hurañamente y como por atavismo toda influencia exterior. Es, más bien, un individuo marginado por las modalidades mismas de su integración en la sociedad surgida de la conquista, y que provocaron su servidumbre en el interior de una estructura social de carácter colonial. La distancia cultural en que se sitúa con respecto al resto de la población expresa la intensidad de la opresión que pesa sobre él”.¹⁹

¹⁵ Eric Wolf, *Sons of Shaking Earth*, Chicago, 1959.

¹⁶ Rodolfo Stavenhagen, “Clases, colonialismo y aculturación”, en *América Latina*, 4, 1963.

¹⁷ Instituto Nacional Indigenista, *Los centros coordinadores*, México, 1962.

¹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, México, 1967.

¹⁹ “Prefacio” de Henri Favre al libro de Magnus Morner, *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine*, París, 1969.

Además de recurrir a la economía para conocer las relaciones de producción y definir un "modo de producción colonial", es necesario valerse de todos los datos históricos útiles para comprender la formación de la situación actual. La dimensión temporal será importante y debe remontarse al menos a la Conquista y a veces incluso antes. Esta historia no es la de la aculturación o la de la *misgénération* (generación que no ha llegado a su fin), sino de las diferentes políticas de explotación de las riquezas de las regiones dominadas por las metrópolis coloniales y después por las imperialistas.

Esto introduce un cambio de nivel en los estudios que un cierto número de investigadores no franquea: el paso del nivel local al nivel nacional (México) o mundial. El cambio de escala es presentando como sigue por R Stavenhagen:

*"Es claro que las economías indígenas no son economías cerradas. Por el contrario, están integradas en estructuras regionales por medio de las cuales participan en la economía nacional y en el sistema capitalista mundial".*²⁰

Para André Gunder Frank, *"el problema indígena en América Latina es por esencia un problema de la estructura económica del sistema capitalista nacional e internacional en su conjunto"*.²¹

En efecto, a partir del siglo XVI es cuando, a escala mundial, las relaciones de explotación levantarán sus circuitos de extorsión de la sobreproducción de los productores indígenas. Apoyada en las riquezas robadas en las colonias, producidas por mano de obra indígena, la acumulación del capital permitirá el desarrollo del capitalismo en Europa y su fortalecimiento con el dominio imperialista. Permanecer tan sólo en el nivel local no ayuda a conocer las causas completas de la evolución histórica y las contradicciones de clases que se desarro-

llan en los Altos. Puede verse, por ejemplo, que la estructura comunitaria y la hacienda son el producto de la crisis mundial del siglo XVII y que se repite en el siglo XVIII. Esto no significa que la autonomía de las estructuras locales sea inexistente sino que está fuertemente condicionada por las redes mundiales del intercambio y de la producción.

Sin enjuiciar por adelantado estudios más profundos, podemos considerar, pues, a la luz de los estudios "holistas", que lo "indígena" y lo "no indígena" son un reflejo local de las relaciones de producción mundiales, que los producen y condicionan su desarrollo. Las condiciones específicas de esta realización local hacen que no se pueda dejar a un lado el estudio de los grupos considerados, pero es importante situarlos de manera previa en su contexto internacional. Esto da nueva luz a las posibilidades de solución del "problema indígena", y lo hace entrar (sin que por ello lo disuelva) en la problemática de los pueblos dominados por el imperialismo. Puede pensarse que, más allá de los fetiches ideológicos que hacen a un "ladino" explotado sentirse fundamentalmente diferente de un "indio", su unidad de condición haga que su lucha por la liberación sea común, si no es que confundida.

Estas pocas observaciones hacen que aparezca un doble significado en el enfoque "holista", que hace que los investigadores aplicados a ella sean llevados a conclusiones divergentes, y aun opuestas:

1. Unidad del grupo "indígena" y del grupo "no indígena" en la estructura social local, donde se definen recíprocamente por oposición.
2. Unidad en la estructura social mundial, donde las relaciones de clases se desplazan para hacer aparecer nuevas divisiones locales que llevan al grupo "indígena" y a una parte del grupo "no indígena" a unirse en una misma lucha contra la dependencia y el despojo.

²⁰ Rodolfo Stavenhagen, *Clases, colonialismo...*, op cit.

²¹ André Gunder Frank, *Capitalism and Under-development in Latin America*, Nueva York, 1967.