

La Quiebra Política de la Antropología Social en México

(Antología de una polémica)

I. LA IMPUGNACIÓN

Editores: ANDRÉS MEDINA y CARLOS GARCÍA MORA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 1983

6. DEL INDIGENISMO DE LA REVOLUCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA*

GUILLERMO BONFIL

Las ciencias sociales en América Latina han entrado de pocos años a la fecha en un proceso de autorrevisión, de análisis crítico de su pasado inmediato, de su actual situación y de sus perspectivas a corto y a largo plazo. En especial se ha dado ese proceso en la sociología, tal vez porque en muchos países latinoamericanos es esa la disciplina social que mayor auge ha tenido en los últimos lustros. Una joven guardia de sociólogos, aun sin conformar todavía una escuela propiamente dicha, coinciden en abogar por una "nueva sociología", más acorde con los tiempos y con los problemas que presenta la realidad de sus países. Abjuran con mayor o menor vehemencia del empirismo miope que caracteriza a una corriente fundamental de la sociología norteamericana; pugnan por una selección de temas por investigar en la que el criterio fundamental sea la importancia del asunto en términos de la problemática social actual de los países de América Latina; se suman, en fin, al compromiso con la transformación de las estructuras actuales —aunque puedan disentir y, de hecho disientan, en lo que toca al significado preciso del compromiso y al equilibrio o falta de equilibrio que deba existir entre la praxis social y la "objetividad" científica.

Son muchos los factores que inciden en esta inquietud intelectual. Unos son internos y obedecen de alguna

* De eso que llaman *antropología mexicana*. México, Editorial Nuestro Tiempo, S. A., 1970. pp. 39-65.

manera a la crisis actual de Latinoamérica. Sea como fuere que se defina y caracterice esa crisis, lo que para nuestros fines importa es que se reconozca su existencia y se busca responder a su reto. Otros son factores externos, y entre ellos habrá que contar la influencia que ejerce la obra de científicos sociales de países del "Tercer Mundo" que en fecha reciente han alcanzado su independencia (como son los escritos de Fanon, Memmi y Kenyatta), así como las corrientes críticas que cobran vigor en el seno mismo de los países más ricos del mundo capitalista, y la diversidad de desarrollos que ha tenido el pensamiento revolucionario de inspiración marxista, aun dentro de los países socialistas. Todo esto, por supuesto, en el marco general de una realidad internacional compleja y cambiante que hace sentir sus efectos en todos los países, aun en aquellos que hasta hace poco se tendía a imaginar fuera de la historia.

Si en México, hoy, una nueva generación de antropólogos se plantea, con una actitud que quiere ser crítica, la revisión de su propia disciplina, este fenómeno no puede considerarse puramente aleatorio ni achacarse —como con harta frecuencia se hace ante situaciones similares— a la influencia nefasta de gente con intereses oscuros y ocultos, ajenos a Los Verdaderos Intereses De La Patria. Inciden en nuestro caso los mismos factores que en otros países latinoamericanos, y nuestras posiciones derivan de una voluntad de análisis de nuestra propia realidad.

Revolución, indigenismo, antropología

Ya señaló Margarita Nolasco, en el ensayo que aparece en este mismo volumen, cómo la antropología social en México puede hacerse equivalente del indigenismo, pues apenas en los últimos años ha habido algunos intentos de llevar la investigación antropológica y la aplicación de sus conocimientos a otros ámbitos de la sociedad nacional que no sean los grupos indígenas.

Aun admitiendo la existencia de antecedentes coloniales y del siglo XIX, parece indiscutible que el indigenismo mexicano contemporáneo debe reconocer en la Revolución de 1910 su punto de partida, el inicio de su forja. La in-

tención, las ideas fundamentales y las modalidades de la práctica indigenista se comprenden mejor si se las contempla al lado de la reforma agraria, la educación rural y el movimiento intelectual nacionalista, que alcanzaron su expresión más cabal durante el período cardenista. No fue por azar que el primer Congreso Indigenista Interamericano se reuniera en Pátzcuaro en 1940: podría entenderse esta ocasión como el momento de resumen e integración de los planteamientos y prácticas de las dos décadas anteriores en materia de educación y promoción económica de las comunidades indígenas, al lado de lo cual se habían institucionalizado ya el indigenismo (Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, 1936) y la enseñanza de la antropología (en el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, 1938). Todas las experiencias previas en materia de indigenismo cuajan en Pátzcuaro para conformar una ideología acorde con la de la Revolución Mexicana.

Es en ese proceso donde se formaron los indigenistas mexicanos más notables, desde Manuel Gamio hasta Gonzalo Aguirre Beltrán. Era un ambiente de euforia revolucionaria, explicable por la curva entonces todavía ascendente del proceso iniciado en 1910. Se estaba "forjando patria" (Gamio), "substanciando la idea de nación" (Aguirre Beltrán). Toda la sociedad mexicana se transformaba mediante convulsiones, muchas veces violentas, para dar lugar a un nuevo país que se quería mejor, más moderno, más rico y feliz. La utopía estaba a la vuelta de la esquina. El indio no podía quedarse rezagado. ¿Quién ponía en duda, por entonces, la conveniencia de incorporarlo a una sociedad nacional que se percibía democrática y cada día más justa? ¿Cabía imaginar siquiera que hubiese un indígena capaz de no negarse como tal para alcanzar la jerarquía obviamente superior que el mexicano de la Revolución triunfante gustaba de adjudicarse, si no en su presente, sí para un futuro inmediato?

Si algún reproche debe hacerse a los indigenistas de esa época —y no sólo a ellos: a casi todos los intelectuales de la Revolución consumada— es el haber abandonado el ejercicio indeclinable de la crítica. La crítica de lo que se pensaba y se hacía en nombre de la revolución, no la

del régimen derrumbado, a la cual sí se dieron. Aceptaron sin condiciones el compromiso del momento, se embarcaron en las tareas inmediatas, muchas de ellas defendibles en sí mismas, sin preocuparse demasiado por el puerto de destino final (esto es, por el carácter y las contradicciones de la sociedad que *realmente* estaba gestando la transformación revolucionaria, más allá de sus ideales y sus más nobles intenciones). O bien, en el mejor de los casos, pesó más en ellos la posibilidad de acción inmediata, por insuficiente que fuera. Un problema de toda revolución, hasta donde la historia ha corrido, que en última instancia cada quien resuelve a su manera. Sólo hoy, ciertamente, resulta fácil decir que se equivocaron. Valga la experiencia —si es posible.

Pero los tiempos cambian y los procesos sociales se consolidan. Ya se puede confrontar la realidad de la sociedad mexicana con los ideales de la revolución, y establecer las distancias. Hasta el vocabulario habrá de cambiar, so riesgo de quedar en palabrería hueca, en pura demagogia. Sería difícil dudar que en estos tiempos no se puede ser consecuente con el futuro si se mantienen los mismos cumplidos programas que 60 años atrás significaron revolución. O bien están cumplidos y por tanto perdieron vigencia, o bien, en ese lapso demostraron ya su ineficacia, su inutilidad —o peor aún— produjeron resultados históricamente negativos.

Las ideas fundamentales del indigenismo, sin embargo, se mantienen. El ideal de redención del indio se traduce, como en Gamio, en la negación del indio. La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio. Se habla, sí, de preservar los valores indígenas —sin que explique con claridad cómo lograrlo—; pero curiosamente esos valores preservables coinciden con los que postula la cultura nacional (a menos que por preservación de los valores indígenas se deba entender el poner los objetos de artesanía en una vitrina de museo). Sin embargo, sean los que fueren los valores por preservar, al indio hay que “integrarlo”, e “integración” —otro término opaco de tanto manosearlo— debe traducirse no como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global, pues-

to que tales relaciones existen (no hay un solo grupo indígena aislado: todos son explotados en beneficio de la sociedad nacional), sino como una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano, cuya valoración se mantiene —en la ideología oficial— tan orondamente alta hoy como se imaginaba en 1920 para el futuro inmediato.

Todas las metas del indigenismo de la revolución se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentados sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas *reales* es incapaz de percibir. Hay que “educar” al indio para que abandone sus “malos hábitos”, para que cambie su actitud y su mentalidad, para que produzca más y consuma más, para que esté en plano de igualdad con los demás mexicanos (¿en plano de igualdad?, ¿con quiénes?, ¿o es que el resto de los mexicanos estamos en plano de igualdad?). Y esto es el indigenismo, sólo esto. Porque las demás promociones en las comunidades indígenas (sean restitución o dotación de tierras, extensionismo agrícola, comunicaciones, servicios médicos u otros semejantes) *no* se destinan en forma particular a la población indígena, por lo que no cabe hablar de ellas como acción indigenista (de lo contrario, sería preciso hablar de acción “campesinista”, “urbanista”, “clasesmedianista” y tantos “istas” como grupos sociales sea dable establecer dentro de la sociedad mexicana). Si algo define, entonces, a la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio.¹

Por otra parte, el etnocentrismo de la política indigenista encubre hoy los intereses de la sociedad nacional, al margen de los intereses de la población india. Cabría distinguir entre los intereses objetivos y los subjetivos —por llamarlos de alguna manera. Entre los primeros se encontrarían los que dimanen de su problemática económica: la necesidad de expandir el mercado interno, de incrementar la reserva de mano de obra que impida el

¹ Los ideales del indigenismo oficial han sido expresados en diversos documentos. Véanse, por ejemplo, Caso, 1958 e INI, 1964.

alza de los salarios, de incorporar al proceso de explotación tecnificada algunas regiones que hasta ahora han sido refugio de indios, etcétera. Cabrían, además, los que tienen que ver con la estructura política y los mecanismos de poder —es decir, el indigenismo como un recurso para perpetuar y reforzar el sistema de poder establecido, tema al que me he referido en otro ensayo.² Por intereses subjetivos quiero entender los que derivan de la mala conciencia del sector mestizo nacional frente a la población indígena. En esta perspectiva puede entenderse el paternalismo que tiñe a la ideología indigenista, así como la acción frecuentemente mística (en el mejor sentido, como misticismo laico) de los indigenistas: son los que asumen e intentan lavar el oprobio de la sociedad nacional por la explotación a que históricamente ha sometido al indio.

Hay, por supuesto, un margen limitado de apoyo oficial a estos avergonzados de su propia sociedad. Y el límite, en rasgos gruesos, lo establece una condición única y definitiva: que su labor se dirija hacia la transformación y redención del indio *sin* alterar ni poner en peligro la estructura de poder ni los cambios esenciales de explotación económica que caracterizan a la sociedad mayoritaria. Lo cual, en última instancia, es exactamente lo que cabe esperar de toda agencia auspiciada y controlada por el poder central.

Después de todo, si se reconoce que el indigenismo es una actividad particular del sector mayoritario de la sociedad global, los determinantes de sus características habrá que buscarlos en la conformación y dinámica de ese sector y no en la problemática real, objetiva de la población indígena. Así, por ejemplo, no es de extrañar que, pese a la nobleza de las intenciones y motivaciones subjetivas del indigenismo, no hayan estado ausentes en su historia ejemplos de los vicios que forman parte de la vida pública de México, como la corrupción, la improvisación, la componenda, el favoritismo y muchos etcéteras más. Esto no hay que atribuirlo al indigenismo —y menos aún a los indios—, sino que debe admitirse como una prueba más de su plena raigambre nacional. Más toda-

² Bonfil, 1969.

vía: nadie puede rechazar como hipótesis viable la de que si tales vicios están presentes en la vida de las comunidades indígenas esto sea un resultado de su triunfante "integración", proceso por el cual el indigenismo reclama galardones prioritarios.

Hay una vía de escape para quienes contemplan la revolución de 1910 como un pasado que legitima el presente: el aferrarse a la idea de que el proceso generado entonces es esencialmente capaz de crear y llevar a la práctica soluciones efectivas para el problema indígena —a condición, señalan, de que se eliminen los vicios mencionados, que se conciben entonces como males innecesarios, ajenos a la estructura misma de la sociedad actual. Este planteamiento idealista, que hace reposar las posibles soluciones en una abstracta buena voluntad, peca, como en 1920, de una carencia absoluta de visión crítica, que si en aquella época podía explicarse —ya que no justificarse— hoy resulta plenamente condenable. Y no sólo como idea sino, sobre todo, por sus consecuencias indeclinables: la necesidad de mantener el actual estado de cosas a fin de —"ahora sí"— alcanzar las metas expresadas 60 años atrás.

Cultura nacional, cultura indígena y cultura de clase

Conviene ahora ensayar algunas ideas que ayuden a aclarar la situación del indio en el contexto actual de México. En primer lugar enfocaremos el debatido problema de la cultura indígena frente a la cultura nacional.

Hemos visto que se pretende destruir la identidad étnica del indígena para "integrarlo" en un esquema mayor de identidad, el de mexicano. Es menester hilar más fino esa idea.

En primer lugar, se asume que para romper la identidad étnica limitada del indio es preciso transformar su cultura y suplantarla por otra que se denomina nacional o mexicana. Que sea o no necesario destruir las culturas indígenas para que sus portadores adquieran la identidad mexicana es un tema que discutiremos más adelante. Ahora vale la pena explorar qué es y cómo es la cultura nacional mexicana.

El concepto antropológico de *cultura* se elaboró a partir del conocimiento de sociedades pequeñas, relativamente aisladas y que tenían un limitado desarrollo tecnológico; en ellas tendía a haber homogeneidad en el comportamiento social, en las ideas y creencias, en las habilidades que cada quien poseía. Se conformó entonces una noción de cultura que subrayaba su carácter armónico, integrado y homogéneo, así como el alto grado de participación de todos los miembros en la cultura del grupo —hasta el grado de que se pensaba que un buen informante podía proporcionar datos sobre prácticamente todos los aspectos de la cultura de su sociedad. Con el tiempo, las transformaciones del mundo han hecho desaparecer aquellos reductos sociales aislados y los antropólogos se han visto orillados a confrontar su idea inicial de cultura con la realidad de sociedades amplias y complejas. ¿Quién puede ser el informante de la cultura mexicana?, ¿en cuáles aspectos de ella participan por igual el pastor de ovejas guerrerense, el pescador de Campeche, el ejidatario del Bajío, el habitante de las ciudades perdidas, el empleado bancario, la señora de té-canasta, el gran financiero y el catedrático de teología? Para problemas semejantes los antropólogos hallaron un recurso: en sociedades estratificadas, con culturas complejas, hay subculturas. Esto es, que cada sector de la sociedad global posee una forma de vida distinta en función de su posición horizontal y vertical dentro del conjunto: hay algunos rasgos comunes a todos —pocos, casi siempre de índole subjetiva, como el sentirse miembros de una nacionalidad y reconocer sus emblemas—, y la cultura es la suma de todas sus subculturas —suma armónica y funcional, según pretenden algunos. Esta visión peca de simplista y de establecer sólo categorías descriptivas que no permiten *explicar* la dinámica cultural.

Para dotar de capacidad explicativa al concepto de cultura nacional en situaciones como la mexicana es necesario introducir la noción de conflicto. La realidad desmiente la imagen de una sociedad armónica y funcional y nos obliga a poner en su lugar la de un sistema social *en tensión*, dentro del cual hay oposiciones, contradicciones y antagonismos de muy diversa naturaleza —y no

sólo diversidades, que es lo único que revela un acercamiento superficial y puramente descriptivo. Así pues, además de reconocer todas las subculturas que arbitrariamente sea posible identificar, es menester localizar los elementos que conforman la cultura de grupos sociales estructuralmente antagónicos, es decir, *culturas de clase* que subyacen más allá de las diferencias subculturales aparentes. Sólo así será posible entender la dinámica cultural de sociedades complejas y estratificadas.

Aquí convendría discutir la relación entre cultura de clase y conciencia de clase. El problema es demasiado vasto y ha sido muy poco estudiado para intentar abordarlo ahora. Me limito a señalar que tal relación existe y que en la dinámica cultural de una sociedad compleja y estratificada el grado de conciencia de clase desempeña un papel principal. La dialéctica "conciencia de clase-ideología-cultura" queda todavía como un campo virgen para la investigación antropológica.

Para los fines de este ensayo importa mucho destacar una característica de las culturas de clase: la de que se definen y sólo son comprensibles dentro de un sistema social mayor que incluye culturas de clases opuestas. En otras palabras, por mucho que los elementos de cultura de clases opuestas resulten antagónicos —por ejemplo, que en una se rechacen los valores de otra, o que se generen anti-valores— su comprensión sólo es posible *dentro* del sistema global; sus metas, sus perspectivas, su realización sólo son dables e inteligibles dentro del sistema de clases. Una cultura de clase —aun cuando sea la cultura de una clase oprimida y desposeída— nunca plantea su realización al margen del sistema; en todo caso podrá condicionarla a la transformación del mismo —pero de *ese* sistema, de *su* sistema, del que en un momento forma parte, pero al que de ninguna manera abarca o incluye en su totalidad.

El problema, como señalé, es complejo y no ha sido muy examinado; la intención de este ensayo, por otra parte, nos impide avanzar más en el análisis. Debemos ahora atender a la ubicación de las culturas indígenas dentro del esquema de la cultura nacional esbozado a tan grandes rasgos.

¿Pueden entenderse las culturas aborígenes de México como culturas de clase, en la misma forma en que pretenden algunos autores asimilar a la población india como un segmento particular de una clase social nacional? Dentro de la tesis que hemos planteado la respuesta debe ser negativa en términos generales, aunque condicionada —como todo— a las circunstancias de las situaciones concretas. En efecto, tomadas en su conjunto, las culturas indígenas presentan características sustanciales que difieren de las que son propias de las culturas de clase dentro del sistema del sector dominante no indígena de la sociedad global. La diferencia fundamental radica en que las culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad *al margen* del sistema de clases predominante en la sociedad global. Esta afirmación requiere algunas consideraciones un poco más detalladas.

Partamos, en primer lugar, de un hecho irrefutable: a partir de la conquista española, las culturas indígenas han sido culturas oprimidas, dependientes, sojuzgadas. Son culturas, en una palabra, de pueblos sometidos. En el largo proceso, que lleva ya 450 años, muchos pueblos fueron aniquilados y muchas culturas desaparecieron por completo; y las que aún perduran han sido profundamente modificadas. ¿Cómo han sido modificadas? Resulta imposible admitir que sus cambios hayan ocurrido únicamente por la acción de factores internos. Todo lo contrario: sólo es posible entender su dinámica en el marco de una situación de contacto —y de una peculiar y muy concreta forma de contacto: la situación colonial en la que un grupo con cultura propia somete, se superpone, domina y explota a otros que poseen cultura diferente. Este sistema transforma a las culturas dominadas; en el seno de éstas y como efectos de (y reacciones a) la situación colonial algunas instituciones y rasgos desaparecen, otros se refuerzan, unos más se introducen o se crean, y todos se reajustan. Cuando por la acción de factores históricos un sistema cultural se quiebra en sus estructuras fundamentales —como sucedió en el caso de tantos grupos prehispánicos—, el camino es la integración de sus portadores dentro de la cultura opresora, si ésta, como

* Véase, por ejemplo, el ensayo de Cazés, 1966.

en el caso de la Nueva España, admite tales asimilaciones.

Pero no fue esa, evidentemente, la historia de los grupos indígenas que han perdurado hasta hoy. En ellos las repercusiones culturales de la situación colonial se tradujeron en lo que puede llamarse en forma gruesa un "enquistamiento", generalmente a nivel de comunidad local. Los grupos indígenas se volvieron sobre sí mismos y reforzaron los nexos internos de la comunidad; eso favoreció a los sistemas sociales que hoy llamamos corporados o corporativos, que se expresan de muchas maneras en el seno de las comunidades indígenas: en sus formas de gobierno, en sus mecanismos económicos, en su vida religiosa y ritual, en las obligaciones para con la comunidad que deben cumplirse a fin de mantener el derecho de pertenencia al grupo, y en muchos otros aspectos. La identidad étnica se apoya, en estos casos, en la pervivencia de una cultura sometida, de carácter marcadamente defensivo y aislante.

La conformación corporativa de la comunidad indígena no significa ni ha significado históricamente que no se mantengan nexos de variada índole con la sociedad dominante; todo lo contrario; como ya se dijo, su peculiar estructura puede entenderse como una respuesta a la naturaleza asimétrica de esas relaciones que la ligan con la sociedad global. Lo que sí es concomitante a las características de las comunidades y las culturas indígenas es el carácter (hoy *vicarial*) de la explotación a que están sujetas por el resto de la sociedad global. Estas formas vicariales de explotación establecen otra diferencia fundamental entre la situación indígena y la situación de clases dentro de un mismo sistema: las llamo vicariales precisamente porque no se ajustan por completo a las normas de las relaciones económicas características del sistema dominante, sino que son formas de explotación que sólo resultan viables en virtud de las diferencias culturales y de la posición oprimida de las culturas indígenas. Por otra parte, son también vicariales en la medida en que los sectores de la sociedad nacional que hacen uso de ellas y se benefician en primera instancia de sus frutos no son representativos del sistema económico predominante.

te y se llega incluso a calificarlos de marginales (piénsese, por ejemplo, en la frecuencia con que la población de las ciudades mestizas enclavadas en zonas indígenas es calificada de "feudal" en el seno de su propia sociedad nacional); lo cual no quita que, en última instancia, el producto de la explotación vicarial beneficia a la sociedad nacional *en su conjunto*, dado que entra a circular por los canales económicos de la misma sin haber sido producido por ninguno de sus sectores.

Es necesario señalar que el indio no siempre ha estado sujeto a una explotación vicarial, pues durante la época colonial, y tal vez también durante el primer siglo de vida independiente, la forma de explotarlo era medular dentro del sistema económico global colonial, en el sentido antes dicho. A medida que la economía nacional se ha transformado, hasta descansar hoy en un modo producción capitalista en proceso de industrialización, la explotación del indio ha dejado de ser la base misma del sistema y se ha ido reduciendo a la forma vicarial que hoy presenta. (Evito deliberadamente el término explotación "marginal" por cuanto implica de ajeno, ya que en una caracterización seria del actual sistema económico mexicano las formas vicariales deberán quedar necesariamente incluidas como parte del mismo, si bien no como la forma esencial).

Vale la pena intentar algunas conclusiones preliminares de lo hasta aquí expuesto. Las comunidades indígenas están en relación con la sociedad nacional, pero sus relaciones son asimétricas (es decir, no sobre la base de reciprocidad), en detrimento de las propias comunidades; la explotación a que están sometidas es vicarial en términos del sistema nacional dominante, pero fundamental en términos de la economía indígena. Las comunidades indias poseen una cultura propia, pero es la cultura de un grupo minoritario dominado y por lo tanto es oprimida, defensiva y aislante. A diferencia de la cultura de los explotados dentro del sistema dominante (cultura de clase), que también es una cultura oprimida, pero que sólo tiene alternativa *dentro* del sistema nacional, las culturas indígenas tiene alternativas *fuera* de ese sistema, porque no fundamentan su legitimidad en términos de la cultura

nacional, sino en un pasado propio y distinto y en una historia de explotación *en tanto indígenas*; y es precisamente el haber sido explotados como indígenas lo que ha permitido la pervivencia de su cultura propia y diferente.

El dominador y el dominado

Jean Loup Herbert ya ha intentado aplicar la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo a la realidad del indio en Guatemala;⁴ aquí procuro seguirlo.

En esencia, planteo en primer lugar la inautenticidad de las culturas indígenas en la situación presente. La secular relación colonial a que han estado sometidas las culturas indígenas ha producido su enajenación, como la del esclavo hegeliano. Son culturas alienadas, deformadas por la persistencia de los mecanismos de dominio exterior. Algunos estudios han comprobado este fenómeno en México. Por ejemplo, Alejandro D. Marroquín⁵ mostró la distorsión de la economía en las comunidades indias de los Altos de Chiapas y probó que era el resultado de sus relaciones comerciales y de trabajo con el centro mestizo de San Cristobal Las Casas. Gonzalo Aguirre Beltrán abordó el problema en términos más amplios, discutiendo los diversos procesos de dominio en las por él llamadas regiones de refugio.⁶

Sin embargo, apenas si es necesario aducir pruebas para aceptar el hecho contundente de que las culturas indígenas, en tanto oprimidas y sojuzgadas, no han estado durante los últimos cuatro y medio siglos en condiciones de desarrollar sus potencialidades. Más aún, muchas de sus características les han sido impuestas, a veces violentamente, desde fuera y se ha buscado imbuir en el indio una falsa conciencia de sí mismo, expresada en una manera de auto-definirse no en términos de su propia cultura, sino siempre en relación y por contraste con la cultura nacional. La cultura nacional ha intentado apropiarse incluso del pasado indígena y hacerlo suyo; ¡no sólo se niega al indio de hoy: también se le despoja de su pasado y se pretende que para que lo recupere deje de ser indio!

⁴ Herbert, 1967.

⁵ Marroquín, 1956.

⁶ Aguirre Beltrán, 1967.

Pero aquí se expresa la dialéctica del amo y el esclavo. Al enajenar a las culturas indígenas, al volverlas inauténticas, la cultura nacional se enajena a sí misma y en igual medida resulta inauténtica. El destino del dominado no es ajeno al del dominador; ambos están irremesiblemente unidos y no hay redención del amo sin redención del esclavo. La cultura nacional también está distorsionada por su relación de dominio con las culturas indígenas; mientras tal relación subsista, tampoco puede alcanzar su autenticidad.

La inautenticidad de la cultura nacional obedece, por una parte, a su relación alienadora con las culturas aborígenes, y por la otra a su relación igualmente asimétrica, pero en este caso en posición subordinada, con la metrópoli imperialista. La existencia de subculturas y sobre todo la presencia de culturas de clase dentro del sistema nacional es, en cambio, por la naturaleza de sus contradicciones y de su dinámica, la única perspectiva de lograr en el futuro autenticidad como cultura nacional.

Pero constriñéndonos al problema que aquí importa, lo que cabe concluir de la relación dialéctica entre las culturas nacional e indígena es que su estado actual es enajenante para ambas, aunque en distinta forma para cada una de ellas. Y que la liberación de las culturas aborígenes es condición no sólo para que éstas alcancen su expresión plena y auténtica —lo que es obvio— sino también para que la cultura nacional avance por el camino de su liberación hacia el logro de su autenticidad.

¿Interrogación o autonomía?

En la perspectiva que aquí se ha planteado, el problema indígena adquiere una fisonomía bien diferente de la que parece captar el indigenismo oficial. ¿Tiene sentido hablar de la integración del indio como su única vía de redención? ¿El amo asimila al esclavo y lo vuelve amo también, sin romper antes la relación de esclavitud? ¿Podemos todos llegar a ser amos, cuando precisamente el amo existe sólo por la existencia del esclavo?

La respuesta está insinuada ya en las preguntas. Hay que dar un paso previo antes de interrogarse legítimamente sobre la posibilidad de que el indio se integre o no a la

cultura nacional. Ese paso es romper el carácter asimétrico de las relaciones que mantiene la sociedad nacional con las comunidades indígenas, destruir desde su base las formas de explotación a que éstas están sometidas, sean o no vicariables. Y cuando ese paso se haya dado, la pregunta misma carecerá de significado, porque ni las culturas indígenas ni la nacional serán ya las mismas de hoy.

No es posible valorar las actuales culturas indígenas, no es posible juzgar de su capacidad para sobrevivir como tales en el mundo moderno, no es posible condenarlas como abortos de la historia —que en fin de cuentas esto hace, quiéralo o no, el indigenismo— sin antes eliminar la presión que las oprime, distorsiona y falsea, sin antes *liberarlas*.

Lo mejor del indigenismo oficial plantea la integración del indio como un paso hacia la transformación de la sociedad nacional, como un recurso más para acelerar el cambio de sus estructuras. El indio, se piensa, no puede contribuir a esa tarea en tanto se mantenga como indio, esto es, como "el otro", como ajeno; su capacidad de acción y su perspectiva de liberación están en su mexicanización total, para sólo entonces poder luchar en términos de las contradicciones internas y propias del sistema nacional. En su actual situación —sigue este razonamiento—, el indio, que objetivamente pertenece a la clase explotada y sometida del sistema nacional, tiene una falsa conciencia de esa situación y no alcanza a adquirir su verdadera conciencia de clase. El proceso de educación, que cambiará su actitud y su mentalidad —se concluye—, es positivo para el indio en la medida en que lo ayuda a desembarazarse de su falsa conciencia —su conciencia de indio, es decir, su identidad étnica.

Ahora bien, aunque ya he dado los argumentos principales por los que, a mi juicio, la situación objetiva del indígena en México no es la planteada en el razonamiento indigenista anterior, bien vale señalar aún otro punto. Se refiere al carácter etnocéntrico y a la manipulación del indio por la sociedad nacional, que están implícitos en este planteamiento: no hay más futuro para el indio que el que decidamos para nuestra propia sociedad. Por otra parte, y en función de esto, hacemos del indio un recurso que in-

corporar para el logro de fines de nuestra sociedad. Le negamos por completo a la población indígena el derecho, históricamente establecido, de decidir por sí mismo su propio destino —y esto no sólo en la práctica sino también dentro de una tesis supuestamente liberadora.

¿Hacia dónde ir por otro camino? En primer término, a matizar cualquier proposición. Es ya un lugar común señalar que no hay una sino muchas culturas indígenas en México (aquí, por cierto, valdría la pena estudiar hasta qué punto mucho de esa atomización es resultado del proceso colonial y, en su caso, en qué medida es dable que se restituyan unidades sociales mayores una vez destruida la relación asimétrica con la sociedad nacional). La documentación etnográfica disponible muestra que la situación es muy diferente dentro de las diversas etnias. No es posible intentar siquiera un resumen escueto del panorama, pero sí es necesario señalar algunos criterios que serán fundamentalmente en cualquier análisis del mismo. El demográfico es uno de ellos (los mayas de Yucatán frente al centenar de lacandones, por ejemplo); la continuidad y extensión del área ocupada por una misma etnia; el grado en que cada cultura ha incorporado sistemas conectados con la tecnología moderna; las formas concretas en que cada etnia se relaciona con el resto de la sociedad global. Con éstos y otros criterios significativos será posible apreciar cuáles etnias mantienen condiciones que fundamenten su autodeterminación, cuáles otras requieren elementos y restituciones de la sociedad nacional para aspirar a la autodeterminación y cuáles, en fin, han sido de tal manera abatidas por el proceso colonial que sólo tienen por perspectiva histórica su desaparición y la asimilación de sus miembros por la sociedad nacional —o por otras etnias consolidadas. Todo ello, insisto en repetirlo, previa la ruptura del sistema de explotación de los grupos indígenas por parte de la sociedad nacional.

Evidentemente llegamos a una conclusión ineludible: la perspectiva de un estado pluricultural para México. ¿Es incompatible la presencia de diversas identidades étnicas con la idea de una sola patria? ¿Son mutuamente excluyentes la pluralidad cultural y la participación en una patria común? Me parece que la realidad actual y la historia ofre-

cen muchos ejemplos que responden negativamente a esas cuestiones. Cabe recordar, en primer término, que las sociedades grandes y complejas, estratificadas, presentan en todos los casos diversidad cultural, tanto en sentido horizontal (culturas regionales y/o locales) como verticalmente (por estratos y clases). La unidad de la cultura en tales sociedades no es ni homogénea ni armónica y estática, sino dinámica y contradictoria. La diversidad cultural, *en sí misma*, no es incompatible con la idea de nación.

Ahora bien, hemos visto que las culturas indias de México se distinguen de las culturas de clase en que pueden trazar su perspectiva de realización futura al margen de la sociedad nacional; este parecería ser el argumento en contra de la unidad nacional con persistencia de etnias diferentes. Sin embargo, lo que condiciona en un momento dado del proceso histórico la perspectiva propia de un grupo étnico, diferente del proyecto de la sociedad nacional dominante, es precisamente su situación de grupo y cultura *dominados*, sometidos, explotados *en tanto indios*. La liberación de las etnias minoritarias del sistema de relaciones asimétricas al que están y han estado sometidas por parte de la sociedad dominante resulta ser una condición previa para la estructuración de un estado pluricultural.

Desde que se estableció el régimen colonial la sociedad dominante en México ha sufrido hondas transformaciones; alcanzó su independencia política, realizó una reforma liberal y una revolución agraria, todo lo cual modificó sus propios cimientos. A lo largo de ese proceso el indio permaneció y sólo resintió los efectos en diversas formas. Algunos fueron cambios reales (la restitución de tierras, por ejemplo), pero otros se limitaron a cambios en la forma en que la sociedad dominante concebía al indio (la igualdad jurídica y la plena ciudadanía, pongamos por caso), que en casi nada transformaron realmente a las comunidades indígenas. Más aún, muchos cambios de la sociedad dominante pudieron ser contrarios a los intereses indígenas —como la desamortización de bienes de manos muertas, que destruyó la base territorial de muchas comunidades. Viene a la memoria la situación que planteaba claramente el virrey don Luis de Velasco en 1559: "Las dos repúblicas de que este reino consiste de españoles e indios, tienen en-

tre sí en lo que es su gobierno, aumento y estabilidad, gran repugnancia y dificultad porque la conservación de aquélla siempre parece que es la opresión y destrucción de ésta".⁷ En otras palabras, las transformaciones de la sociedad dominante dieron a ésta, históricamente, una mayor capacidad expansiva que se realizó a costa de la población indígena y que en muchos casos llevó a la quiebra total y a la desaparición de las comunidades. Ese es el camino que todavía se sigue y que informa la política indigenista, empresa cuya magnitud limitada obedece, antes que nada, a la insuficiencia expansiva del sistema dominante. Lo que aquí importa, en todo caso, es que las comunidades indias han sufrido los efectos de los cambios en la sociedad dominante, pero que esos cambios son transformaciones ajenas, no propias, que las afectan en forma diferente que a los sectores de la sociedad dominante. Ya señalaba antes cómo la explotación del indio es hoy vicarial en términos del sistema económico dominante y cómo, a la vez, es definitiva y esencial en términos de la comunidad indígena, para la cual en este aspecto el desarrollo del sector mayoritario de la sociedad global no ha significado ninguna alteración en los mecanismos que la sojuzgan. Por eso, precisamente, el proyecto de la población indígena es en este momento distinto del proyecto de la sociedad nacional: porque su liberación de ésta es una etapa necesaria y previa.

Una vez alcanzada su liberación, la perspectiva de una nacionalidad común vuelve a presentarse, pero entonces sí viable, sin que las diferencias culturales sean obstáculo —no porque no existan, sino porque existirán sin el sistema de relaciones asimétricas que hoy las encuadra. El problema para fundar una nacionalidad común no reside, pues, en una pluralidad cultural, sino en la explotación y el sojuzgamiento de entidades sociales con cultura diferente.

La crítica como fundación de la utopía

¿Cómo se ubica dentro de este esquema la antropología social? Hasta hoy, en términos del indigenismo que ve el problema indígena como un problema de aculturación, el antropólogo resulta ser el especialista clave: él puede

⁷ Citado por Gibson, 1967.

comprender las culturas indias y señalar las vías de acción que resulten aceptables para las comunidades y que logren así las finalidades de la sociedad dominante con el menor grado posible de conflicto y tensión.⁸ Dicho con palabras menos elegantes: es un técnico en manipular indios. Su función es instrumentar la acción de la sociedad dominante para que alcance el mayor éxito y con la mayor celeridad en las situaciones interculturales. Para ello aprende a conocer cuáles resortes son los fundamentales en las comunidades indígenas y cómo pueden ser movidos a voluntad desde el exterior —esto sólo en teoría, porque en la realidad de la acción indigenista se ha hecho del antropólogo un administrador, función para la cual no está profesionalmente capacitado.

En tal situación, el antropólogo mexicano resulta ser un especialista en culturas aborígenes; su enfoque es preferentemente el de estudio de comunidad y llega, cuando más, a intentar una visión regional; su visión tiende a ser funcionalista, es decir, a hacer hincapié en la relación recíproca entre todos los aspectos de la cultura, ya que ese método permite en cierto nivel prever repercusiones secundarias de una innovación o encontrar factores indirectos pero importantes que se oponen a los cambios que se desea introducir. En una palabra, su problema es la comunidad indígena, no la sociedad global.

Ahora bien, de seguir las ideas que se expresan en las páginas anteriores, resulta obvio que la perspectiva de la antropología social en México sería otra muy diferente. En primer término, el conocimiento de los grupos indígenas sólo resulta posible en tanto se tome en cuenta el proceso histórico de su opresión por parte de la sociedad dominante. La "funcionalidad" de las culturas aborígenes no se ve más como una expresión armónica sino como un resultado dialéctico de la relación dominante-dominado. Su comprensión exige el conocimiento de los dos términos de esa contradicción y no sólo del segmento dominado: he aquí el punto crucial.

En efecto, ¿a qué conduce ampliar dialécticamente la visión de lo indio? Ante todo, a la percepción de *nuestra*

⁸ Caso, 1958.

propia sociedad. Alguna vez la etnología —madre de lo que hoy se llama antropología social— se definió como el estudio de los pueblos clasificados como “primitivos”. Era la investigación sobre “los otros”, los ajenos. Era útil para comprendernos mejor “nosotros”, pero sólo por contraste, por revelar modos distintos que hacían conscientes nuestras propias peculiaridades. Aun cuando se produjo la expansión colonial, los etnólogos continuaron dedicados a su minuciosa tarea de ir armando el inventario de las culturas diferentes a la occidental europea —que resultaba ser, de alguna manera, el parámetro universal, la medida y el punto de referencia de todas las demás. Se hizo abstracción del régimen colonial hasta que éste comenzó a derrumbarse; sólo entonces vieron algunos la necesidad de ampliar su visión del campo social y entender la situación colonial en su conjunto. Pero aún así, el punto de partida, lo que se deseaba explicar, seguía siendo “lo otro”, y “lo nuestro” sólo se atendía en tanto fuera imprescindible para comprender “lo otro”, nunca como problema en sí mismo.

Es indudable la necesidad de conocer la gama completa de la experiencia humana; más aún, es una tarea urgente —más que muchas otras— que el etnólogo o el antropólogo social debe cumplir siempre. Pero en la medida en que no se trata sólo de conocimiento, sino que tal conocimiento ha de manifestarse en formas de acción sobre otras culturas, como en el caso del indigenismo, la responsabilidad del antropólogo adquiere otras características. No se puede aceptar como dadas, simplemente, la sociedad y la cultura propias, ni cabe verlas sólo como una referencia fragmentaria para la comprensión mejor del indígena. Al postular la relación dialéctica que une a las comunidades indígenas con la sociedad global, el antropólogo se enfrenta indefectiblemente a una opción mucho más radical: la de enjuiciar su propia sociedad y su propia cultura.

No es simplemente que el conocimiento de lo ajeno nos ayude a comprender lo propio. Es que, en el caso de la población indígena, ésta se halla ligada a nuestra sociedad en la misma forma que el esclavo al amo, y el uno no se comprende sin el otro —más aún, *no existe* como tal sin el otro—. El conocimiento de las comunidades indígenas

revela realmente nuestra propia sociedad —y no exactamente en aquellas facetas que más nos gusta imaginar, contemplar o mostrar. Nos revela como el amo, no como “el otro” nada más. Hallamos nuestra cultura enajenada por su relación dominante frente al indio. Comprender verdaderamente al esclavo es comprender también la enajenación del amo.

De ahí que la antropología, aún la estrictamente ocupada en el indio, no pueda más evitar el análisis crítico de la sociedad dominante. En la circunstancia misma del indígena encuentra el primer fundamento de la crítica. Porque así revelada nuestra propia sociedad, exhibida así la enajenación de nuestra cultura, la posición del antropólogo no puede ser sino crítica respecto de ambas. Señalo esto sólo por dar una fundamentación concreta, para este caso, a un principio de validez general sobre la función social del intelectual: el expresar la conciencia crítica de su sociedad. La etnología, de la que un especialista dijo no hace mucho tiempo que era una de las contadas vías de escape que la cultura occidental abría para algunos de sus miembros inconformes, cae así en su propia contradicción y de nueva cuenta ubica al tráfuga frente a su propia reandad y lo obliga a asumir su responsabilidad.

La visión crítica de la cultura y sociedad propias no puede ser fragmentaria, no puede limitarse a los aspectos más obviamente derivados de la enajenación que resulta de la dominación sobre el indio. Este es apenas el inicio del camino para quien, como el antropólogo, llega a enfrentar su propia realidad sociocultural a partir de lo indígena. Son muchas las maneras y muy diversos los mecanismos por los cuales esta realidad nuestra se halla enajenada, y se requiere comprenderlos todos para entender cabalmente cualquiera de ellos. Las contradicciones de la sociedad dominante no se agotan en su relación con el indio —ya se ha visto cómo esa relación es vicarial en términos de la economía dominante—; más aún, la contradicción con lo indígena no podría explicarse desde el ángulo de nuestra sociedad sino como parte dialéctica de sus propias contradicciones internas y por su ubicación dentro de un sistema de dominio imperialista. Todo ese complejo irracional de contradicciones debe ser sometido a la crítica más ri-

gurosa y, por eso, más radical. En esa tarea la antropología social tiene una parte que cumplir.

Al poner en evidencia la irracionalidad de muchas estructuras actuales, al demostrar que otras no son necesarias sino por mera contingencia —y sí son, en cambio, irracionales—, al exhibir su carácter gratuito y errático, se hace crítica, pero también se funda la utopía. Es la contraparte inevitable de la crítica, la acción constructiva, la gestación de modelos que eliminan de raíz las deficiencias del presente cuyas causas y dinámica se han percibido. La utopía es la organización de antivalores allí donde el marco valorativo vigente ha demostrado su ineficacia histórica, es la imaginación de formas nuevas y mejores de hacer las cosas, de hacer la vida. En la forja de las utopías la etnología tiene mucho que aportar porque su campo abarca la multiplicidad de la experiencia humana, porque registra las alternativas que el hombre ha vivido, porque demuestra la viabilidad de tantos proyectos como sociedades con cultura distintiva han existido. Hay mucho que aprender de los indios, de los "primitivos" de todo el mundo.

Hacia un proyecto para la antropología social en México

Los planteamientos hechos a lo largo de este ensayo nos conducen a una revisión de lo que la antropología puede y debe hacer en el marco contemporáneo de México.

Hay tareas genéricas, de realización indeclinable⁹ para cualquier disciplina; en la etnología, el registro cabal de las diversas culturas y subculturas de los grupos que forman la sociedad global. La perspectiva histórica —el conocimiento de su desarrollo, de sus modificaciones a través del tiempo, y de los principales factores que dieron lugar a esos cambios— es también indispensable, sobre todo en situaciones en las que, como en la mexicana, por fortuna se dispone de un acervo documental impresionante, pese al descuido en que se hallan muchos archivos y a su merma y fuga constante. No hay aquí por qué limitarnos a una visión estática, a un simple corte en el tiempo, cuando podemos conocer mucho del proceso en su conjunto y obtener una perspectiva dinámica más rica y sugerente.

Bien. Pero esa tarea, aceptada generalmente por todos los antropólogos, no responde de manera total a las necesidades del momento, ni agota la responsabilidad presente del antropólogo social. Para cumplir con su tarea éste necesita no sólo identificar y estudiar los grupos con cultura distintiva, sino entender también la naturaleza de los nexos que los unen. Y esto no únicamente en términos de relaciones bilaterales, sino dentro de una estructura global que es más que la suma simple de esas relaciones. En otras palabras, el antropólogo debe adquirir herramientas conceptuales que ahora no forman parte de su adiestramiento académico, sobre todo aquellas que le permitan entender el funcionamiento y la organización de sociedades amplias, complejas y estratificadas —especialmente de sus mecanismos de poder—, que serán el marco donde ubique el estudio detallado de grupos particulares. No se trata de sustituir el objeto tradicional de estudio de la etnología —grupos circunscritos espacialmente, con cultura distintiva—, sino de dar a tales investigaciones una perspectiva más amplia, más coherente y explicativa, al mismo tiempo que se abre por eso mismo a la antropología una posibilidad de abordar problemas en una escala social mucho mayor.

En otro ensayo⁹ he escrito sobre el proceso de reducción del campo de estudio de la antropología: cuanto más se remonta en el tiempo su objeto de investigación, mayor es y más complejo. El arqueólogo no estudia aldeas: estudia civilizaciones de sociedades clasistas, con ciudades y con estratos sociales altamente especializados que produjeron desarrollos intelectuales riquísimos. En cambio, el etnólogo que estudia culturas vivas se limita por lo general al conocimiento de una aldea o de una pequeña región y deja de lado la investigación de la sociedad global de la que forma parte. Nada, sin embargo, impide volver de nuevo la atención hacia esos problemas mayores. Como hemos visto, esto no sólo es deseable sino absolutamente indispensable, aún para comprender la comunidad local.

Hasta aquí tendríamos una antropología más racional y mejor estructurada, capaz de emprender una descripción de los fenómenos socioculturales en el México de hoy.

⁹ Bonfil, 1970.

Pero tal antropología, sin una visión crítica, sería de todas maneras ineficaz para *comprender* lo que describe y llegar a lo que realmente sucede. Esa visión crítica sólo puede ser producto de una voluntad de análisis independiente, derivada de la aceptación de un compromiso social. Por compromiso entiendo aquí la decisión de que el conocimiento adquirido esté al servicio de la liberación del hombre (pero no del hombre en abstracto: del hombre concreto, histórico, del de nuestra propia sociedad en primer término, por más cercana y porque la acción de ella es más directamente responsabilidad de sus propios integrantes). Las mil maneras de enajenación del hombre son nuestro reto y definen nuestro compromiso; nuestra propia enajenación, la de la sociedad a la que pertenecemos y la cultura de la que participamos, conforman el marco inmediato y concreto en el cual ese compromiso habrá de expresarse en acción. No hay manera de liberar a otros si permanecemos esclavos —o amos—; no hay forma de redimir al indio si no es liberando nuestra propia sociedad, desenajenando nuestra cultura. Para ello se debe contar con el análisis crítico que la antropología puede hacer de la realidad sociocultural. Tal es su compromiso.

7. ¿NUEVA TENDENCIA IDEOLÓGICA DE LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA?*

AGUSTÍN ROMANO DELGADO*

Existe actualmente, entre los antropólogos de diversos países —y particularmente entre los mexicanos—, una palpable y justificada inquietud acerca del papel que, en un mundo en transición y conflictivo, corresponde desempeñar a la antropología, como ciencia social, y a sus practicantes en cuanto a personas con un sentido ético.

Se considera que la antropología debe avocarse a tareas más trascendentes que las que hasta la fecha ha realizado. Que debe salir, en consecuencia, del marco tradicional que ella misma se ha delimitado, o sea del estudio de la cultura de ciertos grupos étnicos, para proyectarse al análisis de nuestra propia sociedad y sus problemas, campo que hasta ahora ha sido casi privativo de los sociólogos, los economistas y los políticos.

Todo esto parece lógico y razonable. Es obvio que toda ciencia debe evolucionar y estar acorde con su época y con las nuevas situaciones emergentes; que su área de acción debe ir ensanchándose hasta borrar, de hecho, las viejas fronteras que separaban una ciencia de otra. Así, hoy en día, resultaría muy difícil delimitar el campo de la física del de la química, ya que ambas han llegado a integrarse en muchos aspectos. Cosa semejante ocurre, y debe ocurrir en mayor grado, con la antropología y las ciencias sociales afines.

* *Anuario indigenista*, vol. XXIX, pp. 75-100. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.