

Problemática de la cuestión indígena **Enrique Valencia¹**

Alrededor del problema indígena se ha ido configurando una amplia problemática que se deriva de los diferentes enfoques teórico-metodológicos, ideológicos, políticos e institucionales sobre una cuestión que toca tanto con la evolución de las Ciencias Sociales (en especial la Antropología) como con el desarrollo de la sociedad y del Estado Nacional en América Latina y en otras latitudes. La pluralidad de vertientes desde las cuales se enfoca al problema indígena se traduce, por supuesto, en una diversidad de planteamientos, tesis, hipótesis y frecuentemente meros discursos. En las investigaciones que se realizan sobre el problema se ponen en juego un número variado de ellos, sin que sepamos que se haya procurado reunirlos y codificarlos en un intento para construir un paradigma que pudiera utilizarse en un futuro.

En este trabajo quiero adelantar un paso en la tarea de reunir diferentes enfoques y planteamientos sobre el problema indígena, sin que me proponga, ni mucho menos, agotar el tema. Y así como creo que los aspectos que aquí trato no son los únicos, tampoco intento jerarquizarlos o hacer su crítica.

En el enfoque del problema indígena no sólo se proponen teorías, tesis o hipótesis en el sentido que se le dan a estos conceptos en el trabajo científico. Dada la relación que tiene el problema con la acción política de los gobiernos, agencias y organismos de diferente tipo y grupos con distintas ideologías, el análisis que se haga tiene que lidiar con las elaboraciones hechas por ellos, elaboraciones que no se definen exclusivamente en el puro terreno científico.

El problema indígena no es una cuestión meramente académica sino que toca también las perspectivas de acción política de la sociedad. Y no solamente de la sociedad. También de las ciencias sociales, como lo prueba el hecho, de que el concepto de “antropología aplicada” o “antropología de acción” (Soltax) parece que se constituyó en la relación entre antropología y problema indígena. Un trabajo fecundo y que podría hacer valiosos aportes al estudio del problema indígena sería el análisis de los contenidos ideológicos del “pensamiento indigenista” en América Latina, referidos específicamente al contenido del proyecto político, y la ideología social de los científicos que han abordado la cuestión. Como suele suceder con muchos de los problemas con que se enfrentan las ciencias sociales, seguramente frente al problema indígena nos encontramos

¹ Antropólogo venezolano, Docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

ante la necesidad de construir una **teoría de frontera** que cubra tanto sus aspectos puramente antropológicos como los de la acción política sobre la sociedad, incluyendo también los que han elaborado los propios indígenas sobre su situación, en razón de la formación de un discurso político útil al proceso de liberación.

La presentación que a continuación hago de la problemática de la cuestión indígena no tiene todavía alcances como para servir de base a la formación de esa teoría fronteriza a que nos hemos referido ni ha sido esa mi intención. Tal vez la reflexión que conjuntamente hiciéramos sobre esta temática y el análisis de sus interrelaciones (interpenetraciones, yuxtaposiciones y a veces repeticiones) contribuya a descubrir lo que hemos sugerido. La temática es la siguiente, sin que su presentación implique orden de ningún tipo.

- 1) El proceso de la formación social como marco histórico y contemporáneo de la “sociedad indígena”.
- 2) La cuestión nacional y la cuestión indígena.
- 3) El cambio socio-cultural: Su relación y consecuencias en la “sociedad indígena”.
- 4) Las relaciones interétnicas, etnicidad e identidad étnicas.
- 5) Lengua y Etnia.
- 6) Movimientos de liberación indígena y movimientos mesiánicos y milenaristas.
- 7) La política indigenista.
- 8) Indigenismo y ciencias sociales.

1. EL PROCESO DE FORMACIÓN SOCIAL Y LA SITUACIÓN INDÍGENA.

Se ha sostenido, casi con unanimidad, que el carácter esencial de la evolución histórica de América Latina es el **colonial**, el cual se habría transmitido hasta nosotros como una herencia ineludible. Sin embargo, lo colonial, con ser cierto, no explica por sí mismo las diferentes etapas por las que ha pasado la formación social latinoamericana, ni su articulación y vinculación y mucho menos las variadas situaciones que han vivido nuestros países. El concepto colonial es muy amplio y puede aplicarse a diferentes situaciones históricas, sólo parecidas en lo general, a lo que sucedió en Latinoamérica. Ha faltado, pues, una perspectiva histórica global que, partiendo del reconocimiento de esas diversas etapas de desarrollo, las engarce en un todo coherente.

Superada la etapa de la historia acontecimental (la historia historizante) y su desfile de “hechos singulares”, grandes hombres y “espíritus de la época”, **la teoría de la historia de los modos de producción y de su estructuración coherente** dentro de una formación social, parece constituir el marco adecuado para explicar el carácter de la evolución histórica al nivel macrosocial.

En el caso de América Latina parece serlo tanto más adecuado, cuanto el desarrollo del subcontinente se ha dado principalmente -aunque no exclusivamente- en razón del desarrollo y la expansión de otras formaciones sociales. También en el marco de esta teoría cabe mejor la comprensión de la situación indígena, en cuanto ella representa una divergencia estructural dentro del modo dominante de las relaciones sociales, al que se halla vinculada de manera inextricable, tanto en su origen como en su evolución.

Desde que Mariátegui utilizó por primera vez al materialismo histórico como perspectiva teórica global para explicarse lo acaecido en el Perú –en particular- y en América Latina en general a partir de la Conquista y la Colonización, muchas veces se ha vuelto sobre el tema de los modos de producción y en especial de su estructuración en base a uno dominante. Discusiones acerca del origen y naturaleza feudal o capitalista de nuestras sociedades, de la existencia de un “modo de producción asiático” en América o por el contrario de modos de producción precapitalistas **sui generis** (andino, Quijano; precolombino, Tovar); de la razón o sin razón de los modelos duales: Economía de subsistencia-economía de mercado; sociedad tradicional-sociedad moderna, etc, y del valor de conceptos como “colonialismo interno”, son algunos de los elementos que se han ido configurando a lo largo de esta empresa explicativa. Atendiendo a ella, intentaré una síntesis de sus más recientes puntos de vista.

Halperin sostiene que deben considerarse dos instancias distintas del **pacto colonial**; una que comenzó con la Conquista y terminó con la Independencia y el surgimiento de los estados-nación y otra que estaría representado por el “estado oligárquico” y que se habría iniciado con la formación de ese estado al rompimiento del primer pacto. Sin embargo, es claro que en la actual América Latina el estado oligárquico no es la modalidad dominante del Estado, aún cuando existan rasgos de su presencia, aún en los países más desarrollados. A partir de 1929-1930 la organización política oligárquica dio paso a una burguesía industrial cuyo proyecto de capitalismo nacional parece definitivamente cancelado para dar paso a una nueva forma de la dependencia: la que se configura en el marco del neocapitalismo.

El sistema colonial según Halperin, tuvo como fin principal obtener la mayor cantidad posible de metálico con el menor desembolso factible de los recursos de la metrópoli. Este principio dio lugar a un intercambio comercial de altos costos cuya consecuencia no sólo fue la exacción de la riqueza americana por medio del tributo a la Corona, sino también la exacción en el marco de la comercialización entre España y las Indias. Este procedimiento, además de haberle dado una clara supremacía económica a los agentes locales del comercio colonial, dejó al margen

de la acumulación monetaria, casi por completo, a los demás sectores de la economía, incluyendo el minero. El desequilibrio generado por este carácter dominante de las relaciones económicas intensificó la explotación de hombres y tierras, es decir, los otros recursos posibles de la colonización.

Desde México a Potosí, “el núcleo de las Indias españolas, no fue sólo su riqueza minera sino también la presencia de poblaciones indígenas, a las que su organización anterior a la conquista hacía utilizables para la economía surgida de ésta”. Los señores de la tierra tuvieron con ello un inequívoco predominio sobre amplias zonas de la sociedad colonial, aunque no lo tuvieron igualmente en la estructura económica global. Ello contribuyó a acentuar los rasgos feudales de los sectores marginales de la economía hispanoamericana, que no se dan con igual intensidad en todo el sector agrícola. La “catástrofe demográfica” fue una de las consecuencias principales de este proceso.

Los Modos de Producción Coloniales y el problema indígena.

Ciro Cardoso ha propuesto caracterizar a la situación global de América en estas condiciones como “modos de producción coloniales” utilizando el concepto colonial no en el sentido político sino en el de una dependencia estructural, tal como la que Halperin ha descrito. Es esta situación estructural de dependencia la que explica que, roto el primer pacto colonial, sobrevivan todavía modos de producción implantados en la colonia; por ejemplo el esclavismo, sobreviviente hasta bien entrado el siglo XIX y en un marco de relaciones capitalistas dominantes. En este sentido –según Cardoso- resulta inadecuado e inoperante referirse a modos de producción que fueron establecidos en el contexto de la evolución del mediterráneo europeo.

Según Cardoso una investigación adecuada a la fundamentación de los tipos de los modos de producción coloniales debería ocuparse de cuestiones como las siguientes, estrechamente vinculadas e independientes:

-estudio de los factores formadores de América Colonial, o sea de las estructuras europeas, indígenas y africanas, a las que debe considerarse en toda su complejidad (su diversidad) y dentro de su proceso evolutivo en esta época.

-estudio de los factores que condicionaron la formación y evolución de las sociedades coloniales americanas: Conquista, colonización y trata de esclavos.

-estudio de la influencia de factores variables según regiones: Datos de la geografía, tipos de actividad económica, técnicas de producción, tipos de colonización, etc.

La presencia y la dinámica del **capitalismo mercantil** para definir las relaciones de explotación y de producción en el marco de la situación colonial son esenciales. Samir Amin ha señalado que los modos de producción imperantes en América Latina en la época colonial y buena parte de la republicana no constituyen **modos**

pueros, puesto que se definen y estructuran al servicio de un sistema internacional de mercado (el del naciente capitalismo europeo) al que se articulan desde el primer pacto colonial. En este sentido Amin señala la existencia de tres modos principales en el marco del capitalismo mercantil dominante en América: **seudo-feudalismo** en la encomienda y en parte en la hacienda; **seudo-esclavismo** en las explotaciones mineras (la mita) y **esclavistas** en las plantaciones. Es en el curso del período mercantilista cuando Latinoamérica desarrolla sus estructuras esenciales que la caracterizarán hasta nuestros días y cuya base se haya asociada al capitalismo agrario latifundista y a la fuerza de trabajo campesina socialmente aherrojada y disminuida.

Reafirmar la presencia del capitalismo mercantil como modo dominante tiene tanto una finalidad teórica como metodológica. La de distinguir claramente el carácter del capitalismo que sirvió de articulación a los otros modos de producción en América y que no se trata de un capitalismo en su expresión desarrollada puesto que en esta etapa la presencia de un mercado libre de trabajo no es el resgo preponderante. El capitalismo mercantil (más bien el capital comercial) es un antecedente del capitalismo desarrollado y, según Marx, a su amparo pueden articularse diversos modos de producción. Esta es una precisión que cabe en torno a la disputa sobre el origen y la naturaleza feudal o capitalista de América Latina, con frecuencia apoyada exclusivamente en la función del mercado.

Otro enfoque sobre esta problemática, aún cuando no exactamente dentro de la perspectiva de los modos de producción, es el intento por caracterizar **la economía primario-exportadora** dominante en esta etapa del desarrollo latinoamericano. En esta caracterización deben tomarse en cuenta dos factores: 1) la función macro-económica producción-exportación y; 2) los datos histórico-geográficos en los cuales se realiza esta fusión. Dependiendo de ellos se verá el papel histórico que jugaron los componentes económicos: recursos, capital y trabajo. La combinación histórica de estos factores y componentes definirá la formación social primario-exportadora en cada sector y el surgimiento de las clases y los desequilibrios inter e intra sectoriales y sus interrelaciones. En cuanto a la situación indígena los desniveles tienden a acentuarse al máximo en las explotaciones mineras que coexisten con restos de la organización social prehispánica y a disminuir en el caso de las economías naturales, dada su escasa importancia para la actividad primario-exportadora. En las áreas que dependen de las condiciones del suelo y clima, aparecen las poblaciones dedicadas a cultivos de subsistencia, distribuidas en latifundios, explotaciones comunitarias (ejidos y/o comunidades indígenas) o pequeñas parcelas de propiedad individual. En los lugares que fueron asiento de la economía pecuaria extensiva, se producirá una progresiva expulsión de la economía natural y/o indígena, que retrocede a medida de la expansión del sector agropecuario.

El análisis de estas cuestiones en razón de la caracterización de la formación social de América Latina y en términos del problema indígena, resulta indispensable al estudio del **proceso genético-evolutivo** por el que pasó, en especial con relación a dos hechos: el momento del **contacto** indígena-español y

sus consecuencias para el cambio sociocultural, y el papel de las instituciones coloniales.

Pocos han sido los estudios realizados acerca del momento del contacto y los cambios socioculturales concomitantes. En uno de ellos (Gibson) se establece una regla que nos parece esencial para juzgar el fenómeno: que el cambio sociocultural se da en relación inversa a la capacidad de oposición (y por tanto de amenaza potencial) de las instituciones indígenas a las que trata de implantar el conquistador. Por ejemplo, las diferencias que pueden advertirse entre la aculturación religiosa y la implantación del sistema político del ayuntamiento. En cuanto al papel de las instituciones, no es menos cierto que su dinámica histórica se desarrolla en razón de esa misma regla y en el marco de las necesidades del modo de producción dominante. En este sentido debería estudiarse el que cumplen el **derecho** –en especial en cuanto al regulamiento de la estratificación social- y la **ciudad** hispanocolonial, además de los ya estudiados de la encomienda, el repartimiento, la hacienda y el obraje.

Prolongar la discusión sobre los modos de producción en América Latina en el marco del nominalismo (modo de producción asiático-modo de producción andino, por ejemplo) parece totalmente estéril. Está aceptado consensualmente que resulta necesario emprender el estudio concreto de la formación social según las diversas modalidades introducidas por la articulación de los modos de producción, o por el desarrollo de una economía primario exportadora en condiciones concretas de evolución. Respecto del problema indígena en la actualidad, me parece fundamental el estudio concreto del papel que desempeñan ciertas instituciones indígenas en la articulación de los modos de producción capitalista y precapitalistas y en la formación de “reservas” (territoriales y de mano de obra) para el desarrollo del capitalismo. Creo que el estudio del mercado (de mercancías y de fuerza de trabajo, en especial), de los sistemas político-religiosos de gobierno y de sus obligaciones concomitantes y por lo tanto del carácter corporativo de la comunidad indígena, así como de las formas comunales del trabajo y de la ayuda mutua, pueden ser claves para este propósito.

Los estudios que se hagan dentro de esta perspectiva tienen que rebasar el enfoque meramente culturalista del problema (el de las relaciones interétnicas) o el puramente descriptivos, como el que está implícito en los estudios de las “regiones de refugio” sometidas al “colonialismo interno”.

2. LA CUESTION NACIONAL Y LA CUESTION INDIGENA

El estudio de la formación social plantea la cuestión de la **nación**, es decir, la constitución y definición de este conjunto social dentro de las estructuras concretas de una formación social dada; y hace referencia al problema indígena en cuanto la cuestión nacional toca la de las **etnias** probablemente existentes en el cuerpo de una nación. Y aún cuando en ambos casos el marco mayor de referencia se refiere a la autodeterminación política, su análisis rebasa con mucho este solo aspecto.

La **etnia** hace referencia a un grupo unido e identificado por características somáticas y culturales, producto de un proceso evolutivo relativamente aislado. La resultante es una comunidad homogénea de lengua y cultura, en posesión de un territorio común y sobre todo de una conciencia de esa homogeneidad, expresada especialmente frente a otros grupos diferentes. La homogeneidad cultural de la etnia no implica la inexistencia de diferencias en su interior, por ejemplo dialectales o rituales, siempre y cuando esas diferencias no constituyan un impedimento a la comunicación y por lo tanto al sentido de identidad. En razón del hecho de una posible diferenciación interna de la etnia, su base parental (la conciencia del parentesco) parece ser clave. La **nación** supone a la etnia pero la rebasa, en cuanto la nación implica la cristalización de un poder político centralizador capaz de hacerse presente en todo el ámbito del territorio. Por su parte el poder político se asocia a la existencia de una clase social que controla el aparato central del estado y asegura con su uso la unidad económica necesaria a la vida nacional.

Nación y etnia se especifican en el marco de las formaciones sociales concretas, ya que es en ellas en donde se definen históricamente las posibilidades de la unidad económica y de la homogeneización étnica y, por lo tanto, del tipo y papel de la clase dominante. Las tendencias a la homogeneidad étnica son reforzadas por el proceso de la unidad económica es decir, por la organización de la generación, circulación y distribución del excedente en todos los confines del territorio (la circulación de mercancías es también circulación de hombres e ideas) y ambos factores definirán el origen, la naturaleza y el papel social de la clase dominante. Los tres factores se entrelazan para crear la posibilidad de la nación.

Intervienen también en la creación de esta posibilidad elementos subjetivos, en especial la conciencia de una **identidad nacional** y/o identidad étnica. Formados en el mismo proceso de la formación social suelen expresarse en los movimientos políticos de carácter nacional étnico, en condiciones históricas de opresión, persecución, subversión o liberación. La conciencia de la identidad nacional étnica surgirá de ellos como una poderosa “razón”² determinante de la comunidad misma.

En las formaciones sociales precapitalistas la clase-estado será la encargada de planear y administrar la producción del país en su conjunto (sociedades de irrigación) o de asegurar la apropiación y circulación del excedente obtenido por la vía de la tributación o del comercio exterior. En la etapa del nacimiento de las formaciones nacionales, el futuro de la nación se encontrará ligado al grado de desarrollo de las fuerzas productivas locales o del sustrato tributario y comercial. Cuando éstos son débiles e irregulares, también lo será el poder político de la clase-estado. Y cuando el nivel del desarrollo de las fuerzas productivas se traduzca en un magro excedente originado internamente y por lo tanto en una limitada circulación, también será débil la clase que pudiera emprender la constitución de la nacionalidad.

El colonialismo como proceso de formación y articulación de un sistema universal de mercado, será el elemento esencial en la formación de las naciones europeas. En efecto, el comercio colonial acrecentará el volumen del excedente al agregar, al originado internamente, las transferencias del comercio exterior. Pero sobre todo asegurará una circulación más extensa y con ello ampliará las posibilidades de la acumulación. El desarrollo del capitalismo mercantil aparece entonces asociado al origen de las formaciones nacionales modernas. Pero será el verdadero modo de producción capitalista el que habrá de elevar a la nación a su más alto nivel. Ello es posible por el grado de unificación y centralización económica asociado a la generalización de la mercancía como carácter dominante de la sociedad, tanto en el producto total, como en el capital y la fuerza de trabajo. El resultado será la integración ineludible de toda la sociedad al sistema de mercado capitalista, en la forma de un mercado nacional, razón de ser y sustento de las clases dominantes modernas. En este caso la clase fundamental de la sociedad tenderá a diferenciar su esfera de acción de la del estado, a fin de que éste cumpla mejor el papel de mediación que su gestión dirigente demanda. De esta manera la autonomía relativa del estado viene a ser una resultante de la constitución del estado nación.

Por supuesto que este proceso se dará en forma acabada sólo en los estados nacionales centrales. En las formaciones periféricas la situación de dependencia estructural modificará significativamente esta situación. La unificación económica estará dada en razón de las estrategias económico-comerciales de los países centrales y las burguesías periféricas no podrán asumir plenamente la dirección y centralización de las economías dependientes. La ausencia de una verdadera economía nacional será también la ausencia de una nación fuerte y de una burguesía nacional representativa.

Diferencias en el enfoque de la cuestión nacional en los países dominantes y dominados

Es evidente, entonces, que la cuestión nacional no se plantea de la misma manera en las naciones centrales y en las formaciones periféricas. En estas condiciones la autodeterminación nacionalista y la existencia de minorías étnicas cobra una perspectiva diferente. En el caso de América Latina es necesario analizar este proceso en razón de tres hechos esenciales: en primer lugar, la existencia de formaciones nacionales o cuasi-nacionales en la época prehispánica por lo menos en Mesoamérica y en los Andes Centrales, pues podemos considerar que en estas áreas se dieron las posibilidades para la evolución de los factores de la formación nacional: homogeneización étnica, unidad económica y la presencia de una clase-estado gestora de la centralización política. Ciertamente fuera de estas áreas la existencia de formaciones nacionales es más discutible, y debemos pensar que el resto de ellas no rebasaron el nivel étnico. Esta distinción se refleja, actualmente, en la diferencia que se advierte entre el campesinado indígena, correspondiente a las áreas de grandes culturas y que han reconstituido una nueva personalidad étnica a partir de la conquista y colonización, y las étnias más o menos “puras” coincidentes con las que desde la época prehispánica tenían ese

carácter, preservado por los “nichos ecológicos” que les sirvieron de asiento, pero que ahora también son víctimas de una nueva conquista aunque en condiciones diferentes y con estrategias distintas.

El otro hecho que no puede dejar de considerarse es el mismo de la conquista y la colonización. Estos fenómenos han existido desde que el hombre rebasó los niveles primarios de subsistencia y su papel en la formación del excedente económico es bien claro. A las guerras de conquista y colonización está asociada la “domesticación de los hombres” de que habla Gordon Childe. Ahora bien en el caso de América ambos procesos acaecen en los albores del capitalismo, y por lo tanto su consecuencia para la destrucción de las formaciones nacionales precapitalistas es completamente diferente y; tal vez sólo parecida a lo que sucedió en África, tiempo después con algunos “estados” étnicos desarrollados, que además tuvieron que sufrir con la exacción de sus recursos humanos por la vía de la esclavitud, precisamente para ayudar a conformar el modo de producción colonial de América, el cual a su vez había exprimido ya los recursos humanos indígenas. En la conclusión de sus estudios sobre los aztecas bajo el dominio español, Gibson ha condensado la situación de la siguiente manera: “lo que hemos estudiado es la decadencia de un imperio y una civilización indígena. El imperio se desplomó primero y la civilización se vio fragmentada en comunidades individuales. Hubo cierta creatividad en la primera etapa de la transición, pero no puede decirse que el proceso en conjunto haya sido productivo para los indígenas. La comunidad fue la unidad social indígena más vasta que sobrevivió y a pesar de frecuentes y severas tensiones. La cofradía y la fiesta la apoyaron. Casi todos los indios se sometieron a las exigencias de los españoles y protestaron sólo rara vez. La civilización se vio invadida de rasgos españoles en muchos puntos, pero conservó su particular carácter indígena en parte por convicción, en parte porque fue reducida a una categoría social tan baja que no tuvo ocasión de cambiar. Una de las primeras reacciones individuales y más persistentes fue el darse a la bebida. Si hemos de creer en nuestras fuentes, pocos pueblos se inclinaron tanto en la bebida como los indígenas de la colonia española en el curso de la historia”.

El tercer hecho es que como consecuencia del rompimiento del primer pacto colonial surgieron en América estados-nación, más o menos desarrollados, aún a pesar de que su existencia ha estado enmarcada hasta ahora por el segundo pacto colonial, redefinido en varias ocasiones y de diversas maneras. Aunque la situación estructural de dependencia sea un hecho no sólo innegable sino protuberante, tampoco puede negarse que se ha cumplido y todavía se cumple un proceso de homogenización cultural, unidad económica y centralización política. Que en ello el papel de la burguesía como clase fundamental sea el de una clase no nacional, en cuanto la última instancia de la dirección económica no está dada por ella misma sino por las burguesías centrales, es otro problema. Para el caso de las relaciones entre etnia y nación ello significará el carácter atrasado –muchas veces semifeudal y en otras francamente colonial- de la gestión del estado burgués periférico frente al problema indígena.

En la definición de la “cuestión nacional” se pueden cometer varios errores y ellos se manifestaron cuando el surgimiento del estado socialista puso de manifiesto el problema de las minorías nacionales o étnicas, precisamente como parte del proyecto político de una nueva sociedad fundamentada en la igualdad que se deriva de la concepción de una nueva organización social basada en la apropiación social de los recursos, bienes y necesidades de la sociedad. Esos errores, unas veces generados por el dogmatismo y otras por el “romanticismo social”, se atrasvaron también a las interpretaciones que sobre el problema indígena y la cuestión nacional se plantearon en América Latina, principalmente a partir del surgimiento de una concepción socialista respecto de la naturaleza y estructura social de las formaciones nacionales latinoamericanas y del verdadero nivel de autodeterminación política de estado nación en el subcontinente.

Uno de esos errores fue el **economismo**, que sostuvo la idea de que la generalización de un modo de producción dominante –para Stalin exclusivamente el capitalismo- contribuiría a la desaparición de los antagonismos nacionales, “como si las diferencias nacionales pudieran ser igualadas sencillamente con diferencias en el proceso de producción”. El otro error fue el **culturalismo**, o sea la concepción de la nación como un fenómeno preponderantemente cultural y como el derecho a un “libre desarrollo cultural”, en sustitución a la idea de que la cuestión nacional constituye fundamentalmente el problema de la autodeterminación política del estado nación. La idea de la autonomía cultural conlleva la del estado multinacional (o multiétnico), constituido por una serie de poderes culturales, administrativos y legales coaligados en una corporación jurídica pública. Pero en el fondo la concepción culturista de la nación hace caso omiso de las clases y de su lucha, al considerar que los “valores culturales” son absolutamente independientes y neutrales de su contenido de clase.

En el caso de América Latina la cuestión nacional y la cuestión indígena tiene una doble dimensión: la cultura y la nacional, diferente a las características que asume la cuestión europea o en el África. Para las sociedades latinoamericanas el problema se expresa dentro de la doble perspectiva del lugar que deben ocupar las sociedades indígenas en el cuerpo de la nación, a la vez que se constituye ésta no sólo en la esfera de la superestructura política sino principalmente de la autodeterminación económica. Esa doble perspectiva supone por supuesto un marco de las relaciones sociales de las clases y de su lucha política, tanto en el interior como hacia el exterior de la nación. Hacia el interior el problema indígena se relaciona indisolublemente con la **cuestión agraria**, en tanto la tierra constituye la base fundamental de sustentación de las etnias, principalmente de las mayores transformadas profundamente en sociedades campesinas. Pero respecto del problema de la tierra y del indio existe un aspecto que lo define de manera singular, pues no se trata sólo de fortalecer la posesión territorial de la comunidad indígena como entidad aislada, sino de que al mismo tiempo que se fortalece y desarrolla esa propiedad, debe tratarse de integrarla en un marco más amplio que sirva de verdadero sustento al grupo étnico. En cuanto al aspecto político de la cuestión nacional, lo que se plantea es el problema de las alianzas políticas y de la

unidad de acción de los indígenas con los grupos sociales subalternos en contra de la dominación interna y externa.

El proceso revolucionario latinoamericano se plantea **tareas nacionales** específicas. En efecto no se trata de la liberación nacional de las colonias o de la autodeterminación de minorías nacionales o étnicas, pues la existencia del estado nación es un hecho histórico indiscutible. En este sentido la solución no consiste en establecer un “Estado Indio” sino en construir un verdadero estado nacional capaz de autodeterminarse para sí y para sus nacionales indios y no indios, sobre la base de nuevas relaciones políticas, sociales, económicas y culturales al interior del estado nación y de una ruptura de la dominación imperial que será a la vez efecto y causa de lo anterior.

3.RELACIONES INTERÉTNICAS. ETNICIDAD E IDENTIDAD ÉTNICA.

Las relaciones entre grupos con diferencias culturales debió existir desde las primeras migraciones humanas. Pero estos contactos no necesariamente condujeron a la formación de relaciones interétnicas ya sea por la inexistencia de las etnias, ya sea porque en esos contactos no se dieron las condiciones para que se produjera lo que hoy designamos con ese nombre. Creo que ha sido la expansión colonial –interna o externa- la que ha llevado a la definición de este fenómeno tan central en algunos enfoques antropológicos culturales actuales.

El hecho de que el fenómeno interétnico haya surgido sobre todo, en el marco del colonialismo le ha dado una amplia resonancia ideológico-política, testimonio de lo cual son las reuniones internacionales convocadas para discutir problemas, tales como el **racismo** y la **discriminación racial**, la **identidad** y **dignidad culturales**, a más de los movimientos sociales de independencia y el pluralismo cultural.

Las relaciones interétnicas conducen, por supuesto, a una gran variedad de **interacciones étnicas** que variarán según el grado de complejidad y el nivel de desarrollo de las sociedades en contacto. En este sentido podemos suponer que las que se establecieron entre las sociedades capitalistas industriales y las formaciones étnicas no occidentales, desplegaron la más grande variedad de interacciones étnicas. Probablemente en ello radica también la complejidad que asumen los procesos de descolonización y el proyecto de formación del estado nacional, tal como se ha visto en el África. Pero en el seno de las propias sociedades occidentales también se han presentado las relaciones e interacciones étnicas y sus fenómenos concomitantes, aunque de manera claramente diferente al primer caso. En el seno de las sociedades occidentales el fenómeno tiene que ver con diferencias significativas en las tradiciones culturales, generalmente asociadas a desigualdades regionales (normandas en Francia y vascos en España) y por tanto a la centralización política, económica y cultural ejercida por el estado nacional, que es el hecho dominante en esta situación. En cambio en el colonialismo, éste no existe y lo dominante es la relación imperialista. Los movimientos sociales que surgen en uno y otro caso son, por lo mismo, completamente diferentes, adoptando en el segundo las formas generales de la

lucha de la “izquierda” occidental, en tanto que en el primero son más manifiestos los elementos étnicos. En ambos, por supuesto, se halla presente esa conciencia de identidad nacional étnica.

Aún cuando en los análisis interétnicos no se expresa directamente en toda **situación interétnica** se halla latente o abierto el **conflicto cultural**. El conflicto cultural presupone, en principio, tres condiciones: 1) el contacto intensivo entre culturas diferentes generalmente en una situación asimétrica, y de subordinación; 2) la incompatibilidad entre los conjuntos culturales que representan, incompatibilidad que no tiene el mismo nivel en todo el cuerpo cultural, y ; 3) el hecho de que ninguna de las culturas se halla dispuesta a reconocer la superioridad de los valores de la otra. Ello no quiere decir, por otro lado, que el contacto que supone la relación interétnica no tenga efectos culturativos y aún de asimilación parcial de elementos culturales. La parcialidad y selectividad del proceso de asimilación puede aún suponer que se retrae en conflicto cultural al evitarse una confrontación directa. La misma reinterpretación de elementos culturales actúa en este mismo sentido. Pero no es menos cierto que esa reinterpretación puede significar un medio para reafirmar la **identidad** y la **conciencia étnicas**. **Etnicidad** e identidad étnicas son entonces datos significativos para descubrir estrategias de las etnias en contacto, en especial en situaciones de subordinación.

Cardozo de Oliveira ha señalado que en el futuro de las investigaciones sobre las relaciones interétnicas –en particular acerca de la etnicidad y la identificación étnica- hay dos problemas principales: 1) la delimitación del concepto de etnicidad, y: 2) precisión del verdadero carácter del grupo étnico. En cuanto a lo primero –y citando a Cohen- considera a la etnicidad como “esencialmente una forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes”. No debe utilizarse este concepto, entonces, para indicar diferencias culturales entre sociedades aisladas, regiones autónomas e independientes o conjuntos poblacionales insertos en sus propias fronteras nacionales. Por lo tanto debe suponerse siempre la existencia de una interacción (interacción étnica) entre representantes de naciones o grupos culturales diferentes en donde uno o varios no se hallan en su propia tierra o país. La situación **interétnica urbana**, constituye un medio privilegiado para el análisis de la etnicidad (eticidad urbana), pues es en la ciudad en donde la identidad étnica aparece en su fase más crítica y por lo tanto el contexto en que la etnicidad irrumpe como la ideología más eficaz para la movilización política.

Por lo que respecta al carácter del grupo étnico y que debe precisarse en este tipo de estudios, éste no es la resultante “de la suma total de sus individualidades y su cultura no es la suma total de categorías adoptadas por **individuos independientes**. Normas, creencias y valores son eficaces y poseen su propio poder de determinación porque son **representaciones colectivas** de un grupo y son reforzadas por la presión de ese grupo”. En este sentido el estudio interétnico no significa el estudio del grupo étnico en sus límites sino dentro del sistema interétnico como una totalidad. El estudio del sistema interétnico (por lo mismo de

la situación interétnica) supone: 1) el análisis de la estructura de clases de la sociedad que lo sustenta, principalmente en su dinámica de contradicción y antagonismo (**fricción interétnica**), 2) descripción y análisis de los marcos sociales en los cuales se producen las contradicciones entre grupos étnicos y grupos sociales como entidades estructuralmente antitéticas (grupos de parentesco y sistemas de clase).

Lo anterior presupone que el estudio de las relaciones interétnicas debe realizarse con referencia a las condiciones sociales, económicas y políticas que las cobijan. Las formas y mecanismos de articulación que adoptan estas condiciones en las situaciones concretas –por ejemplo relaciones ciudad-campo, relaciones interregionales, etc.- hacen más transparentes y tangibles la naturaleza de esas relaciones.

Un problema final que plantea el análisis de las relaciones interétnicas y fenómenos concomitantes, especialmente en el marco de la cuestión nacional y la cuestión indígena, es el de las diferencias, semejanzas e interrelaciones entre **conciencia de clase y conciencia étnica**. La primera se daría cuando aparece el estado nacional y se han cumplido los procesos de homogenización cultural, unificación económica y centralización política y se definiría principalmente en razón del significado histórico de estos procesos y sus consecuencias para el control del poder o para la participación en él, y por supuesto, de la naturaleza y el poder histórico de clases y grupos sociales implicados. La **conciencia étnica** también conlleva esa perspectiva histórica (conciencia histórica), pero su base de apoyo no la constituyen las relaciones sociales de producción sino más bien la **visión cultural**, principalmente en términos de ideologías mitológicas. Una y otra pueden hallarse relacionadas genética y evolutivamente, e inclusive podemos pensar que la conciencia étnica eventualmente llega a ser un refuerzo de la conciencia de clase. Esta relación positiva dependerá de las que se establezcan entre las clases y los grupos étnicos y no necesariamente al nivel del proletariado. Almilcar Cabral ha señalado que las pequeñas burguesías coloniales autóctonas también llegan a ser portadoras y reivindicadoras de la cultura nativa, en especial de aquella que alimenta la ideología del “retorno al origen”. Pero en esa relación es posible que la conciencia étnica tienda a desaparecer o por lo menos a debilitarse, dado el carácter básicamente horizontal de la estructura social étnica en el contexto vertical mayoritario de la sociedad de clases. Una relación negativa puede encontrarse cuando la conciencia étnica debilita o deforma el sentido histórico de las contradicciones de clase, en especial cuando pone el acento en el “retorno al origen” ignorando la real situación de la sociedad. La transformación de la conciencia de clase es innegable y tal vez es la mejor manera de preservarla, tan asediada como se halla por la cultura de masas.

4. LENGUA Y ETNIA.

La existencia de lenguas indígenas en el contexto de la nación se ha valorado principalmente en razón del problema de la **unidad nacional**. Ya señalé que el

proceso genético de la formación nacional supone esa homogeneización cultural en la cual las diferencias dialectales se admiten en tanto no frustren el proceso de comunicación. Aún más, la formación de un poder político central supone la posibilidad de un sistema de ideologización generalizado y aceptado. Este hecho resulta protuberante y clave en el proceso postrevolucionario, en el que la tarea central consiste en reestructurar la unidad nacional; por ello el papel estratégico de la educación básica en estos momentos y por ello la necesidad de una “lengua nacional”. Dentro del proyecto de la unidad nacional el problema del lenguaje forma parte de la concepción de una **educación integral**, o sea que representa un elemento más de la estrategia de la integración. Ligadas educación y lenguaje al proyecto político, ambas corren la suerte del mismo y ello se refleja en las diferentes concepciones oficiales sobre la educación y el problema del lenguaje.

Es sabido que el lenguaje constituye “un sistema de medios de expresión apropiados a una necesidad, y no se juzgan en forma realista hechos algunos del lenguaje sin hacer referencia al sistema social en que aparece”. También es conocido que los códigos sociolingüísticos se forman en relación a las “coerciones” de la estructura social. Este origen y esta función obviamente, no tienen la misma realidad para la sociedad indígena que para la sociedad nacional. En el caso de la fusión, la desaparición o degeneración del lenguaje vernáculo por asedio o imposición del nacional dominante implica un trastocamiento y falta de correspondencia entre las necesidades sociales y las expresiones sociolingüísticas. En cuanto al origen, las coerciones sociales no devienen de la estructura social del propio grupo indígena sino que se ejercen por la dominación del grupo nacional. En ambos casos el “idioma nacional” deviene en un instrumento de explotación económica y de coerción social y política. En efecto, la implantación y/o alteración de las necesidades sociales por causa de las pautas de consumo capitalistas hacen del lenguaje el vehículo apropiado para tal efecto que requiere del cambio o suplantación del idioma vernáculo. Por lo que toca a las relaciones sociales y políticas de subordinación, el lenguaje nacional es un instrumento de esas relaciones y un obstáculo para la incorporación e integración.

Pero tampoco puede negarse que en la tendencia histórica –de formación de una sociedad nacional unificada, cultural, económica y políticamente, el monolingüismo indígena es una desventaja. Sin lugar a dudas el monolingüismo indígena constituye un factor eficaz de la discriminación y del marginalismo.

El **plurilingüismo** representa la contrapartida al proyecto de la integración lingüística nacional. En esta perspectiva tal vez puede pensarse en un **bilingüismo generalizado**, es decir en una posesión dinámica y actuante del idioma vernáculo y del idioma nacional. Claro está que esta alternativa supone un mínimo nivel de dinamismo y desarrollo de la sociedad indígena. Si ello no fuera así, lo más seguro es que la lengua vernácula tendiera a desaparecer en razón de las funciones y coerciones sociales ligadas a la vida del idioma. Sobre todo, esto sucedería inevitablemente entre los pequeños grupos étnicos, cuya capacidad de desarrollo está muy disminuida. Y ello ha sido así. En los grupos étnicos grandes probablemente el riesgo no sea el mismo toda vez que el tamaño demográfico

tiende a multiplicar y enriquecer las necesidades y relaciones sociales y por tanto las oportunidades de vida para el idioma vernáculo. La cuestión fundamental en esta disyuntiva se asocia a las tendencias históricas de la formación nacional, a la vez que al valor estratégico que tiene el lenguaje para la identidad étnica y la etnicidad.

La proposición del bilingüismo generalizado presenta problemas de índole técnica (el estudio de las lenguas indígenas) y de índole práctica (la extensión de un a lengua “nacional” dominante; en nuestro caso el español). De todo ellos se derivan cuestiones que tienen un carácter a la vez técnico e ideológico-político, relacionados con la alfabetización y españolización ya sea que se hagan por vía directa o por medio del idioma vernáculo. La decisión sobre la adopción de una u otra vía representa, además del estudio lingüístico –antropológico de las lenguas- (desde luego también del español en razón de su adecuación a estos procesos), la preparación de personal y materiales didácticos adecuados. No obstante ahí no terminan los problemas. Subsisten los esenciales que se derivan del origen y función de la lengua y que ya se han señalado. Lo importante es que la alfabetización y españolización acrílicas pueden conducir a la desvalorización del idioma indígena y en lugar de servir de instrumento de liberación, hacer las veces de camino para la dominación.

Una alternativa enderezada a precaver estos efectos de la importación del bilingüismo generalizado consiste en dinamizar la vida de las lenguas vernáculas, haciéndolas sujeto de los sistemas de comunicación de masas. No cabe duda que, por ejemplo, la existencia de idiomas ágrafos en sociedades literarias, constituye una incompatibilidad y una inconsecuencia. Ahora bien, importa mucho el contenido de esa comunicación en relación a los idiomas indígenas, en cuanto lo que habría de desarrollar en ellas es fundamentalmente sus potencialidades para originar y desarrollar una conciencia de identidad étnica y nacional; y no en términos de los símbolos más abstractos de la sociedad global, sino en el preciso de la conciencia para sí en esos dos niveles.

5. MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN INDÍGENA Y MOVIMIENTOS MESIÁNICOS Y MILENARISTAS.

Los movimientos sociales indígenas se dieron casi desde el mismo momento del contacto. Las llamadas “rebeliones indígenas”, muchas de ellas terriblemente cruentas, se multiplicaron a todo lo largo del período colonial y disminuyeron en frecuencia –aunque no en importancia- durante todo el período republicano. En la actualidad se advierte un importante renacer de estos movimientos, aunque su origen, sus contenidos y su dinámica son significativamente diferentes a los acaecidos en la colonia y el S. XIX. Ahora, estos movimientos podrían inscribirse en el marco de ese concepto equívoco de la “revolución de las expectativas crecientes”. Aunque dentro de sus propias definiciones de lo que ello significa.

Se ha observado que la difusión realizada por los medios de comunicación de masas de las formas de vida y valores de la sociedad occidental urbano-industrial,

han ido creando en amplios grupos humanos un deseo más o menos consciente por participar en los niveles de vida asociadas a dicha sociedad. El llamado “efecto de demostración”, que tanto preocupa a los economistas del desarrollo, tiene que ver con lo mismo. Esa preocupación es compartida, aunque por otras razones, por la clase dirigente que en dichas expectativas encuentra un potencial político explosivo muy grande. En América Latina pueden encontrarse innumerables declaraciones oficiales y oficiosas en tal sentido, que pretenden al revelar y subrayar este peligro crear el “miedo social” suficiente como para introducir al sistema las reformas indispensables que refuncionalicen su existencia.

El planteamiento anterior han servido para construir un “modelo” de estudio del proceso de desarrollo como **movimiento social**, es decir, como las acciones conducentes a la obtención de objetivos sociales. En general todo movimiento social implica la **negación** de la situación social presente y la **afirmación** de una posibilidad de reorganización social futura. Entre estos dos factores se definen las relaciones con los otros grupos sociales (grupos de pertinencia y grupos de referencia), las formas que adquiere el liderazgo del movimiento y, desde luego, su contenido ideológico.

Los actuales movimientos indígenas tienen todos un carácter de movimientos de liberación, o sea, que hacen hincapié en las relaciones políticas de subordinación del grupo indígena frente a la sociedad nacional. En este sentido los actuales movimientos indígenas de América (incluyendo a los Estados Unidos) se emparentaran con las surgidas en Asia y África en el marco del proceso de descolonización y podría decirse que en ellos se inspiran en buena parte. Pero también muestran contenidos y estrategias de lucha que las relacionan con los movimientos de masa unidos a la lucha política del proletariado y de otras capas bajas de la población. En este caso se constata la relación y conjunción de acciones de algunos movimientos indígenas con las que desarrollan las asociaciones campesinas mestizas, los subproletarios urbanos y aún las organizaciones sindicales obreras. En correspondencia, la reivindicación del “problema indígena” aparece inscrito en casi todos los programas de la izquierda política y de muchas de las asociaciones mencionadas.

Sin embargo, el substrato étnico de los movimientos indígenas plantea diferencias importantes entre unos y otros movimientos. En efecto, en los movimientos indígenas es frecuente –por no decir permanente- encontrar contenidos ideológicos **mesiánicos** y/o **mileneristas** que los distinguen claramente, no solo de otro tipo de movimientos sociales sino de ellos mismos.

El contenido ideológico milenerista y/o mesiánico de los movimientos étnicos, tiene que ver con la redefinición de la ubicación del grupo frente a una situación social y económica cualitativamente distinta a la existente en el momento del contacto. Y esta redefinición, toma la forma de una **explicación cosmológica** sobre esa nueva realidad de la relación Interétnica. Tal explicación, obviamente, se halla referida a todos aquellos aspectos culturales afectados por el proceso de confrontación interétnica, y en ella influyen las percepciones del “tiempo y de la

historia de la humanidad tribal” y desde luego de la humanidad blanca y/o mestiza. La ideología mesiánica o milenarista constituye por ello una verdadera **conceptualización** (Cardozo de Oliveira) en que se mezclan las concepciones mágico-religiosas y sus funciones sociales y culturales del grupo étnico, con las acciones del orden social producto del contacto. La conceptualización sirve para repensar y readaptar su situación cultural, aunque no enteramente. Creo que en este proceso hay –como en el de difusión- una selectividad conceptualizadora en razón del grado de importancia que en el sistema cultural tengan los elementos culturales puestos en confrontación por la situación interétnica, en cuyo seno han perdido coherencia y funcionalidad. En este sentido la conceptualización mesiánica o milenarista tiene por objetivo la generación de una **nueva identidad étnica**, en la cual debido al proceso selectivo, se encontrarán mezcladas los viejos y los nuevos elementos culturales.

La formación de una nueva identidad étnica, evidentemente no depende del simple contacto. Dependerá del modo del contacto y de la confrontación interétnica. Son especialmente propicias a esta formación las situaciones asimétricas de subordinación, del tipo que existen entre indígenas y mestizos. Más aún, dependerá de las condiciones estructurales que cobijan esas situaciones, como pueden ser –y de hecho así ha sido- las que se hallan ligadas al proceso primario –exportador, es decir, a las condiciones geográficas e históricas en que se generó y desarrolló la función macroeconómica de producción- exportación. Estas condiciones en la situación señalada tenderán a destruir más o menos la coherencia perceptiva que tiene del universo el indígena, destruyendo con ello las **relaciones de reciprocidad**, y por lo tanto los contenidos **solidarios**, que son esenciales al grupo étnico. Con ello también se eliminan las posibilidades de identidad personal y grupal.

Puede verse que este proceso de formación de una ideología étnica no entraña necesariamente un movimiento social, por cuanto para que exista debe traducirse la ideología en acciones concretas. En este sentido los movimientos sociales historizan la conceptualización milenaristas o mesiánica. Y pienso que lo hacen en un doble sentido, uno de los cuales suele no tomarse en cuenta. En efecto, solo se piensa que se da el movimiento social cuando la acción se manifiesta hacia fuera del grupo que desarrolla la conciencia étnica. Pero creo que previamente a ello debe realizarse un movimiento social al interior del propio grupo, en términos de la “internalización” de los elementos de la nueva ideología en especial de los elementos de negación y afirmación que hemos señalado. Y con seguridad este proceso puede ser tan conflictivo como el que se da hacia el exterior del grupo indígena y en cierto sentido puede ser más traumático psicológica y culturalmente hablando.

Distincuir entre movimiento e ideología mesiánica o milenarista tiene consecuencias prácticas para la acción política. Los movimientos se presentan al **momento** en que la ideología se traduce en actos de organización para la lucha política y con ello externalizan la existencia de una nueva identidad étnica. Esta distinción asume importancia estratégica para los movimientos de liberación, por

cuanto entraña el reconocimiento de la formación de una **conciencia colectiva** acerca de la situación del grupo dominado. La presencia en la cultura indígena de ciertas simbolizaciones y concepciones sobre el tiempo y la historia, constituyen los síntomas de la existencia de ciertas **constantes ideológicas** del milenarismo o mesianismo, que potencialmente pueden expresarse y activarse en un movimiento social indígena.

6. EL CAMBIO SOCIOCULTURAL: DESCAMPESINIZACION Y DESTRIALIZACION.

Con frecuencia se ha señalado que una de las características de la sociedad indígena es la de ser refractaria al cambio y eminentemente conservadora. Ello supone que las comunidades indias han sido poco alteradas en sus pautas culturales y en la estructura de sus relaciones sociales. Este planteamiento se relaciona con la concepción de que los impedimentos estructurales o institucionales al desarrollo tienen que ver con la “resistencia al cambio” que opone la “forma tradicional de vida” de las comunidades. A esta perspectiva **culturalista** de los problemas del desarrollo se le asocia generalmente una “**estructural**”, que llama la atención sobre los estrangulamientos que para el estímulo del nacimiento económico significa la red de relaciones sociales e institucionales de las áreas menos desarrolladas. El impacto negativo sobre el proceso de desarrollo estaría dado por la acción de los intereses económicos y de poder asociados a la situación previa al desarrollo. La situación de las comunidades indígenas representaría el **caso límite** de esta confrontación entre una situación de tradicionalismo y estancamiento relativo y otra de modernización y dinamismo.

La experiencia de los últimos años en América Latina tiende a mostrar que esta concepción del desarrollo como la confrontación entre un sector moderno y otro tradicional es simplificadora y que el proceso de resistencia y adaptación al cambio es más complejo de lo que este enfoque presupone. Solamente en el caso límite podría suponerse esta oposición radical al cambio. Pero aún en estos casos, es posible encontrar de manera general y persistente cierto nivel de aspiraciones a la participación social y política y a mejores niveles de vida. Los movimientos sociales indígenas de hoy en día contienen muchos elementos de este tipo. Experiencias en países como Perú y Bolivia, en donde la reacción de los indígenas a la explotación condujo a formas regresivas de rechazo cultural muestran que, sin embargo, aún en estos casos, la exposición a medios masivos de comunicación y relaciones generalizadas de mercado, tienden a modificar la situación de rechazo. La dinámica con que la sociedad nacional incorporare al proceso de desarrollo a estas comunidades, dependen fundamentalmente de las condiciones en que evolucione esa propia sociedad, que a veces ni siquiera tiene capacidad para integrarlas a un sistema coherente y permanente de explotación y marginalismo.

El desarrollo es un proceso mucho más complicado que la simple integración en el mercado de poblaciones marginales y requiere de la difusión e incorporación de

valores, orientaciones, hábitos y técnicas sociales y culturales, lo que no es fácil. Pero no se puede generalizar y es necesario hacer especificaciones a fin de identificar las situaciones límites y extremas. Debe tomarse en cuenta que los estímulos al desarrollo, aunque inducidas externamente, “actúan en un medio denso y no vacío”. Esto quiere decir que aún en casos límites la introducción de nuevas formas productivas y de interacción social se hallan íntimamente ancladas a las formas previas, en términos de diferentes alternativas de acomodación; por ejemplo, la mano de obra será reclutada entre los trabajadores existentes y estimulará por tanto las relaciones contractuales. En pocas palabras el proceso de cambio sociocultural (desarrollo) significará un proceso simbiótico o de **complementación** entre estructuras tradicionales y nuevas. La historia del desarrollo en situaciones como las de América Latina es una historia lenta de negociaciones y conciliaciones que no supone necesariamente la supresión inmediata y directa de más de por las otras. En este sentido, cobra gran importancia el análisis de esas historias concretas en términos de los tipos de combinaciones que ocurren dentro de los grupos, las fuentes de producción, los intereses económicos, sociales y políticos irradiados en los polos de desarrollo y aquellos que existían previamente.

Urbanización y descampesinización en América Latina

En razón de lo mencionado anteriormente, quiero destacar dos procesos que me parecen muy incidentes en la actual situación indígena, (aunque todavía pudieran no haber desplegado todas sus potencialidades de cambio pero sin que sin lugar a dudas contienen el mayor dinamismo futuro en ese sentido): me refiero al proceso de urbanización y al de descampesinización, y sus fenómenos concomitantes la **proletarización** y la **destrribalización**.

Que las sociedades latinoamericanas se urbanizan, por lo menos demográficamente, es un hecho estadísticamente comprobable, aún en países que como Bolivia tienen todavía una muy alta proporción de población que vive en el campo y de las actividades primarias. Pero si tomamos en cuenta la influencia social, cultural, política y económica que irradian los centros urbanos es decir la urbanización en un sentido sociológico este proceso se nota más amplio y más intenso.

Las situaciones interétnicas son en buena parte causa del doble fenómeno urbanización –destrribalización. Como lo ha hecho notar Cardozo de Oliveira, pueden reconocerse dos dimensiones del fenómeno: indio de “reserva” e indios de “ciudad”, “lo cual supone la definición analítica y empírica de las nociones de **tribalismo** y **urbanización**”. La urbanización supone la presencia de la ciudad en la comunidad de reserva, ésto es, la incorporación de costumbres y valores urbanos propios de la ciudad, que alteran significativamente algunos aspectos de la vida tradicional indígena. El tribalismo, por el contrario, se refiere a la “persistencias” de la aldea en la ciudad, o sea el mantenimiento en la vida urbana de lo tribal, aunque este fenómeno no sea continuo. Los contactos urbano-tribales contribuyen indudablemente a disminuir la distancia sociocultural. Pero

manteniéndose el carácter desigual y asimétrico de las relaciones interétnicas, esa desigualdad tiende a transformarse en una de clase.

*La destrribalización asociada a la urbanización no implica la pérdida total de la identidad étnica. Aún entre los individuos tribales que se En este sentido la destrribalización se refiere más a la “pérdida del control directo y muy reducido control indirecto de la comunidad indígena sobre los indios urbanizados”.

Al proceso de urbanización de los indígenas puede verse asociado un cambio en los patrones de estratificación corrientes entre ellos, en especial por el surgimiento de una “burguesía” indígena constituida principalmente por algunos profesionales y comerciantes medianos de cierta fortuna, o por funcionarios menores del aparato burocrático nacional, regional o local. El papel que esta “burguesía” indígena juega en el proceso de organización política actual de los indios se ha modificado sustancialmente en tanto han adquirido importancia los movimientos indígenas. La “burguesía” indígena urbanizada generalmente va a recibir la representación de la etnia y en ese sentido su papel es clave para el fortalecimiento o mediatización de las reivindicaciones indígenas. Se ve en ello también el fenómeno de destrribalización, aunque acompañado de la tendencia del “retorno al origen”, precisamente en razón del papel político que está jugando esta “burguesía”. Menos claro es la formación de un “proletariado” indígena que pudiera contrapesar o contrarrestar esta acción y asumir e forma más directa la conducción de las luchas del grupo.

En cuanto a los procesos de **descampesinización –campesinización** me refiero a ese proceso hoy observable de la desaparición progresiva de los grupos campesinos al unísono de la penetración del capitalismo en el agro, tal como puede observarse ahora en México. En contraposición a esta tesis de la descampesinización, otros investigadores sociales sostienen la de la campesinización, o sea el fortalecimiento de los campesinos. En ambos casos, desde luego, el fenómeno se estaría realizando entre los pequeños campesinos minifundistas, que de una u otras manera se articulan progresivamente a la agricultura comercial, especialmente la que está representada por las **agroindustrias**, generalmente de origen extranjero. Feder ha señalado al respecto que: “El rasgo característico de estas nuevas y enormes inversiones foráneas es que abarcan todos los sectores agrícolas, desde los que producen alimentos básicos comunes y ganado o productos ganaderos, hasta los cultivos tropicales y subtropicales, tradicionalmente controlados por los extranjeros”.

Los campesinistas sostienen que una agricultura capitalista procurará regenerar continuamente al sector minifundista, en cuanto tiene necesidad de apropiarse el excedente que puedan generar y/o explotar directamente la mano de obra barata siempre sobrante en el minifundismo. Los descampesinistas por su parte sostienen que el pequeño agricultor minifundista se halla en vías de desaparición, lo cual supone su transformación en asalariados sin tierra, o sea en un proletariado en sentido estricto. Los descampesinistas son por ello también **proletaristas**. Feder inclusive llega a descartar la posibilidad de la proletarización,

en cuanto tiene una visión más sombría del problema; para él los procesos que ocurren en las agriculturas latinoamericanas y que resultarán en la eliminación gradual y rápida de **todo** el proletariado rural, le son indiferentes a la burguesía nacional y extranjera, enfrentada como se halla con un problema económico y social en el campo que no es capaz de dominar y por lo tanto de solucionar. Por otra parte sabemos bien de la escasa capacidad de absorción de fuerza de trabajo de nuestros sectores industriales, sólo temporalmente aptos para utilizar toda su capacidad instalada. Si se cumple este vaticinio lo que veremos entonces es un incremento del “subproletariado” urbano hacinado en los barrios marginales: o quizás nos sea dado contemplar la muerte irremisible de pueblos enteros orillados a la mendicidad.

Desconozco en qué medida pudo haberse dado y estarse dando este fenómeno entre los campesinos indígenas. El que se hallen localizados en “regiones de refugio” es posible que haya hecho menos acelerado y profundo este fenómeno. Pero no sería la primera vez que la frontera agrícola se expande. Cabe preguntarse cuánta responsabilidad puede tener en la aparición y desarrollo de estos fenómenos la misma política indigenista, tan preocupada por la formación de una infraestructura que “integre” a los indígenas. Este proceso podría ser inducido también por otros medios, como por ejemplo el establecimiento de explotaciones extractivas, en cuyo caso el proceso de proletarianización se aceleraría. Un hecho que resulta cierto de esta situación es que las “regiones de refugio” probablemente lo serán cada vez menos y que si hasta ahora se han mantenido, ello se debe en buena parte a su carácter de “reservas” territoriales del capitalismo.

Algunos antropólogos han señalado en sus informes que suelen encontrarse grupos de indígenas que desean “dejar de serlo”. Creo que este hecho, por lamentable que nos parezca, es bien posible. Las situaciones sociales, económicas, políticas y culturales de subordinación y explotación bien pueden imponerse a las consideraciones culturales subjetivas, en especial si se tiene una “conciencia histórica” de las mismas. Y seguramente podremos encontrar elaboraciones ideológicas en este sentido. La verdad es que la situación interétnica es mucho más compleja que lo que indica la simple bipolaridad indio-mestizo. Lo “indígena” consiste en una gama más amplia de subsistencias sociales y culturales en proceso de cambio que de situaciones rígidas y acabadas.

A este respecto se me ocurre el interés que puede tener la aplicación, al caso del cambio sociocultural de los indígenas en América Latina, de un modelo de **evolución adaptativa al cambio social**, como el que ha usado Henderson para estudiar el proceso de urbanización en África. El estudio de estos procesos en situaciones tribales como la de Nigeria, presupone el conocimiento de los sistemas socioculturales de las etnias sometidas a esa influencia...

7. LA POLÍTICA INDIGENISTA

Por política indigenista generalmente se hace referencia a la que realizan entre los indígenas, con miras a integrarlos en la sociedad nacional, diversas agencias del

gobierno, paraestatales o privadas que actúan con autorización o sin ella. Todas estas acciones parten de una filosofía social y/o de un enfoque científico o cuasicientífico sobre lo que son los indígenas y su significado para la nación. Pero también existen proposiciones sobre política indigenista en los estudios sociales, aunque muchos de ellos estarían dispuestos a rechazar airadamente que sus trabajos contengan algo semejante. La cuestión es que, por lo menos actualmente, las concepciones de autodeterminación y autogestión social satanizan cualquier proposición que no venga de los propios indígenas.

Históricamente el indigenismo en América Latina aparece asociado al surgimiento y vida del “populismo”, como uno de los tantos elementos ideológicos que conformaron ese movimiento. Creo que había varias razones para que el indigenismo surgiera al amparo del populismo, aunque ello no quiere decir que anteriormente no hubieran proposiciones sobre el problema indígena; lo que sucede es que con el populismo esa ideología se hace permanente y sistemática y se institucionaliza. Las razones a que me refiero son las siguientes: la necesidad de afirmar ciertos valores “nacionalistas” como parte de la estrategia de la burguesía naciente y razón del proyecto político de un capitalismo nacional que reemplazara al que engendró la economía primario-exportadora. La necesidad, para esa misma burguesía de integrar un mercado nacional como sustento del desarrollo de ese capitalismo. Y una más, manejada principalmente por las incipientes organizaciones políticas de izquierda, principalmente de corte marxista, y que asociaron el problema indígena al de la cuestión nacional y a la lucha antiimperialista.

Creo que debido a los dos elementos anteriormente señalados –el del carácter institucional de la política indigenista y el de su origen y contenido ideológico– cualquier análisis que se haga del pensamiento indigenista tiene que ser al mismo tiempo un estudio institucional e ideológico de su constitución y contenidos.

En esta perspectiva podría formularse algunas preguntas. ¿Cuáles son las implicaciones ideológicas de la política indigenista y en especial de sus contenidos **integracionistas**? En razón de estas implicaciones ello significa que es necesario **desechar** la política indigenista y **reemplazarla** por otra aun no formulada como algo significativamente diferente, o solamente lo que hay que hacer es **redefinirla**? Si lo primero ¿cuál es el **proyecto sustitutivo**? Si lo segundo ¿cuáles son los elementos para una redefinición y de que contexto científico e ideológico debe desprenderse esa redefinición?.

Desde luego la selección de estas alternativas no es cuestión neutra ni abstracta. Ellas están relacionadas con los proyectos políticos de reorganización de la sociedad y por esa razón tienen que ver con las clases sociales y su acción en la esfera del poder. Pero también tienen que ver con ciertos problemas ideológicos y teórico-metodológicos de las ciencias sociales, como por ejemplo respecto de la objetividad o el compromiso en el análisis de lo social. Y aún en razón de los problemas de traducción del conocimiento científico en términos de la acción social. Por lo menos para la antropología estas cuestiones son actantes, porque

para esta ciencia social –para bien o para mal- su historia se halla ligada a la de una política social: la del **colonialismo** en sus comienzos y la del **indigenismo** (colonialismo interno?) ahora.

Ante las cuestiones que plantean las preguntas, habría dos posiciones: **Una** que defiende la acción aplicada de la antropología y el contenido más general de la política indigenista, aún cuando pueda estar en desacuerdo con ciertos planteamientos de detalle. Esta posición, que es la oficial en las políticas indigenistas, señala al proceso de integración como una estrategia necesaria del proyecto del estado nacional, admitiendo por otra parte la necesidad de respetar la integridad cultural de los grupos indígenas y de garantizar su participación política en los proyectos de integración. **Otra** prescribe la intocabilidad del grupo indígena y el de su desarrollo autárquico y separado de la comunidad nacional, en razón de la “existencia étnica”. La finalidad de una tal política sería la constitución de una nación **pluricultural** (plurilingüística, pluritecnológica, pluriétnica, en fin). Pero la formación de sociedades plurales es precisamente el resultado de las interacciones más que del aislamiento; de lo contrario se corre el peligro de constituir sociedades arqueológicas, si es que ello fuera posible en el mundo contemporáneo.

La ideología indigenista, como cualquier ideología, evoluciona y se transforma con el cambio de la estructura social. De ello es un buen ejemplo la política indigenista de México. Ello se refleja en los contenidos de esa política y en la definición de sus metas. Actualmente la política indigenista de México insiste en sus fines integracionistas, pero hace énfasis en la participación de los indígenas para definirla y llevarla a cabo. Todavía es muy pronto para saber exactamente cuáles serán los resultados.

Las mudanzas que experimenta la política indigenista obviamente se refleja en la antropología como aparato ideológico-científico, pero así mismo la antropología apoya y legitima las ideologías políticas indigenistas: por ejemplo, toda la teoría del cambio dirigido. Sin embargo me parece absurda y conservadora la tesis de que las ciencias sociales, y sobre todo la antropología, por ser originadas y producidas en el marco de la sociedad capitalista occidental, son siempre un instrumento diabólico de dominación y explotación. Mantener ésta posición es sostener una suerte de fabianismo científico.

No cabe duda alguna que las ciencias sociales se hallan ante una crisis, que en buena parte se deriva de su incapacidad para resolver los más importantes problemas sociales, como el de los indígenas. Ello tiene que ver con factores internos a la propia ciencia, especialmente en cuanto las relaciones de conocimiento entre sujeto y objeto asumen un carácter de identidad parcial que las propias ciencias sociales no están en capacidad de resolver. Pero tiene que ver con factores externos en razón de que la política social es algo más complejo y delicado que los diagnósticos antropológicos o sociológicos. Ciencia social y política social no necesariamente se hallan interrelacionadas y para que lo

estuvieran resulta necesario el marco más amplio de la organización social y, sobre todo, de la no separación entre el conocimiento y la acción social.

México, D.F., Febrero/78.

REFERENCIAS

Halperin Donghi, Tulio. **Historia contemporánea de América Latina**, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Ciro F. Cardoso. "Sobre los modos de producción coloniales en América" En: *Estudios Sociales Centroamericanos*. No. 8, jul-sep. 1973.

Antonio Barros de Castro. "Una tentativa de interpretación del modelo histórico latinoamericano". En: **Revista Brasileira de Economía**, marzo de 1967. pp.5-44.

Ernesto Laclau. "Feudalismo y capitalismo en América Latina". En: **América Latina: Feudalismo o Capitalismo**. Medellín. Oveja Negra, 1974.

Fernando H. Cardoso. "Impedimentos estructurales e institucionales para el desarrollo". En: **Revista Mexicana de Sociología**, México.

Michael Löwy. "Los marxistas y la cuestión nacional". En: **Ideología y Sociedad**. Bogotá, No.20, en mar 1977, pp. 9-27.

Gibson, Charles. **Los aztecas bajo el dominio español:1519-1810**. México, Siglo XXI, 1967.

Amin, Samir. **Categorías y leyes fundamentales del capitalismo**. México, Ed. Nuestro Tiempo, 1973.

Amin, Samir. **El capitalismo periférico**. México, Ed. Nuestro Tiempo, 1974.

Almicar Cabral. "El papel de la cultura en la lucha por la independencia". En: **Arte, Sociedad e Ideología**, No. 1 jun-jul. 1977, pp. 78-90. México.

Brice Heath Shirley. **La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación**. México, INI, 1972.

Roberto Cardozo de Oliveira. "Identidad étnica, identificación y manipulación". En: **América Latina**, Vol. XXXI, No. 4 México, oct.1971.

Cardozo de Oliveira, Roberto. **Tribalismo y Urbanización**. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972.

Ernest Feder. "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado". En: **Revista Comercio Exterior**. México, Vol. 27, No. 12 y Vol. 28, No. 1, dic. 1977 y ene. 1978.

Charles H. Henderson. "Evolutionary adaptative change to urbanization in Lagos, Nigeria". En **Etnia**.