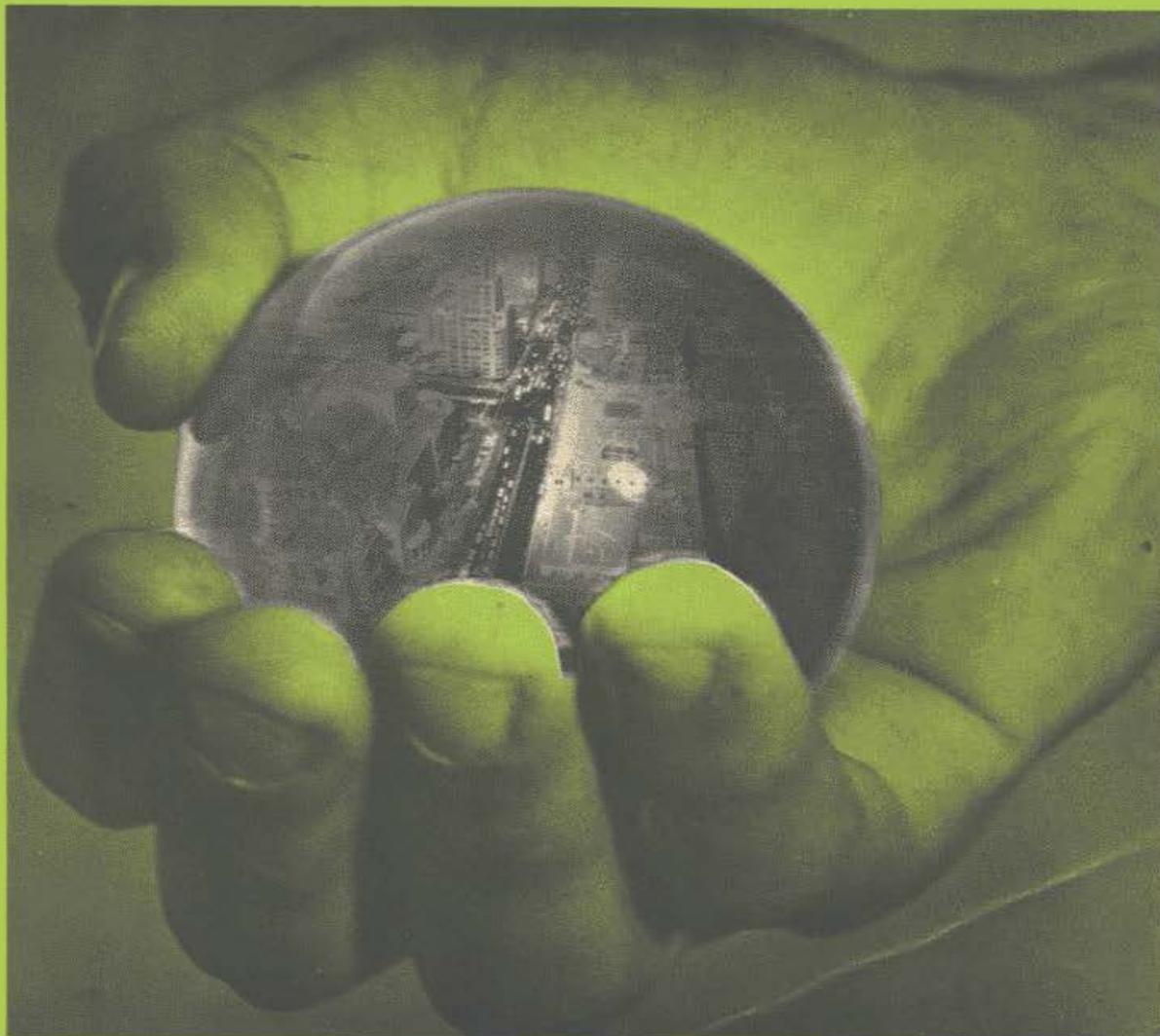


Nueva Antropología 1



ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



NUEVA ANTROPOLOGIA

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

AÑO I, NÚM. 1

REVISTA TRIMESTRAL

MÉXICO, JULIO DE 1975

SUMARIO

<i>Editorial</i>	3
José Calixto Rangel Contla, <i>Estructura y orden de la sociedad</i>	5
Francisco Javier Guerrero, <i>Moisés Sáenz, el precursor olvidado</i>	31
Luis Barjau, <i>El concepto casta y la guerra de Yucatán</i>	57
Mario Margulis, <i>Condiciones de producción y de ideologización de la ciencia social en países dependientes</i>	77

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Claudie Broyelle, <i>La moitié du ciel</i> (el movimiento de liberación de las mujeres en China), por Luisa Paré	99
Magnus Mörner, <i>Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica colonial</i> , por Lourdes Arizpe	106

Editorial

Se escucha cada vez con mayor frecuencia que la antropología atraviesa en la actualidad por una profunda crisis. Y tal planteamiento sale casi siempre de labios de los propios antropólogos.

En efecto, la antropología se encuentra hoy día en trance insoslayable de justificar su estatuto científico, redefinir su objeto de estudio específico y plantear de manera coherente nuevos fundamentos teóricos que sustituyan viejos esquemas y, al mismo tiempo, permitan una nueva interpretación de la realidad.

Como es fácil deducir, las manifestaciones de la crisis por la que pasa la antropología son múltiples y complejas. La acentuación progresiva de una atomización de la disciplina, que tiende a constituir innumerables "especialidades" estancas; la ausencia de una clara definición de un campo de conocimiento propio; la falta de un cuerpo teórico adecuado, que proponga conceptos y categorías capaces no sólo de dar origen a un análisis científico de los fenómenos que hoy se desarrollan, sino asimismo de sentar las bases para la transformación o cambio total de las actuales condiciones socioeconómicas, etc., son algunas de las expresiones de esta crisis.

Pero, por otra parte, se debe recordar que históricamente el momento de la crisis es siempre también el momento de la crítica. No en balde, en los orígenes, el término crítica deriva del vocablo crisis.

Ciertamente, hay que admitir que no todo es oscuridad en el

panorama que ofrece hoy la antropología. Impulsados justamente por la crisis referida, se hacen actualmente muchos esfuerzos interesantes y prometedores, orientados a buscar caminos teóricos y metodológicos en el campo de la antropología.

Sin embargo, es también cierto que, en gran medida, esos primeros intentos se realizan de manera aislada, dispersa, sin que se hayan establecido los canales adecuados de comunicación, que posibiliten un imprescindible intercambio de nuevas ideas y abran un debate en torno de los problemas que se intenta resolver.

Ese es el papel que desea asumir esta revista en la actual coyuntura: Por una parte, servir de medio de expresión a todos los antropólogos que ejecutan trabajos de investigación concreta, empeñados en la aplicación de nuevos enfoques teóricos y metodológicos; por otra parte, constituirse en el órgano de difusión, en la tribuna de un debate alrededor de los problemas que atañen a la antropología misma como una rama de las ciencias sociales contemporáneas.

Por consiguiente, aunque la salida a la luz pública de este primer número de NUEVA ANTROPOLOGIA es fruto del esfuerzo combinado de un amplio núcleo de antropólogos, la revista no constituye el medio de expresión de un grupo cerrado, sino que está abierta a las opiniones de quienes se interesan y deseen participar en la discusión que reclama al presente tal enunciada problemática de la disciplina.

Estructura y orden de la sociedad

José Calixto Rangel Contla

Pese a que en el ámbito de la sociología la noción de estructura ha ocupado un lugar capital —hecho que se evidencia tanto en la frecuencia de su uso, como en que, por lo menos, una de las corrientes sociológicas más influyentes se identificase a sí misma con la ayuda de dicho vocablo—, se puede notar, sin embargo, que su utilización se incrementa en los últimos años, a grado tal, que se tiene la impresión de habersele convertido en un lugar común.

Como en casos semejantes, el uso excesivo e indiscriminado del término conduce a perder de vista su contenido concreto y, por lo mismo, a convertirle en un vocablo de significado dubitativo.

Ahora bien, sin detenernos en el señalamiento de los casos concretos que ejemplifican la anterior situación, pero por considerar que los estudiosos de la sociedad debemos tener una idea precisa del concepto, intentaremos fijar, en relación a la sociedad, la noción de estructura.

Desde un punto de vista semántico, el paso inicial consiste en el esclarecimiento de lo que significa estructura; esto es, a qué tipo de objetos, en amplio sentido, designa o hace referencia.

A primera vista, la noción general cubierta por el concepto de estructura (la cual, por otra parte, es la definición común a cualquier diccionario) es la de la distribución y el ordenamiento de las partes de un todo.

No obstante, aunque correcta, esta idea inicial no agota la noción de estructura.

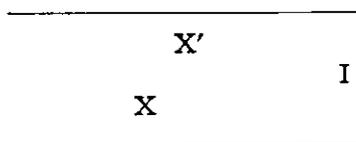
La distribución en que se presentan las partes o elementos de un todo, en estricto sentido, es una resultante. Aclaremos, la disposición de los elementos de un todo, que representa lo observable, constituye la *forma* de la estructura de ese todo. Pero, en el fondo, dicha forma se encuentra determinada —y en esa medida es una resultante— por el conjunto de relaciones que establecen entre sí los elementos o partes del todo; conjunto de relaciones que constituyen el *contenido* de la estructura.

En efecto, al distribuir las partes o elementos del todo, las relaciones no sólo les fijan una posición, sino que les asignan una función; es decir, las relaciones estructuran u organizan al todo, y, por lo tanto, a sus partes, y en esa medida le dan forma.

De lo que antecede se puede establecer que la definición del concepto de estructura, en cuanto a su contenido, es *el conjunto de relaciones que, al fijarles una posición y asignarles una función, organizan a los elementos o partes de un todo.*

Además y aunque parezca una cuestión de sentido común, resulta imprescindible remarcar que, no todas las relaciones que los elementos establecen entre sí tienen un carácter estructural, por ello se hace necesario distinguir entre relaciones estructurales y relaciones no-estructurales.

La representación gráfica de la noción cubierta por el concepto de estructura, en cuanto se refiere al contenido, está dada por el siguiente diagrama de Venn.



Gráfica Núm. 1

En donde:

- I = Al conjunto total de relaciones que los elementos establecen entre sí.
- X = Al conjunto de relaciones que organizan a los elementos del todo, o sea, la estructura propiamente dicha.
- X' = Al conjunto de relaciones que no-organizan a los elementos del todo.

LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD ¹

En la presente sección desarrollaremos el concepto de estructura de la sociedad especialmente en relación a su contenido. Sin embargo, ello no implica que perdamos de vista la conexión existente entre la forma y el contenido de nuestro objeto.

Una vez establecida la noción general de estructura, el problema de conceptualización que nos ocupa se encuentra inicialmente resuelto, dado que la estructura de la sociedad es una especie de estructura.

Cabe apuntar que lo "social", como propiedad que permite diferenciar como especie a la estructura de la sociedad, sirve, a la vez, para suprimir el sentido espacial implícito en la acepción genérica del concepto.

En consecuencia, la especificidad del concepto de estructura de la sociedad radica en que designa: *al conjunto de relaciones que los hombres (no en lo individual, sino como grupos, y, más precisamente, como categorías económico-sociales) establecen entre sí y que organizan los aspectos sustantivos (las actividades básicas) de su vida en común, o sea, de su vida en sociedad.*

La anterior definición se refiere a la estructura de la sociedad como totalidad y se encuentra situada en el plano universal de abstracción y generalidad, y, por lo tanto, es inclusiva de todas las formas histórico-concretas de estructura de la sociedad.

Como en el caso de la estructura en su acepción genérica, la complementación del conjunto total de relaciones que los hombres establecen entre sí se encuentra dada por el conjunto de las relaciones sociales que no-organizan las actividades básicas de su vida en común; es decir, por el conjunto de relaciones no-estructurales de la sociedad.

Aquí es conveniente adelantar que, las relaciones que los hombres establecen entre sí, se encuentran tanto social como históricamente determinadas.

En lo social, en un doble sentido:

Primero. Sólo se producen en sociedad, entre hombres en intercambio.

¹ La expresión "estructura de la sociedad" que aquí empleamos es la forma precisa para designar este aspecto de la realidad, ya que la forma común de "estructura social" se emplea tanto para referirse a la estructura total como a una de las estructuras parciales que le componen, razón por la cual se encuentra afectada de imprecisión.

Segundo. En su producción repetida, es decir, en su reproducción, vinculan a categorías económico-sociales, con independencia de los individuos concretos.

Y por lo que se refiere al carácter históricamente determinado de las relaciones sociales, también se manifiesta en un doble sentido:

Primero. Corresponden a un estado de desarrollo histórico de la sociedad.

Segundo. Prácticamente, los hombres entran en relaciones producidas con anterioridad, producidas históricamente, y las cuales, en modo general, reproducen. Con esto se quiere señalar el hecho de que cada generación se encuentra, como condiciones históricas de su intercambio, como condiciones históricas de su existencia, con el conjunto de relaciones previamente establecidas por las generaciones que le anteceden.

Ahora bien, anticipándonos a las posibles objeciones acerca de esta manera de definir a la estructura de la sociedad, y en virtud de que en casos como el que tratamos la sola argumentación no constituye una razón suficiente para todos los interesados en el problema, con el fin de aportar otros elementos de fundamentación, acudiremos al principio de autoridad.

En su conocido pasaje del *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (pasaje que se ha convertido en el lugar más común del marxismo), Marx nos dice: "... en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un estado determinado de desarrollo de sus fuerzas productoras materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual..."²

Del párrafo transcrito se desprenden dos puntos esenciales para el tema que venimos discutiendo:

Primero. La estructura está constituida por un conjunto de relaciones. Aunque particularizando sobre las relaciones de producción y la estructura económica de la sociedad, el pensamiento de Marx es perfectamente claro a este respecto.

Segundo. Tales relaciones se establecen entre hombres, y no entre hombres y cosas o entre cosas. Esta distinción es de suma

² Marx, K., del prólogo a la *Contribución*.

importancia, pues el no tenerla presente da paso al problema de la reificación, en la conciencia, de las relaciones sociales.

Continuando con la precisión del concepto, se hace necesario determinar, precisar, cuáles son los aspectos básicos de la vida en sociedad, cuál es el contenido particular de la estructura de la sociedad.

Para resolver este problema, se debe tomar en consideración, por un lado, que el análisis de las sociedades clasistas, las cuales constituyen la forma más compleja de organización de la sociedad. Este punto implica, metodológicamente, la siguiente cuestión: el análisis tiene que centrarse, inicial y en última instancia, en la categoría más compleja, dado que las categorías simples se encuentran contenidas en aquélla.³ Y, por otro lado, que el conocido, a la vez que incomprendido, prefacio de Engels a su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, permiten discernir dentro de la totalidad de la estructura de la sociedad la existencia de tres distintos conjuntos de relaciones estructurales, relaciones que dan forma a las tres estructuras parciales básicas de la sociedad.

Tales conjuntos son:

Primero. Un conjunto de relaciones de reproducción biológica o de parentesco.

Segundo. Un conjunto de relaciones de producción material.

Tercero. Un conjunto de relaciones de dominación.

O sea, una estructura familiar, una estructura económica y una estructura política, respectivamente.

En este momento, las siguientes aclaraciones parecen pertinentes:

³ Sobre este lineamiento metódico, Marx es bastante explícito en la parte del Preliminar en que trata acerca del método de la economía política. Por ejemplo, en una de las aplicaciones concretas que incluye en ese texto, asienta:

“La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior...”

a) La producción y reproducción de la vida inmediata constituye el hecho primario de la vida en sociedad.

No obstante, como nos hiciera ver Engels en el prefacio citado, esa producción y reproducción es de dos tipos: la producción de condiciones materiales de vida (medios de existencia y de instrumentos para producirlos) y la producción del hombre mismo (la reproducción biológica). El texto de Engels es el siguiente:

“... el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social...”⁴

Entendido correctamente, el doble aspecto que reviste la producción y reproducción de la vida inmediata requiere, para organizar su realización, del establecimiento de dos tipos de relaciones sociales: de un lado, las relaciones de reproducción biológica (o lazos de parentesco); de otro lado, las relaciones de producción material (o relaciones de producción). El establecimiento de estas relaciones origina la formación de dos estructuras básicas de la sociedad, la de parentesco o familiar y la de producción o económica.

b) En su entrelazamiento dentro de una totalidad, estos dos conjuntos de relaciones sociales representan las determinaciones más generales del primer tipo histórico de estructura de la sociedad, y, por ello mismo, su forma más simple. Pero, además, incorporados a la forma más desarrollada, esto es, a la sociedad de clases, forman el primer plano —las estructuras de *primer nivel*

⁴ Engels, F., del prefacio a la primera edición de *El Origen...*

si así pueden denominarse— de este segundo tipo de organización de la sociedad. En este segundo tipo de sociedad, el conjunto de relaciones de dominación, bajo formas ya desarrolladas, determina la formación de un segundo plano —la estructura de *segundo nivel*— de la organización social: la estructura política o Estado.

La teoría marxista del Estado, formulada por Engels, es lo suficientemente explícita sobre el particular, por lo que, abusando del principio de autoridad, transcribiremos varios pasajes:

“... en el marco de este desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco... La sociedad antigua, basada en las uniones gentilicias, salta al aire a consecuencia del choque de las clases sociales recién formadas; y su lugar lo ocupa una nueva sociedad organizada en Estado y cuyas unidades inferiores no son ya gentilicias, sino unidades territoriales; se trata de una sociedad en la que el régimen familiar está completamente sometido a las relaciones de propiedad y en la que se desarrollan libremente las contradicciones de clase y la lucha de clases...”⁵

“... En una palabra, el régimen de la gens, fruto de una sociedad que no conocía antagonismos interiores, no era adecuado sino para una sociedad de esta clase. No tenía más medios coercitivos que la opinión pública. Pero acababa de surgir una sociedad que, en virtud de las condiciones económicas generales de su existencia, había tenido que dividirse en hombres libres y en esclavos, en explotadores ricos y en explotados pobres; una sociedad que no sólo no podía conciliar estos antagonismos, sino que, por el contrario, se veía obligada a llevarlos a sus límites extremos. Una sociedad de este género no podía existir sino en medio de una lucha abierta e incesante de estas clases entre sí o bajo el dominio de un tercer poder que, puesto aparentemente por encima de las clases en lucha, suprimiera sus conflictos abiertos y no permitiera la lucha de clases más que en el terreno económico, bajo la forma llamada legal. El régimen gentilicio era ya algo caduco. Fue destruido por la división del trabajo, que dividió la sociedad en clases, y reemplazado por el Estado.”⁶

⁵ Engels, F., loc. cit.

⁶ Engels, F., *El Origen...*, págs. 194-195, Moscú, s/f, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

“Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es «la realidad de la idea moral», «ni la imagen y la realidad de la razón», como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del «orden». Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado”.⁷

c) Por lo que toca al hecho de percibir a la instancia política con un carácter semejante al que informa a las instancias familiar y económica, esto es, percibirla como una estructura, obedece a la razón siguiente: las relaciones de dominación que los hombres establecen entre sí, relaciones que bajo su forma más elaborada organizan la actividad política y dan origen al Estado (en sus variadas formas concretas), son relaciones reales, tan reales como aquellas que organizan la reproducción biológica y la producción material de la sociedad.

Sin embargo, a diferencia de los otros dos conjuntos de relaciones estructurales que, por corresponder a la organización de la producción y reproducción de la vida inmediata, son el *substratum* de la vida social y determinan, lo que se denomina la “sociedad civil”, la estructura política organiza al orden de dominación social y determina lo que se conoce como “sociedad política”, que sólo es la expresión oficial de la dicha sociedad civil.

Hasta aquí, la observación de la forma más desarrollada de estructuración de la sociedad nos ha llevado a discernir la existencia, dentro de la totalidad, de tres distintas estructuras básicas.

Pero esas tres diferentes estructuras básicas no constituyen, en modo alguno, tres instancias aisladas e independientes, sino que, por el contrario, se encuentran imbricadas y contenidas dentro de una totalidad compleja.

⁷ Engels, F., op. cit., pág. 196.

Del hecho de su imbricación y contención en una totalidad compleja, se desprenden:

Primero. La interdependencia y, a la vez, la relativa independencia que se establece entre las tres estructuras básicas. Esto nos lleva a considerar el problema del tipo de condicionamiento que se da entre las diversas estructuras.

Se puede pensar que —y de hecho así sucede— ese condicionamiento toma siempre un carácter unilineal: la estructura económica condiciona a las otras dos estructuras, lo cual en última instancia es cierto. Sin embargo, en la realidad concreta se observa que, en su interrelación, las distintas estructuras se condicionan recíprocamente. Por ejemplo, el condicionamiento de lo político se hace evidente cuando la creación de un nuevo orden de dominación social es la condición necesaria para la reorganización profunda del sistema social de producción; tal es el caso de las revoluciones socialistas de nuestra época.⁸

Segundo. La existencia, al interior de la totalidad compleja, de sub-estructuras —o estructuras parciales—, cuya determinación más general debe buscarse en el entrelazamiento o combinación de los tres conjuntos de relaciones estructurales básicas.

Este hecho se recoge y expresa apropiadamente a través de un sistema proposicional de tipo conjuntivo (sobre la utilización del sistema proposicional conjuntivo, véase el apéndice II), que, ya interpretado, se presenta a continuación. Pero antes señalaremos que, los tres conjuntos de relaciones estructurales, previamente discernidos, pueden verse, a partir de la lógica de la matemática, como los elementos primitivos de un sistema.

Proposiciones.

1a. Existe un conjunto de relaciones de parentesco.

2o. Existe un conjunto de relaciones de producción.

3a. Existe un conjunto de relaciones de dominación.

4a. Existe un conjunto de relaciones de producción en las relaciones de parentesco.

5a. Existe un conjunto de relaciones de dominación en las relaciones de parentesco.

6a. Existe un conjunto de relaciones de dominación en las relaciones de producción.

7a. Existe un conjunto de relaciones de dominación en las re-

⁸ Por otro lado, ese condicionamiento recíproco es la clave —o, al menos, una de las claves— para comprender el carácter político, también en última instancia, de la lucha de clases.

laciones de producción dentro (en) las relaciones de parentesco.

8a. Existe un conjunto de relaciones de no-parentesco y de no-producción y de no-dominación.

Como ya se había visto más arriba, los tres primeros conjuntos de relaciones organizan las tres actividades fundamentales de la sociedad y determinan sus tres estructuras básicas: la familiar, la económica y la política.

El cuarto conjunto organiza la producción dentro de la unidad familiar y determina la sub-estructura económico-familiar; estructura a la familia (o grupo de parentesco) como unidad económica.

El quinto conjunto organiza la dominación dentro de la familia y determina la sub-estructura de poder en la familia.

El sexto conjunto organiza la dominación dentro de la producción y determina la sub-estructura de poder sobre la producción.

El séptimo conjunto, por su parte, organiza la dominación en la producción dentro de la unidad familiar y determina la sub-estructura de poder en la familia como unidad económica.

Finalmente, el octavo conjunto de relaciones al vincular a los miembros de la sociedad en actividades no-fundamentales, tienen un carácter no-estructural, y representan, dentro del sistema, al conjunto complementario.

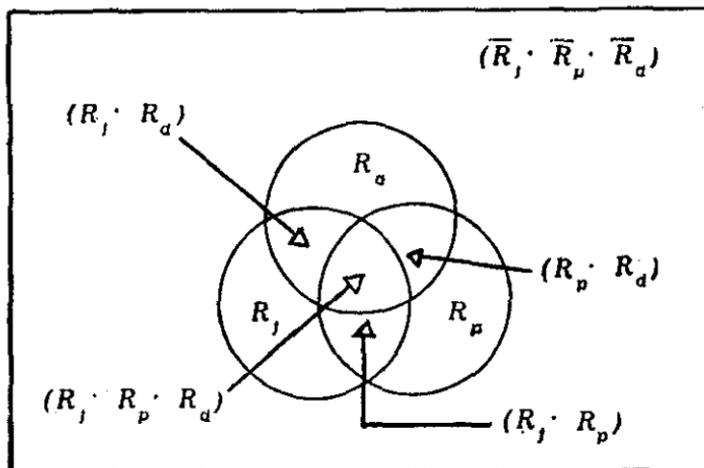
Ahora bien, el sistema de proposiciones tiene las características siguientes, que hay que resaltar.

Por un lado, es la manera apropiada de proceder para la aprehensión del objeto de conocimiento; y es apropiado en un doble sentido:

- 1) Permite extender en su totalidad el universo del discurso.
- 2) Permite aprehender como totalidad al objeto de conocimiento, a pesar del trabajo analítico incorporado en él. Esto es, constituye un procedimiento en que simultáneamente opera la particularización de la totalidad —el análisis— y la reconstrucción o re-integración de la totalidad —la síntesis—; es decir, es un procedimiento sintéticoanalítico.

Lo apropiado de este proceder salta a la vista en la expresión gráfica del sistema proposicional que hemos establecido. Obviamente, la siguiente representación es topológica, puesto que, en ningún momento ha sido nuestra intención rebasar el ámbito cualitativo de la problemática.

ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD *



Gráfica No. 2

En donde,

R = conjunto universal,

R_j = conjunto de relaciones de parentesco,

R_p = conjunto de relaciones de producción,

R_d = conjunto de relaciones de dominación,

\cdot = a la conectiva intersección, y

$\bar{\quad}$ = a la conectiva negación.

Puntualizando, se puede ver:

a) la existencia de las tres estructuras básicas y de las sub-estructuras de la sociedad, así como su complemento: la no-sociedad;

b) la imbricación y contención de las estructuras y sub-estructuras al interior de una totalidad compleja;

c) la relativa independencia que guardan entre sí las tres estructuras básicas de la sociedad —gráficamente, en los sectores de los conjuntos fuera de la intersección—;

* Por limitaciones técnicas la gráfica es de tipo monoplanar y no bipolar, como sería lo adecuado.

d) por la limitación técnica apuntada (el no emplear una gráfica biplanar), no es perceptible la distinción de los 2 planos o niveles de la estructura total. O, dicho de otro modo, no se percibe la emergencia de la dominación a partir del plano formado por las estructuras familiar, económico-familiar y económica.

Por otra parte, visto lógicamente, el conjunto de proposiciones constituye un sistema "cerrado"; y cumple las leyes del cálculo proposicional, por lo que, desde ese punto de vista es satisfactorio.

No obstante, el tratamiento del tema sería incompleto, si nos restringiésemos a la consideración de su forma más desarrollada.

Como apuntábamos en el cuerpo del escrito, y que se desprende, a su vez, de los textos de Engels que se han transcrito, la sociedad organizada en Estado es antecedida, en el proceso histórico general, por una forma más simple de sociedad, en la que no se encuentra presente la dominación social.

Esta forma simple de organización de la sociedad tiene como determinaciones más generales a las relaciones sociales que se establecen en torno a la producción y reproducción de la vida inmediata, que recordemos son de dos tipos: las de parentesco y las de producción material.

En su entrelazamiento y contención dentro de la totalidad, los dos conjuntos de relaciones estructurales determinan la existencia de una forma general de estructuración de la sociedad, la cual, también en este caso, se recoge y expresa, de manera apropiada, por medio de un sistema proposicional de tipo conjuntivo, compuesto por cuatro enunciados; proposiciones, que ya interpretadas, damos a continuación:

1a. Existe un conjunto de relaciones de parentesco.

2a. Existe un conjunto de relaciones de producción.

3a. Existe un conjunto de relaciones de producción en las relaciones de parentesco.

4a. Existe un conjunto de relaciones de no-parentesco y de no-producción.

Los tres primeros conjuntos de relaciones organizan la doble actividad básica de la sociedad y determinan las tres estructuras: familiar, económica y económico-familiar, las que conjuntamente integran la estructura total de la sociedad. Por su parte, el cuarto conjunto de relaciones que componen la no-estructura, corresponden, lógicamente, con el conjunto complementario del sistema.

Habría que observar el que entre estas dos formas generales de estructuración de la sociedad se establece una profunda dife-

rencia: el carácter clasista que informa a la más desarrollada y la ausencia de ese carácter en la más simple.

También habrá de observarse que, la forma general simple de estructuración se conserva en la forma general desarrollada, pero en una relación subordinada, como un primer plano o estructura de primer nivel de la organización total.

Pero, además, los dos tipos generales componen, con relación al proceso histórico general, sus dos tipos extremos y definen sus etapas principales.

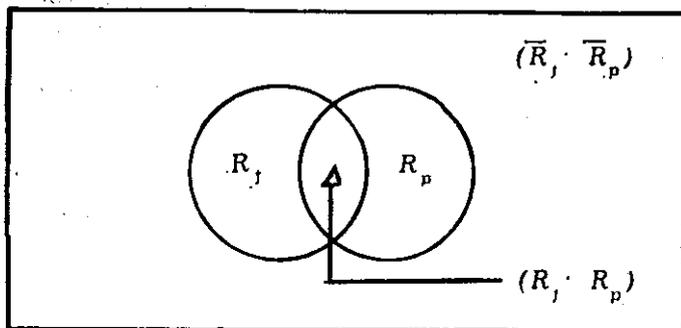
El paso entre una y otra forma general de estructuración, también en términos del desarrollo general del proceso histórico, se realiza por medio del surgimiento de una forma general de estructura de la sociedad, la cual puede calificarse adecuadamente como de "disolución y tránsito", entre las sociedades sin una dominación social organizada —y por ello mismo sin clases sociales— y las sociedades organizadas en Estado —sociedades de clases—.

Esta forma de estructura de "disolución y tránsito" se caracteriza porque en su interior ha surgido ya la dominación, pero sin que esa dominación se haya organizado en un nuevo orden social.

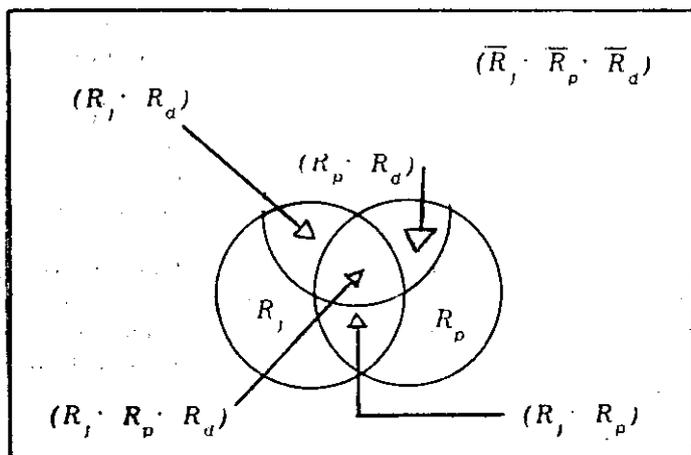
La existencia de esta forma general de "disolución y tránsito" puede discernirse, en la lógica de la matemática, postulando, en la forma más desarrollada de estructura, una función de restricción para el conjunto de la dominación; teóricamente, en el libro de Engels en aquellos pasajes que tratan sobre el desmembramiento de la sociedad gentilicia; y, por último, habrá que hacer notar que, dialécticamente, corresponde con el estado en que "A" es "A" y a la vez "no-A".

El desarrollo de la estructura de la sociedad en el proceso histórico general puede entenderse por la sucesión de tres etapas: 1a. la estructura simple; 2a. la estructura de "disolución y tránsito"; y 3a. la estructura desarrollada, como negación de la estructura simple.

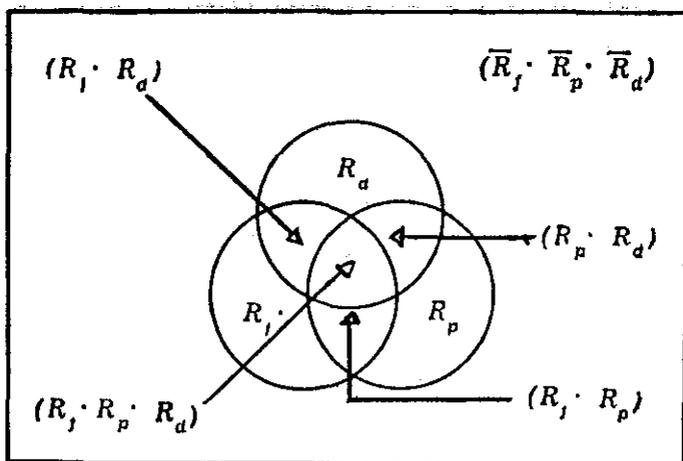
REPRESENTACION GRAFICA DEL DESARROLLO DE LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD



I. Forma Simple.



II. Forma de Tránsito.



III. Forma Desarrollada.

Para concluir con esta parte dedicada a la estructura de la sociedad, señalaremos los lineamientos principales que hay que guardar en mente sobre el carácter y aplicación del "modelo".

1) Sólo contiene las determinaciones generales de la estructura de la sociedad: los rasgos que tienen en común todas las formas concretas de sociedad; los contenidos concretos que asumen en un momento y lugar dados esas determinaciones generales, y con ello las formas concretas, son variables, y determinan lo singular-concreto de toda estructuración histórica de la sociedad. Los contenidos concretos de las relaciones sociales estructurales, aunque puestos en suspenso por el nivel de abstracción en que necesariamente se mueve la reflexión teórica, resultan evidentes —pese a que para muchos quizás no lo sean— y pueden ser hechos explícitos fácilmente. Por ejemplo, las relaciones que vinculan al *pater familiae* y a sus clientes, en la antigua Roma; las relaciones económicas en el seno de la unidad económico-familiar de la pequeña burguesía, en nuestros días; representan dos diversos contenidos y, por ende, dos formas de organización distintas de la familia como unidad económica. Sin embargo, las determinaciones generales desempeñan un doble papel en el conocimiento: 1. como resultado, representan la sistematización o formalización —que no es igual a formalismo— teórica; 2. como instrumento heurístico, orienta a la investigación histórico-concreta.

2) En razón de que el movimiento histórico tiene un ritmo desigual, en el conjunto de relaciones concretas que componen a la totalidad, las distintas relaciones pueden corresponder a formas históricas diferentes, por lo que la totalidad resultante adquirirá un carácter combinado.

3) En el estudio de una sociedad concreta se debe distinguir el carácter de las relaciones sociales estructurales, según sean originarias o derivadas. La atención principal habrá de recaer sobre las relaciones sociales estructurales originarias, que constituyen los elementos primarios de su organización interna, y los que al fin y al cabo, forman las determinaciones y los condicionantes que permiten, en una proporción mayor, dar cuenta de la singular estructuración de una sociedad. Las relaciones externas, de sociedad a sociedad, según el decir de Marx,⁹ son de un carácter secundario o terciario; sin embargo, dado el hecho de que, desde una época a la fecha, se da una creciente inserción de las sociedades nacionales en el mercado mundial, las relaciones externas deben ser tomadas como complemento de los condicionantes de la singular estructuración de una sociedad, pero sin que se incurra en el error de trasladar a esta relación el carácter fundamental.

4) Por mantenerse en el plano cualitativo y al nivel de las determinaciones generales —como instrumento heurístico—, la aplicación del “modelo” al estudio de una sociedad concreta, de lo singular-concreto, requerirá: a) para la determinación cualitativa, o sea, la precisión del contenido concreto de las relaciones sociales, de la investigación histórico-concreta; y b) para la composición cuantitativa, del análisis estadístico-histórico.

⁹ En efecto, en la sección o apartado cuarto del preliminar, Marx apunta: “. . . 3) Relaciones de producción *derivadas* en general, relaciones *transmitidas*, no originarias, *secundarias* y *terciarias*. Aquí entran en juego las relaciones internacionales”.

I

FORMALIZACION MATEMATICA

Pese a que hemos procurado que el desarrollo del tema fuese lo más conciso posible, el proceso discursivo, en su forma tradicional, resulta siempre extenso. La brevedad, que cada vez se vuelve más necesaria, se puede lograr a través de la formalización matemática, como a continuación se muestra en los puntos que interesan para nuestros propósitos.

- 1) Tipo de sistema: conjuntivo.
- 2) Elementos del sistema.

A) para la estructura: $R_f; R_p, R_d$.

B) para el orden social: R_j sobre R_f, R_p, R_d .

- 3) Definición de los elementos.

$R_f = r_f / r_j$: es una relación de parentesco.

$R_p = r_p / r_p$: es una relación de producción.

$R_d = r_d / r_d$: es una relación de dominación.

$R_j = r_j / r_j$: es una norma.

- 4) Regla de generación: Combinatoria —o, más presuntuosamente, un álgebra de Boole—.

Si bien estos son los puntos indispensables para el sistema, vamos a presentar al conjunto proposicional en su expresión simbólica.

5) Proposiciones.

$(\bar{R}_f \cdot \bar{R}_p \cdot \bar{R}_d)$ No-estructura de la sociedad.

$(R_f \cdot \bar{R}_p \cdot \bar{R}_d)$

$(\bar{R}_f \cdot R_p \cdot \bar{R}_d)$

$(\bar{R}_f \cdot \bar{R}_p \cdot R_d)$

$(R_f \cdot R_p \cdot \bar{R}_d)$ Estructura de la sociedad.

$(R_f \cdot \bar{R}_p \cdot \bar{R}_d)$

$(\bar{R}_f \cdot R_p \cdot R_d)$

$(R_f \cdot R_p \cdot R_d)$

$R_j \cdot (\bar{R}_f \cdot \bar{R}_p \cdot \bar{R}_d)$ Orden social no-estructural.

$R_j \cdot (R_f \cdot \bar{R}_p \cdot \bar{R}_d)$

$R_j \cdot (\bar{R}_f \cdot R_p \cdot \bar{R}_d)$

$R_j \cdot (\bar{R}_f \cdot \bar{R}_p \cdot R_d)$

$$R_j \cdot (R_f \cdot R_p \cdot \bar{R}_d)$$

Orden social estructural.

$$R_j \cdot (R_f \cdot \bar{R}_p \cdot R_d)$$

$$R_j \cdot (\bar{R}_f \cdot R_p \cdot R_d)$$

$$R_j \cdot (R_f \cdot R_p \cdot R_d)$$

MUCHOS AÑOS QUE EL IMPACIENTE ERA SENTADO EN EL PRIMER PELDAÑO
A VISTO TROPEZAR A MILES DEVANOS, CAERSE Y SER ARRASTRADOS
DOS DE TODOS TIPOS,

LLENOS DE POLVO, ARAÑAZOS,
MORETONE, COSTRAS,
DOLORES Y VERGÜENZAS
DE SENTE COMPADECIDOS,

EL IMBÉCIL QUE SU HERMANO OLVIDÓ EN EL PASTO
: CULTIVABA HONGOS EN SU CUERPO Y ALGAS EN SUS
ES.

Y SU HERMANO VOLVIÓ, HABÍA N: MIERDA
IMBÉCIL.

IMPACIENTE VEÍA TODO ESTO Y SE MORDIA LAS UÑAS.



PRIMER PELDAÑO
ARRASTRADOS



CUANDO LOS EMPLEADOS EMPUJABAN DESDE ARRIBA
LOS ENORMES TANQUES DE GAS VACÍOS,
CUANDO BAJABA CUIDADOSA EN SUS MULETAS
LA PRIMERA DAMA VOMITIVA,
CUANDO LOS NIÑOS EN SILLA DE RUEDAS
PEDÍAN SOCORRO CON SUS BRACITOS ORTOPÉDICOS.

CONTRA LO NATURAL, EL IMPACIENTE
PREFIRIÓ PERMANECER
NATURALMENTE
SENTADO.

Jil

II

SOBRE EL EMPLEO DE UN SISTEMA PROPOSICIONAL DE TIPO CONJUNTIVO

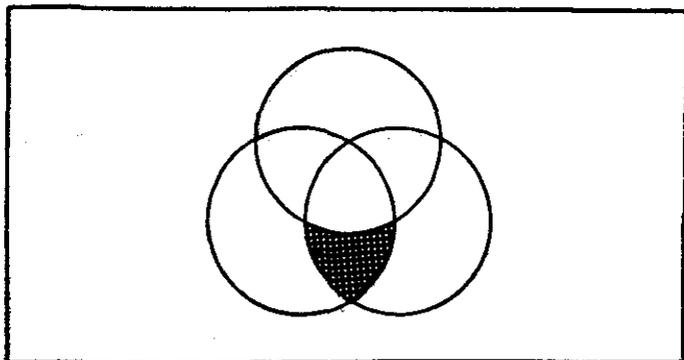
La utilización de un sistema proposicional de tipo conjuntivo se justifica en los términos siguientes.

Primero. Las proposiciones moleculares que componen el sistema proposicional, en un problema como los que estamos manejando, tiene que formarse por medio de la conjunción como conectiva de las proposiciones atómicas, en virtud de que el empleo de la disyunción como conectiva, ni establece ni expande correctamente el universo del discurso.

Si tomamos a la proposición $(R_f \cdot R_p)$, cuya expresión completa es $(R_f \cdot R_p \cdot \bar{R}_a)$, se está afirmando que "existe un conjunto de relaciones de producción en el conjunto de las relaciones de parentesco". Esto es, se afirma la existencia de un subconjunto formado por la intersección entre " R_f " y " R_p "; o sea, que se distingue al interior del conjunto de relaciones de parentesco, el subconjunto de relaciones que organizan la actividad económica dentro del grupo de parentesco.

Interesa notar que sólo se trata de una única proposición, la cual, gráficamente, está representada por la zona achurada del diagrama de Venn.

Gráfica



$$(R_f \cdot R_p \cdot \bar{R}_d)$$

Por el contrario, si la proposición estuviese formulada empleando la disyunción como conectiva, su expresión completa sería $(R_f + R_p + \bar{R}_d)$, la que ya interpretada, bajo esa fórmula general, diría: "existe un conjunto de relaciones de parentesco y/o un conjunto de relaciones de producción y/o un conjunto de relaciones de no-dominación".

Interesa notar que esta fórmula general comprende, simultáneamente, a las siguientes siete proposiciones:

1a. Existe " R_f ", o sea, existe un conjunto de relaciones de parentesco; o bien,

2a. Existe " R_p "; o sea, existe un conjunto de relaciones de producción; o bien,

3a. Existe " \bar{R}_d ", o sea, existe un conjunto de relaciones de no-dominación; o,

4a. Existe " $R_f + R_p$ ", es decir, existe tanto un conjunto de relaciones de parentesco como un conjunto de relaciones de producción; o,

5a. Existe " R_f y \bar{R}_d ", es decir, existe, pero ambos, un conjunto de relaciones de parentesco y un conjunto de relaciones de no-dominación; o,

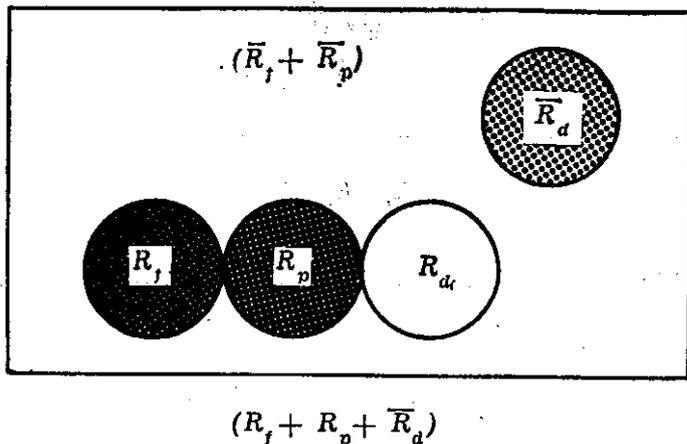
6a. Existe " R_p y \bar{R}_d "; esto es, existen, pero ambos, un conjunto

de relaciones de producción y un conjunto de relaciones de no-dominación; o bien,

7a. Existe " R_f y R_p y \bar{R}_d "; o sea, existen un conjunto de relaciones de parentesco y un conjunto de relaciones de producción y un conjunto de relaciones de no-dominación.

La última expresión se representa, gráficamente, como sigue:

Gráfica



De aquí se siguen dos inconvenientes:

a) Bajo la forma disyuntiva, la proposición no permitiría discernir la existencia de la intersección de " R_f " y " R_p "; o sea, que no permitiría percibir la existencia lógica (pues, por supuesto, la existencia histórica es independiente del proceso de razonamiento) de la sub-estructura económico-familiar, por lo que, para nuestro problema, resulta un proceder insatisfactorio.

b) Bajo esa misma forma, la proposición resulta ambigua, ya que afirma siete posibles estados de cosas de la realidad, sin precisar cuál es el que de hecho se presenta. Lo cierto es que no va más allá de repetir a las proposiciones atómicas.

Segundo. Se podría objetar que algunas de las proposiciones moleculares —pues no es el caso para las atómicas que necesariamente son contingentes— son verdades de razón, es decir, que por su forma son necesariamente verdaderas.

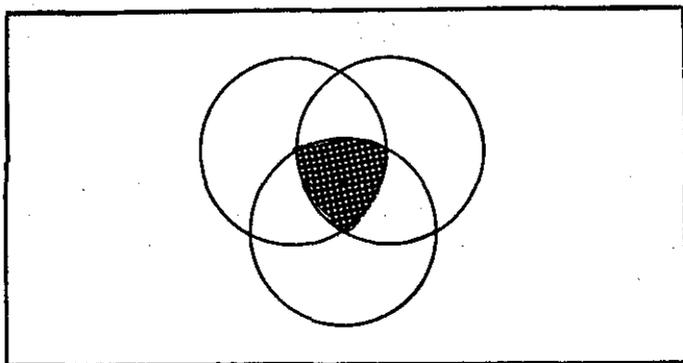
Se puede afirmar, por el contrario, que las proposiciones moleculares establecidas en el cuerpo del documento son verdades contingentes. Su prueba de validez requiere, indispensablemente, del recurso a la evidencia histórica (o empírica).

Veamos. Respecto a la proposición $(R_f \cdot R_p \cdot R_d)$ se puede sostener que no es una tautología, con base en una doble argumentación.

1) Sólo tiene un "valor de verdad" verdadero (la expresión es correcta en el cálculo proposicional), como puede demostrarse por su tabla de verdad; valor que corresponde al único caso en que las tres proposiciones atómicas sean verdaderas.

2) Si tomamos como otro criterio al de la información provista por la proposición, al contrario de lo que sucede con la tautología, la proposición en cuestión sí informa. Afirma la existencia, en el mundo real, de un sólo estado de cosas muy preciso. En relación a nuestro tema, afirma la existencia de la estructura de poder dentro de la familia como unidad económica. Y, en lo general, afirma la existencia de un subconjunto formado por la intersección de las tres proposiciones atómicas. Gráficamente, en la zona achurada del siguiente diagrama de Venn.

Gráfica



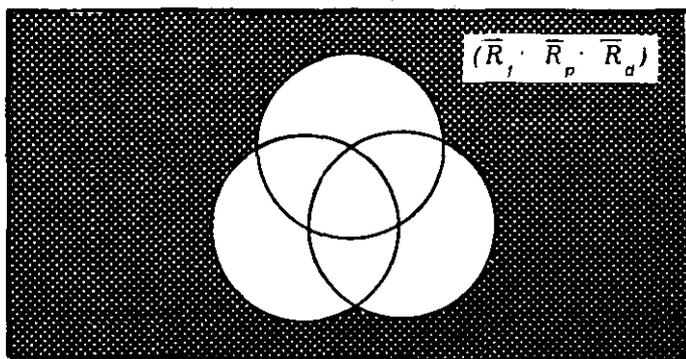
$$(R_f \cdot R_p \cdot R_d)$$

Con respecto a la proposición $(\overline{R}_f \cdot \overline{R}_p \cdot \overline{R}_d)$ se puede sostener que no es una contradicción, igualmente, con base en una doble argumentación.

1) Sólo tiene un “valor de verdad” verdadero, como puede demostrarse a través de su tabla de verdad, y que corresponde al único caso en que las tres proposiciones atómicas son falsas.

2) En cuanto a la información provista por la proposición, afirma la existencia, en el mundo real, de un único estado de cosas muy preciso. En lo general afirma la existencia del conjunto complemento, y que en el caso de la estructura de la sociedad es la no-estructura; es decir, aquel conjunto de relaciones que no son, ni de parentesco, ni de producción, ni de dominación. Su representación está dada por la zona achurada del diagrama.

Gráfica



$$(\bar{R}_f \cdot \bar{R}_p \cdot \bar{R}_d)$$

Estos argumentos proveen elementos iniciales para sostener que las proposiciones moleculares establecidas por medio de la conjunción, no son verdades de razón. De donde se sigue que la posible objeción en este sentido, puede ser rechazada.

El concepto casta y la guerra de Yucatán

Luis Barjau

Ya es un lugar común referirse a la época violenta que cubriera casi la segunda mitad del siglo XIX yucateco, con el apelativo de “guerra de las castas”. Se le dio este nombre, tanto por los participantes activos del bando de los blancos, como por las autoridades e intelectuales de la época. Hoy es la fecha en que todo el mundo (pero principalmente los investigadores —historiadores o antropólogos— de la sociedad y el pasado yucatecos) sigue llamando así un fenómeno que bien vale la pena reconsiderar en vista de su extraordinaria importancia.

El hecho de que un sector del campesinado maya de Yucatán, se viera inmerso —a partir de 1847— en un momento histórico de tal suerte violento que produjo un saldo de más de un cuarto de millón de muertos,¹ y que posteriormente fuese denominado *guerra de castas*, por todos sus cronistas, sugiere —en el caso de que no hubieran sido *castas* los grupos en pugna— un pequeño error de apreciación intelectual, o más simple que eso todavía, un concepto equivocado de tipo semántico. Pero si nos atenemos al significado estricto de las categorías con las cuales pretendemos explicar momentos históricos o coyunturas sociales específicas, descubrimos que el uso inadecuado de unas, conduce no solamente a tales desaciertos, sino asimismo a ofrecer una versión de la realidad totalmente falsa. Tal sucedió —a nuestro juicio— con

¹ Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, Ediciones ERA, México, 1971, pág. 131.

aquellos estudios que describen el fenómeno en cuestión como una *guerra de castas*.

Hagamos un breve resumen del origen de este concepto y de su utilización:

La palabra *casta* es de lengua romance. Viene del latín *castus*, que quiere decir, "puro". Era, por lo común, aplicada a razas diferentes de animales, y sólo peyorativamente o en chuscos refranes populares se hacía referencia humana con ella. Fueron los primeros navegantes (portugueses) que llegaron a la India, quienes, no hallando un término más adecuado con el cual designar el peculiar sistema de estratificación social de aquellos pueblos, emplearon el de *casta* para nombrar cada estrato. En la India, existía una palabra (*jati*), que se tenía por equivalente en sánscrito de la usada por los navegantes, pero esa palabra se refería exclusivamente al nacimiento o a la descendencia, y no hacía especial énfasis, por ejemplo, en el tipo de actividad desarrollada dentro de los grupos. De ahí que no se reconociera como miembros de un mismo *jati* a los *jogi* de la Alta India y a los *jogi* de Bengala, o que se denominara genéricamente *Baniya* a castas diferentes de comerciantes. Pero aun sin que hubiera plena correspondencia entre las instituciones propiamente hindúes y las significadas de *casta* (y que, no obstante, hubiera confusión en la propia lógica hindú, en sus instituciones nombradas en sánscrito) fue el consenso común lo que designó con esta palabra la peculiar organización social de aquellos reinos. (Una suerte similar corrió, como es sabido, la sociedad colonial americana, en donde se localizó como "casta" a cada uno de los grupos resultantes de la unión de étnias diferentes. Pero no es indispensable entrar en detalles sobre este problema).

Muy posteriormente, durante la dominación británica, diversos funcionarios ingleses del *Indian Civil Service*, a través de sus reportes y registros enviados al gobierno colonial, realizaron una labor "secundaria" de recopilación y descripción, que conformó poco a poco la fuente en donde los estudiosos occidentales (Sénart, Bouglé, Hocart, Max Weber) encontrarían el material adecuado para la elaboración de una "teoría de las castas".² Anteriores a estos intentos, están las referencias que Marx hace a la problemática social de la India en dos artículos sobre la *Dominación*

² *La Sociologie Contemporaine*, vol. VIII, núm. 3: "Les Castes: Tendances Actuelles de la recherche et bibliographie", Edit. Basil Blackwell, Oxford, England, 1959, pág. 152.

británica en la India, escritos en 1853. Habiéndose basado también en los informes oficiales de funcionarios ingleses en la India, lo importante en los trabajos de Marx son sus observaciones y sus consideraciones teóricas. Curiosamente, y aunque algunas veces maneja el término *casta*, el análisis de la problemática social hindú la hace ateniéndose a un concepto que tiene otras implicaciones: el *sistema de aldeas*, siendo que bajo éste se agrupaba, congregando aldeas autónomas, la sociedad hindú. “Estas dos circunstancias —nos dice Marx—: de una parte, el que los habitantes de la India, al igual que todos los pueblos orientales, dejasen en manos del gobierno central el cuidado de las grandes obras públicas, condición básica de su agricultura y de su comercio, y de otra, el que los hindúes, diseminados por todo el territorio del país, se concentrasen a la vez en pequeños centros, en virtud de la unión patriarcal entre la agricultura y la artesanía— originaron desde tiempos muy remotos un sistema social de características muy particulares: el llamado “*village system*”.³

Pero aun haciendo caso omiso de las diferencias que pudiera haber entre un sistema de castas y un sistema de aldeas, en este trabajo citado —de lamentable brevedad— hay dos puntos que son fundamentales para el nuestro: 1) cada comunidad —de tipo familiar— estaba fundada en la industria doméstica, principalmente de hilados y tejidos a mano. Este hecho hacía que cada comunidad se bastara a sí misma, permitiéndole autonomía en enorme grado,⁴ y esta condición de las relaciones de producción hindúes a su vez consentía las llamadas castas; es decir, mantenía una situación social *cerrada* e inmutable, característica peculiar de la organización social de aquella región antes de la intervención inglesa; 2) la presencia del capitalismo inglés en la India hizo “saltar su base económica” aldeana, “produciendo así la más grande, y para decir la verdad, la única *revolución social* que jamás se ha visto en Asia”.⁵ En este sentido, las relaciones de producción que sustentaban la organización de castas empezaron a descomponerse a raíz de los cambios provocados por los ingleses, y las castas mismas, a precipitarse en un proceso de destrucción.

Sin que estas importantes anotaciones de Marx hicieran mayor mella en los especialistas de aquella época, fueron surgiendo pau-

³ “La Dominación Británica en la India”. *Obras escogidas*, T. I, págs. 325-326.

⁴ *Op. cit.*, pág. 327.

⁵ *Idem.*, *Loc. cit.*, pág. 327.

latinamente los estudios que dieron una versión descriptiva y sistemática de la problemática social hindú bajo el paradigma de *sistema de castas*. Los dos principales estudios sobre estos temas inmediatamente posteriores a las observaciones de Marx: *Ensayo sobre el régimen de las castas*, de Bouglé, y *Las castas en la India*, de Sénart, hoy reconocidos como “los clásicos” sobre este problema, coinciden en definir las castas hindúes en los términos siguientes:

a) En la India, solamente son reconocidas como castas aquellas agrupaciones cuyas características diferenciales son perfectamente definidas, y en el caso contrario —cuando hay un grupo cuyas características diferenciales son confusas— se utiliza la designación de *subcasta*. Así, todas las castas están fragmentadas en subcastas.

b) Las castas de la India configuran una gradación social múltiple, y cada grado presenta enorme rigidez con respecto a los otros. Esta rigidez es menor entre las subcastas. La conducta social en cada casta está normada por un código que decide sobre el nacimiento, matrimonio, religión, muerte, etc.

c) Infringir las normas de los códigos desata penas y castigos diversos cuyo cumplimiento es vigilado por un consejo o comisión correspondiente a cada casta. Así, hay unas penas que constituyen actos rituales de purificación; otras, en que el infractor debe hacer una fiesta de beneficio colectivo; y otras —las más graves— que implican la excomunión total: no se puede volver a hablar con los miembros del grupo, o se relega al transgresor a una casta inferior, y aún se le obliga a profesar el islamismo.

d) En la casta, las reglas matrimoniales son endogámicas; pero en la subcasta existe la exogamia.

e) El miembro de una casta sólo puede tomar alimentos en compañía de los miembros de la misma.

f) Cada casta tiene distintivos en sus rituales religiosos: en el vestido, joyas, emblemas, modas corporales (i.e. uso de barba, pelo corto, etc.) entre otros.⁶

Existieron 4 castas “puras” (casta propiamente dicha) y muchas “impuras” (subcastas). De estas últimas, por ejemplo, el libro X del Código de Manú cuenta 44. Las primeras fueron los *bracmanes*,

⁶ Cfr. Emile Ch. M. Sénart, *Les castes dans L'Inde*, París, 1896; y *Upanishads Chadogya-upanishad*, en Société d'Édition Les Belles Letres, París, 1930; C. Boglé, *Essai sur le régime des castes*, París, 1908.

o sacerdotes; los *kchatriyas*, o guerreros; los *vaisyas*, o comerciantes; y los *sudras*, agricultores y sirvientes.

Los estudios posteriores realizados, ya de fijo sobre el tema “el sistema de castas en la India”, giraron irremisiblemente alrededor de las obras de Sénart y Bouglé; aunque unas, muchas veces fundadas en encuestas y observaciones directas de campo, y otras sacando inteligentes deducciones, fueron agregando rasgos y características novedosas en la lista. Srinivas,⁷ por ejemplo, aporta dos conceptos: *sanscritización* y *casta dominante*. Por el primero, entiende “el proceso mediante el cual las castas hacen un esfuerzo por elevarse en la jerarquía social”; y por *casta dominante*, “aquella que conocía una preponderancia numérica, un potencial político y económico, una educación occidental” en donde, no obstante, el rango ritual no era el más bajo. Este autor piensa que la observación de la organización social en la India, desde el punto de vista del concepto de *casta dominante*, enseña, entre otras cosas, que, por ejemplo, los *brahmines* no siempre estuvieron a la cabeza de la jerarquía de castas, porque “una casta dominante (es aquella que) ha encontrado fácil de sanscritizar su manera de vivir, aunque al comienzo su lugar en la jerarquía tradicional no haya estado muy elevado”. Por último, Srinivas señala que las castas diferentes de una misma aldea mantienen una “unidad vertical”, mientras que los miembros de una misma casta, pero que viven en diferentes aldeas, mantienen una “unidad horizontal”. Otros investigadores dedujeron de aquí, que la casta debería ser la unidad de base —y no la aldea— para todo análisis de la problemática hindú.⁸

Béteille,⁹ inspirado en las tesis weberianas¹⁰ que pugnan por dar definiciones acerca de conceptos diversos del análisis social (clase, estamento, grupo étnico, etc.) se da a la tarea de encontrar un significado de casta que esté en contraste con una definición sobre lo que —según él— sería una clase social. Así —nos dice Béteille—, siendo las clases categorías de personas que tienen posiciones singulares en el sistema de producción, que son poseedoras y tienen control y servicios, las castas son comunidades a

⁷ En *La Sociologie Contemporaine*, Op. cit., pág. 153.

⁸ Al respecto véase: Dumont, Louis, *Une Sous-caste de L'Inde du Sud; Organization Sociale et Religion des Pramalai Kallar*, Mouton et Co París, 1957.

⁹ *Caste, class, and power; changing patterns of stratification in Tanjore village*, Berkeley, University of California Press, 1965, pág. 188.

¹⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944, págs. 318-319.

nivel de pueblos, equivalentes a grupos de *status*, con estilos de vida diferenciales. Y que asimismo, asociado a este estilo de vida, hay un número determinado de rituales y restricciones religiosas. En estos grupos, además, no existe la movilidad social.¹¹

En fin, otros más han adjudicado a las características de pureza, inmovilidad, etc., señaladas para las castas, un origen de pluralidad étnica; es decir, que el origen de las castas está íntimamente ligado con movimientos migratorios en los cuales los grupos que se ponen en contacto conservan características diferentes marcadamente raciales, resultando posteriormente de estas diferencias originales, los conocidos gremios de las castas.¹²

Esta es, a grandes rasgos, la suerte que ha corrido el término casta, desde su uso informal y espontáneo hasta su utilización conceptual en estudios de objetivos definidos. Independientemente de la eficacia —o falta de ella— que haya tenido la aplicación de este término en la interpretación de la realidad hindú, punto sobre el cual sólo haremos algunas observaciones, desde luego salta a la vista una cosa: el término fue aplicado, espontánea y sistemáticamente, a la organización social de la India, por lo que todo intento de aplicación que se ubique fuera de los linderos de aquella realidad, es discutible; ni más ni menos como fue discutible la aplicación indiscriminada del concepto *clase* a la realidad de las sociedades americanas prehispánicas. Claro está que podría argüirse: ¿cómo es posible entonces —si se pretende hacer observaciones rigurosas en cuanto al empleo de conceptos y categorías científicas— que hoy se utilice el concepto *clase*, sin mayores escrúpulos, para el análisis, por ejemplo, de los grupos campesinos mexicanos entre los cuales aún subsisten comunidades aisladas que conservan numerosos vestigios de su organización social pasada? Pero esta pregunta —aunque lícita— tiene una respuesta que es obvia: cuando se maneja el concepto *clase* para el análisis de la sociedad campesina mexicana, se hace entendiendo que ésta participa del sistema de producción clasista capitalista, que es universal y ejerce un carácter dominante frente a otros sistemas anteriores, mientras que el “sistema de castas” no traspuso sus fronteras asiáticas.

Las anotaciones que a nosotros nos corresponde hacer sobre

¹¹ Bêteille, Op. cit., pág. 189.

¹² Cfr. G.S. Ghurye, *Caste and race in India*, Bombay, Popular prakashan, 1969.

la aplicación del término casta a la realidad propiamente hindú, son sencillas y están basadas en la bibliografía revisada.

Como vimos más antes, Sénart y Bouglé identifican castas y subcastas. Las primeras son rígidas y diferenciadas totalmente, y las segundas, no lo son tanto; la casta es endogámica, y la subcasta, exogámica; la casta es "pura" y la subcasta "impura". Pero en toda casta hay subcastas; es decir, hay "impureza" y falta de definición en el seno de la propia casta: estos autores no hicieron una distinción considerable entre grupo y grupos, ya que una casta puede ser un grupo o conjunto de grupos. Si la subcasta es exogámica, y la casta no, hay exogamia endogámica y esto es una contradicción. ¿De dónde viene la confusión? Hay dos causas vitales: a) no se definió con precisión cuál es la célula de la casta, si el grupo o el conjunto de grupos. Si los grupos no son homogéneos, esto implica que tomarlos por base contradice al propio sentido de la casta, que exige pureza, endogamia, etc., b) nunca se precisó cuál es la base real sobre la cual descansa la estructura de castas. Cuando mucho, se dijo que algunas castas eran de origen racial, otras de origen profesional; pero éstas son cosas bien distintas: un grupo social definido se mantiene como tal de acuerdo con el sitio que ocupe respecto de los medios de producción generadores del poder y la riqueza. Pero no se puede mantener como tal nada más por el solo recuerdo de su "raza". Si hay castas de raza y castas de profesión (el Código de Manú señala que las segundas son posteriores a las de raza), se puede creer que las de profesión están directamente sostenidas por el lugar que ocupan frente a los medios de producción, y que esto mismo las conserva diferenciadas. Pero si las hay de raza, esto nos obliga necesariamente a formular la pregunta de si grupos con características raciales definidas ocuparon —por este hecho— un lugar definido frente a los medios de producción en la India. Y es exactamente esto lo que no hicieron ni Sénart ni Bouglé.

Ahora bien, esta falta de definiciones parece no sólo haber sido heredadas por los sucesores investigadores de la casta, sino que fueron, además, progresivamente enrarecidas. Srinivas, por ejemplo, con sus conceptos de "sanskritización" y de "casta dominante" introduce una contradicción nueva que es a su vez otra fuente de no poca confusión. Por un lado, la propia definición del concepto de sanskritización (aquel a través del cual las castas tratan de elevarse en la jerarquía social) pone en duda una de las características esenciales de la propia casta: su inmutabilidad en el tiem-

po, su inmovilidad social. Y por otro, si habiendo “castas dominantes” y siendo éstas las que “han encontrado fácil de sanscritizar su manera de vivir, aunque al comienzo su lugar en la jerarquía tradicional no haya estado muy elevado”,¹³ esto quiere decir que en el llamado sistema de castas no solamente hay movilidad social, sino que también ha habido *evolución* de las castas como instituciones sociales, lo cual parece contradecir, otra vez, las características que tradicionalmente le han dado singularidad a las castas. En este sentido, la indisoluble ligazón que guardan los dos conceptos mencionados, su simbiosis interna (“las castas dominantes son aquellas que han encontrado fácil de sanscritizar su manera de vivir”) arman el más importante factor de indefinición de un pretendido concepto de casta, que fuera de carácter científico.

Como en más de una ocasión ha sucedido en la historia de las ideas y de los conceptos, el examen sistemático y el cuestionamiento del vocablo casta, se fue postergando; nunca se hizo, por ejemplo, un escrutinio de él, exigiendo que dejara ver cuáles eran los contenidos y los mecanismos que le permitirían ser usado como una verdadera *categoría científica*.¹⁴ Pero si esta labor se fue aplazando, no pasó lo mismo con el uso del vocablo susodicho el cual siguió vigente en muchos estudios. La cosa empeoró cuando investigadores norteamericanos, a fin de dar una explicación del problema interétnico en su país, importaron el concepto y lo aplicaron a aquella realidad, sin mayores reparos. Así, finalmente, llegó a México, en donde trató de aclarar la discutida problemática de las relaciones “indoladinas”, y aquí se quedó.

Hoy son muchos los estudios en México que tratan de clarificar el “intrincado problema interétnico” de la sociedad rural.

Aguirre Beltrán¹⁵ señala a Gillin y a Tumin como los introductores del punto de vista *casta* en América Latina, y a Julio de la Fuente, como uno de los investigadores que analizaron, basándose en este concepto, las relaciones intergrupales de los campesinos en México.

De la Fuente utiliza el término de una manera auxiliar, se podría decir, y con mucha imprecisión. Aguirre explica que De la Fuente ha construido un modelo general para explicar la natura-

¹³ Srinivas, Loc. cit., pág. 153.

¹⁴ Para establecer una diferenciación entre *conceptos* y *categorías científicas*, véase: L. Althusser, *Para leer el Capital*, Siglo XXI Editores, México, 1969.

¹⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Estructura de casta y clase*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966, pág. 11.

leza de las relaciones sociales en el campo mexicano, en donde habría relaciones de *clase*, de *cuasi-clase*, etc., y que escoge una cualidad denominada *cuasi-casta* para referirse a las relaciones "indoladinas".¹⁶ Tal vez este concepto de *cuasi-casta*, atribuido a De la Fuente, sea un descendiente directo (o indirecto) de aquel otro, obra de los pioneros: *subcasta*, en todo caso, en la lectura de De la Fuente, nosotros hemos hallado la utilización del término, de una manera indiscriminada: igualmente hay movilidad social —o "pase"— de casta a casta y de clase a clase.¹⁷

Aguirre Beltrán es más directo. Se declara en favor del análisis de las relaciones "interétnicas", como un problema de castas:

"... no hay una clase indígena y otra mestiza, hay una casta india y otra ladina; una casta subordinada y otra superior-denada, que forman un sistema u ordenación de casta".¹⁸

Pero, además, Aguirre teoriza con el concepto de casta. Esto es importante porque implica la intención no solamente de nombrar realidades con términos de significado sobreentendido —como es el caso de muchos otros estudios—, sino que discute esos significados y establece definiciones. Así, define las castas, en los siguientes términos:

"Las castas son grupos de *status*, sustentados por adscripción, que emergen de estructuras étnicas verticalmente diferenciadas".¹⁹

Tal la definición; nos parece prudente interrogar aún más sobre su significado. Entonces encontramos: 1) que el significado de casta corre a esconderse bajo el significado de "grupos de *status*"; 2) y que el origen de estos grupos de *status* son las "estructuras étnicas verticalmente diferenciadas". Por tanto, las castas son "el resultado de diferencias étnicas pasadas. Y como los grupos étni-

¹⁶ Idem. Loc. cit.

¹⁷ Julio de la Fuente, *Relaciones interétnicas*, INI, México, 1965, pág. 210: "Chiapas constituye de modo general el mojón divisorio entre un área norteña, la de México, en la que la estructura indoladina es predominantemente de casta, y otra sureña, la de Guatemala, en la que es predominantemente de clase. La movilidad o *pase* predominantemente es de abajo arriba; de la casta o clase india a la casta o clase ladina".

¹⁸ Op. cit., pág. 16.

¹⁹ Loc. cit., pág. 16.

cos no están basados en una comunidad de sangre, es decir, en diferencias que serían de tipo racial, sino en diferencias de ábitos y/o costumbres.²⁰ entonces Aguirre descarta uno de los contenidos dados a las castas en los trabajos iniciales de Sénart y Bouglé, a saber, que las castas propiamente dichas traen su origen de diferencias raciales, mientras que las *subcastas* eran el resultado de la división del trabajo. Visto así el problema, y como Aguirre considera que “indios” y “ladinos” pertenecen a dos castas diferentes, podríamos preguntarnos, ¿por qué el llamado grupo indio sería una sola casta? ¿Acaso conforman un grupo racial? Pero como él mismo asegura que la casta “india” es un *grupo étnico*, entonces no intervienen factores raciales en su configuración, sino factores profesionales (división del trabajo resultante de hábitos y costumbres, según las definiciones weberianas), lo cual los colocaría más bien en la clasificación de *subcastas*. Pero como las *subcastas* sí provienen de diferencias profesionales, ¿cómo se podría considerar a *todo* el grupo “indio” como una *subcasta*, siendo que no desempeña una sola profesión?; y más aún: ¿cómo se les podría considerar como una casta? Sin embargo, no es recurso imprescindible exigir congruencia a estudios hechos con más de cien años de diferencia (caso del de Aguirre frente a los pioneros).

Aguirre Beltrán da una explicación de su tupida definición:

“El grupo de *status* se compone de individuos que ocupan una posición similar en la jerarquía de prestigio y que, en consecuencia, tienden a tratarse como socialmente iguales, para lo cual constituyen círculos privativos, esto es, ámbitos cerrados, restringidos, autosuficientes y autocontenidos”.²¹

Pero si “las castas son grupos de *status*”, entonces los miembros de una mayordomía indígena, o las autoridades municipales de un pueblo, por ejemplo, que son diferentes —en cuanto a *status*— al miembro común de un grupo, conformarían una casta, y ya no habría, si seguimos esta lógica, una casta india y otra ladina, sino varias castas indias, etc.

También se refiere a que el grupo social integrante de la casta actúa como una unidad de producción, es decir, como económicamente autosuficiente.²² Creemos que esto también está en des-

²⁰ Véase, por ejemplo, la definición de “grupo étnico” que hace Max Weber, Op. cit., págs. 318-319.

²¹ Op. cit., pág. 17.

²² Op. cit., pág. 18.

acuerdo con la realidad; ni en la comunidad indígena más remota es posible encontrar ya una economía autosuficiente, puesto que la estructura del sistema de producción dominante, el capitalista, con el cual la comunidad indígena guarda relaciones de dependencia, ha destruido el carácter autosuficiente de la economía de las viejas comunidades, y mediante la compra de la producción agrícola, los comerciantes "no indígenas" obtiene un valor adicional (que está contenido en esta mercancía que es producida a nivel familiar²³ al traficar con ella en el mercado libre, en donde la hacen competir con otras mercancías producidas a base de trabajo asalariado. Además por medio de la compra de la fuerza de trabajo "indígena", las empresas agrícolas (el ingenio azucarero, la desfibradora henequenera, etc.) obtienen *plusvalía*. Todo lo cual habla en contra de una pretendida economía *natural* o autosuficiente. Por último, si seguimos la lógica de la definición de Aguirre Beltrán, tendríamos que aceptar también una *casta ladina autosuficiente*, argumento que es a todas luces inoperante.

Algunos historiadores que se han referido a situaciones concretas de relaciones *interétnicas* en el pasado mexicano, proyectan sus imágenes usando el paradigma de las castas como foco, sin poner en ningún momento en duda la validez del concepto para explicar sus objetos de estudio. Reed y González Navarro lo hacen así al referirse a "la guerra de castas en Yucatán".

Haremos a continuación un análisis de este problema, a fin de puntualizar los inconvenientes que hay al describir situaciones históricas concretas, desde el punto de vista de las castas.

En Yucatán, el planteamiento del problema como una lucha de castas, induce a suponer necesariamente que un grupo social, cultural e ideológicamente definido, se enfrenta violentamente a otro para librarse de alguna opresión que aquél ejerza sobre éste, al tiempo que trata de arrebatarle alguna forma del poder. Si pensamos en la guerra yucateca como un problema entre etnias diferentes, debimos haber encontrado en el escenario, contrapuestos, por un lado, a los mayas, y por otro, a los blancos; es decir, a los españoles y sus descendientes. Pero las múltiples evidencias exis-

²³ Para comprensión del mecanismo de transferencia de valores de la economía campesina hacia el mercado libre en México, véase: Roger Bartra. "Campesinado y poder político en México: un modelo teórico". Ponencia presentada al X Congreso Latinoamericano de Sociología (versión mimeografiada), Santiago de Chile, 1972, (pág. 21); Patricia Heuzé y de Icaza, *La estructura económica de los pequeños productores El Caso de Capula y Cuanao, Michoacán*, ENAH (Tesis profesional), México, 1974.

tentes constantemente nos indican que, en la realidad, no fue así; que tanto el grupo étnico maya estuvo —en aquellos trances— escindido, como que en el bando de los blancos militaron centenares de mayas, a más de otros grupos; entre éstos, el de los negros —o el de los norteamericanos—, por ejemplo. ¿Por qué muchos mayas se aliaron al ejército blanco, mientras que el resto sostuvo una guerra sangrienta en contra de éstos y por espacio de tantos años? Veamos primero algunos datos significativos del problema, y después contestaremos a esta pregunta.

El proceso de la conquista española en Yucatán, al igual que en otras regiones mesoamericanas, no erradicó de cuajo todas las instituciones sociales indígenas, sino que suprimió algunas, modificó otras y conservó otras, en virtud de una política o de una *lógica de la conquista* —séame permitido designarla así—, que como un “estira y afloja” logró subyugar progresivamente a una sociedad como la maya. Este proceso de dominación tuvo que conciliar (valiéndose de todos los medios a su alcance: el control espiritual o ideológico de las catequizaciones, la apropiación de las tierras, la imposición por la fuerza de sus leyes y normas, etc.) formas económicas —elementos de modos de producción diversos— que, siendo naturalmente antagónicas, no pudieron cesar de existir unas para dar libre poder de decisión a otras que organizaran la nueva sociedad, como podría realizarse, por ejemplo, abstractamente, dentro de los marcos de un esquema.

La dominación española tomó entonces, una modalidad harto compleja: un grupo, los conquistadores, para conservarse como tales ante un mundo que lógicamente tenía sus leyes y funcionamiento propios, ejerció una política en donde debía suprimir los ceremoniales del culto indígena, conservar (las prácticas establecidas de tenencia colectiva de las tierras en algunas zonas) y modificar (los mecanismos del tributo, quedando ellos como beneficiarios), instituciones sociales y formas económicas, a conveniencia. Esta política conciliatoria era un árbitro entre dos mundos; pero un árbitro que siempre fallaba en favor de uno determinado, como podría ser, por ejemplo el papel que juega el Estado moderno entre dos clases sociales: un árbitro cuyas decisiones finales son fallos de los que saca provecho un solo bando, y que, sin embargo, debe cuidar también de que no se termine el juego.

En tanto que el proceso de la conquista y dominación españolas tuvo estas características, y que diversas formas económicas a su vez correspondientes a diversos modos de producción, entraban

en convivencia, y entendido que algunas de ellas eran dominantes o hegemónicas y otras no, el grupo maya subordinado adquiría progresivamente un estado de escisión nueva. Si en el pasado prehispánico, los grupos mayas se contraponían de una manera, se oponían entre sí impulsados por desigualdades directamente impuestas por las formas de propiedad de las tierras; después de consumada la conquista, la interacción o el juego de oposiciones de los diversos grupos sociales obedecía a otra lógica. En modo alguno, la conquista fue para el pueblo maya un simple cambio de amos: el misionero no substituyó al sacerdote maya, ni el encomendero a los nobles y principales, sino que, si bien el encomendero y el misionero los subyugaban, era mediante leyes que apuntaban a la formación de otro régimen de producción económica, a un nuevo monstruo que sabía sujetar de otra manera. Por tal razón, la disposición de los grupos sociales también encontró un orden nuevo; por tal razón, la sociedad maya, aunque estuvo escindida aun antes de la llegada de los españoles, ahora su escisión obedecía a distintas causas.

En la segunda mitad del siglo XIX, cuando sobrevino el problema de la llamada guerra de castas, los mayas se dividían en dos grupos notablemente diferentes: por un lado, estaban los peones acasillados de las haciendas, y por otro, los grupos aislados integrantes de las comunidades (huites).²⁴ Los primeros vivían en las haciendas, sujetos e inmersos en relaciones de producción que han sido calificadas con frecuencia como *semiserviles*; cumpliendo con un trabajo obligatorio que era fuente de explotación directa de aquellos que poseían en forma privada las tierras. Los segundos, en cambio, permanecían en grupos separados que conformaban con mucho una economía de producción para el propio consumo. Los peones se movían en un régimen económico de transición entre las viejas relaciones de producción feudales y las nacientes de tipo capitalista; los otros sembraban maíz y cultivaban para la manutención de la célula familiar: encarnaban relaciones de producción en alto grado naturales. Esto evidencia que el dominio occidental guardaba con el grupo maya una conducta desigual; a nivel de la estructura de la sociedad maya se daba

²⁴ Reed, Op. cit., pág. 51: "Sólo en los poblados más distantes era libre el macehual (...) Solían llamar a aquellos mayas de la selva *huites* (tapparrabos), por los pantalones cortos y arremangados que usaban. Aislados en familias o pequeñas agrupaciones, no tenían sacerdote y estaban más al corriente de los dioses indígenas (...) Se calculaba su número entre seis y veinte mil..."

una escisión fundada en las formas de tenencia de las tierras y en la organización de la producción. En este sentido, peones y *huites* ya eran diferentes. Pero eran iguales, no obstante, ante la política del clero: éste debía recibir las mismas obvenciones de todos los mayas, sin distinciones. Leyes y normas religiosas de tipo español, es decir, parte de la superestructura dominante, tenía un carácter uniforme con los sojuzgados, no hacía distinción entre ellos. Originalmente, todos los mayas pagaban una especie de "impuesto" a los conquistadores, mediante el tributo; esto se convirtió, en 1824, en una contribución personal equivalente a 12 reales, la cual debía ser cumplida por todos los varones en edad de entre 16 y 60 años. El saldo se hacía en dos pagos, uno en junio y el otro en diciembre. De esta contribución estuvieron exentos, entre otros grupos, los esclavos; pero mediante una modificación a estas leyes de exceptuación (23 de febrero de 1832) y so pretexto de la liberación de los esclavos, éstos pagaron también a partir de los 12 años de edad.²⁵

Cuáles fueron los mayas que lucharon en la sangrienta guerra llamada "de las castas", es un problema fácilmente comprensible si apelamos a algunos datos —por demás conocidos de todos— de tipo histórico. Los mayas que pelearon contra la población blanca meridana fueron aquellos que hemos tipificado en nuestro segundo grupo, los llamados *huites*, aquellos que lejos de mantener una relación de trabajo directa con los hacendados, se agrupaban en comunidades aisladas que vivían básicamente del cultivo del maíz. Los otros mayas, los peones acasillados de las haciendas, no solamente dejaron de luchar contra los blancos, sino que se unieron a éstos para participar en la matanza de sus "compañeros de raza." Fueron entonces los mayas habitantes de las viejas comunidades, los designados por los propios españoles, peyorativamente como *huites*, quienes empujados por el resentimiento que da tres siglos de inexorable opresión y despotismo, combatieron heroicamente contra el ejército de la clase dominante. En este sentido, podemos decir que luchaban contra occidente los más auténticos mayas, que era el espíritu de la cultura prehispánica la que tres siglos después tomaba las armas contra sus conquistadores, y las usaba también con la ferocidad que guarda trescientos años de resentimiento. Ahora el maya luchaba contra la cultura opresora

²⁵ Colección de leyes del Congreso, I, Págs. 110, 121. II, pp. 22, 213-214. Apud, Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México, 1970, págs. 54-55.

utilizando sus propios modelos armamentales, el fusil y la pólvora; usaba el machete con el cual se obligó a trabajar a sus hermanos sobre los campos ardientes, para decapitar y mutilar a sus viejos enemigos; ahora hacía intervenir también, morbosa o vehementemente, sus rituales prohibidos y perseguidos por ser costumbres demoníacas:

“... los indios asaltaron el rancho Yaxché de la señora Dolores Padrón; la robaron, y, en su presencia, le abrieron el pecho a su hijo, a la manera de los sacerdotes mayas; bebieron su sangre, mostraron el corazón de su víctima a sus familiares, y, finalmente, se lo comieron”.²⁶

No queremos indicar con esto que hubo especial crueldad entre los grupos mayas; sabido es que los “civilizados” blancos hicieron lo suyo, no solamente en esta guerra en que fueron notablemente sanguinarios (decapitaron, violaron niñas, lanzaron niños desde lo alto de algunos edificios, para que cayeran sobre las puntas de las bayonetade soldados preparados para esto, y que aguardaban abajo formando un grupo de ansiosos), sino a lo largo de toda la etapa colonial y aún post-independiente en que fustigaron sin piedad las espaldas de los trabajadores y violaron a todas las mujeres de aquéllos aduciendo *derecho de pernada*.

¿Por qué razón los mayas soportaron esperar tres siglos para organizar esta guerra irrefrenable? Porque tal vez no fueron tres siglos. Ahora, ciertamente, luchaban contra los blancos advenedizos, contra los invasores occidentales; pero también contra los caciques indígenas que engrosaban las filas del ejército blanco, contra los norteamericanos,²⁷ contra los negros, los mestizos, los peones de las haciendas,²⁸ indistintamente. Porque ellos aprendieron en

²⁶ Baqueiro, *Ensayo*, I, págs. 254-258. Ancona, *Historia*, IV, pág. 31. Apud. González, *Op. cit.*, pág. 79.

²⁷ Reed, *Op. cit.*, págs. 20, 48, 110-114, 125.

²⁸ González, *Op. cit.*, págs. 87-88: “De cualquier modo, para estimular la lealtad de los indios occidentales, se concedió el título de “hidalgos” a quienes combatieran a los rebeldes. Aquellos deberían presentarse provistos de hacha, machete, saco, calabazo y mecapal. Al lograrse la paz, se les devolverían sus escopetas, quedarían exentos para siempre de la contribución personal y el gobierno pagaría sus deudas. Quienes lo desearan, podrían permanecer en las fincas en que tuvieran sus casas. También podrían quedarse con todo el botín del que se apoderaran individualmente, y con las dos terceras partes cuando actuaran conjuntamente con otras fuerzas del gobierno; durante la lucha, recibirían alimentos, y sus familias ayuda al igual que los demás soldados. Para julio de ese año de 1848, se

300 años (sólo en 300 años) que esta indistinción la imponía la ley de los grupos dominantes; porque ellos aprendieron que esa guerra no era de castas, sino que teniendo los resortes impulsores de la lucha surgida entre dos mundos culturales diferentes y contrapuestos, ahora ellos mantenían la lucha en el otro mundo, en el que no era el suyo, pero en el cual vivían no obstante, bajo sus leyes, y en las peores condiciones posibles. Y en éste, el problema no era de castas, sino de opresores y oprimidos. Si ellos eran una étnia, esta realidad poco agregaba: la lucha no era contra otra étnia, sino contra la clase social de un sistema diferente, que todo lo dominaba. Acaso cuando se vieron en combate contra sus propios "hermanos de raza", contra los peones de las haciendas y contra caciques indígenas, acaso cuando se comían el corazón de sus víctimas y bebían la sangre enemiga realizaran un teatro del horror en donde esta tradición de sacrificio humano se convertía en una sanguinaria autoironía, en una macabra bufonada.

Entonces la lucha no fue entre los mayas como una casta o étnia o mundo cultural absoluto, por una parte, y otra casta de blancos, descendientes de españoles.

"... La guerra fue iniciada e impulsada por los mayas de la frontera, los huites, y por quienes sólo recientemente habían dejado de pertenecer a esa categoría. Los mayas occidentales, en cambio, por largo tiempo acostumbrados al peonaje, acabaron por unirse a los blancos en su lucha contra los de su raza, porque, tal como lo había observado Stephens, habían transferido su lealtad del pueblo a la hacienda, cosa que no ocurrió con los orientales. En efecto, hasta entonces, conforme avanzaban los rebeldes, se les incorporaban los indios de los lugares conquistados; pero ya no ocurrió así en Tunkás, Izamal, Ticul, etc. Los de este último pueblo, al mando de su cacique, abandonaron el lugar junto con las tropas del gobierno al aproximarse los rebeldes".²⁹

Ahora bien, el hecho de que esta guerra, lejos de ser de castas, haya tenido visos de una lucha de clases, tampoco indica que haya sido una guerra entre las clases directamente opuestas, en un régimen de producción único. No fue la pugna directa y abierta

calculó en 9000 o 10000 el número de "hidalgos."

²⁹ González, Op. cit., pág. 87.

entre dos clases cercanamente opuestas bajo un solo tipo de relaciones de producción; aunque sí fue la lucha de un grupo oprimido por una clase social que detentaba el poder. La guerra yucateca, entonces, tuvo un carácter múltiple: con el nombre, de *huites* luchaban vivos y fantasmas; con ellos estaba el espíritu de una cultura vejada y oprimida, pero también un grupo social sojuzgado desde antes de la conquista, por nobles y sacerdotes mayas, después por caciques o principales mayas, y, a lo último, por clérigos y hacendados españoles o hijos de ellos; con ellos estaban también los resortes violentos de una economía natural cada vez más reprimida y marginada. ¿Qué conciencia de casta tuvieron los *huites* cuando se vieron inmersos en la llamada guerra de castas? No hubo tal conciencia. Al resentimiento se unían el espontaneísmo y la complejidad del momento, “los indios tomaron Peto al grito de ¡Viva Mérida! ¡Viva D. Miguel Barbachano gobernador!”³⁰ ¡Los mayas se solidarizaban con Barbachano!, los mismos que lucharían contra él días más tarde. ¿De dónde entonces la solidaridad con Barbachano? Barbachano había sucedido a Méndez y sostenía una guerra contra los mexicanos cuyo presidente Antonio López de Santa Anna había declarado a Yucatán “enemigo de México.” En este trance, Barbachano ofreció valiosas recompensas a todo yucateco que defendiera al Estado. Se formaron guerrillas diversas. En una, indígena, participó el propio Cecilio Chi, quien más tarde fuera uno de los destacados dirigentes de los *huites*. Y cuando se arregló el problema mexicano-yucateco, Barbachano no cumplió sus promesas de recompensa.³¹

Todas estas razones combinadas, de tipo histórico unas, de tipo cultural otras, resultado de decisiones estratégicas momentáneas otras, como esta última que hemos presentado, fueron el motor de la guerra interna en Yucatán. Todos estos aspectos combinados; unas veces con sencilla lógica, y otras veces, conformando apariencias caprichosas son lo que explica la violencia que duró cerca de medio siglo. Pero sólo una explica, en última instancia y de manera científica, el problema: se trata de un conflicto derivado de la lucha de clases. Por esto entendemos que, si bien el grupo participante del bando maya, que ha sido significado como *huites*, no constituía la clase dialéctica y directamente opuesta a la clase social terrateniente blanca, luchó contra ella, reconociendo que era un enemigo que defendía cosas muy concretas: el poder polí-

³⁰ Op. cit., pág. 81.

³¹ Idem., págs. 71-72.

tico de la Península, la propiedad de las tierras, el derecho a disfrutar de tributos y de una fuerza de trabajo de forma específica: la esclavitud y el peonaje. En cambio, ¿por qué luchaban los huites? No querían bajar al gobernador de su silla, y subirse ellos. Ellos no eran un partido político; tampoco querían solamente librarse de los tributos; ni transformar las formas de propiedad de las tierras o el modelo de organización del trabajo; ellos querían expulsar de la nación maya a todos los blancos. Y acaso hubieran fusilado también —de haber triunfado— a todos los otros grupos, mayas o no mayas.

“El 30 de julio de 1847, Chi asaltó Tepich, asesinando a unas 30 familias de vecinos, al grito de «mueran los blancos». En realidad, mató a todos los que no eran indios: blancos, mestizos y mulatos (...) corrió el rumor de que la sublevación debía estallar el 15 de agosto; su fin era degollar simultáneamente a todos los blancos, proclamar la independencia de los indios y coronar a Chi como su rey el día 16”.³²

Revivían y se divulgaban, por esas fechas, los buenos deseos de los sacerdotes mayas, quienes, perplejos ante la conquista, estamparon en el Chilam Balam:

“Habrá de volver el blanco la vista al occidente. (...) Correrá la sangre bajo los verdes árboles de la plaza de Mérida”.³³

Ciertamente, el curso de los acontecimientos, exigiría que los rebeldes, replanteándose a sí mismos las causas de su lucha, modificaran el carácter de sus objetivos concretos:

“El 9 de octubre de 1849, Florentino Chan y Venancio Pec contestaron que no aceptaban la invitación de Barbachano de someterse al gobierno de Mérida, porque éste era el culpable de que se hubiese prolongado esa discordia por no haber accedido a que se aboliesen la contribución personal y «demás cargas», ni reducido a diez reales los derechos de casamiento y tres los de bautismo. Menos se rendirían a Mérida cuando los «señores ingleses» ya habían comenzado

³² González, Op. cit., pág. 78.

³³ Idem., Loc. cit., pág. 78.

a ampararlos. En segundo lugar, era indispensable la separación de las tropas y la división de esa tierra, porque ellos habían resuelto restablecer su gobierno con apego a sus antiguas costumbres".³⁴

De todos modos, los blancos, aunque quizá tampoco sin entender muy bien los resortes que impulsaban al ejército maya, y siendo congruentes con sus propios intereses en la lucha, de todos modos, decíamos, convergían con sus enemigos hacia el mismo terreno de batalla. Si ellos estaban luchando por mantener el poder político, por garantizar la permanencia de su forma de poseer las tierras y de disfrutar de la mano de obra en las haciendas y del tributo que fluía de las comunidades más apartadas, los rebeldes, nada menos, querían exterminarlos o, si no fuere posible, expulsarlos de Mérida. Los móviles de ambos bandos, aunque estructuralmente correspondía a intereses de clases desvinculadas; es decir, a grupos que defendían intereses de grupos inmersos en la lógica de modos de producción distintos, un mismo objetivo los enfrentaba en el campo de batalla. Y éste no podía ser de otra manera: si las tribus rebeldes querían el viejo territorio maya para ellos, los blancos meridianos querían la continuidad de sus relaciones de producción semifeudales precisamente en las mismas tierras. Por esto, no es extraño que los blancos tuvieran una actitud frente a "los mayas", práctica e ideológicamente ambivalente: por un lado, en los momentos más críticos de la guerra, pedían auxilio a España e Inglaterra, clamando en nombre de "la civilización", pero, por otro, hacían caso omiso precisamente de la misma Inglaterra cuando ésta les proponía mediar en pro de la conformación de una nación maya, como solución al conflicto;³⁵ por un lado, se quejaban de la ferocidad de los salvajes quienes "no pertenecían a la vieja civilización de los Moctezuma, sino a una mezcla degenerada e intratable", como opinara Justo Sierra O'Reilly;³⁶ y por otro, se vanagloriaba de la docilidad y suavidad de carácter de los peones de sus haciendas.³⁷

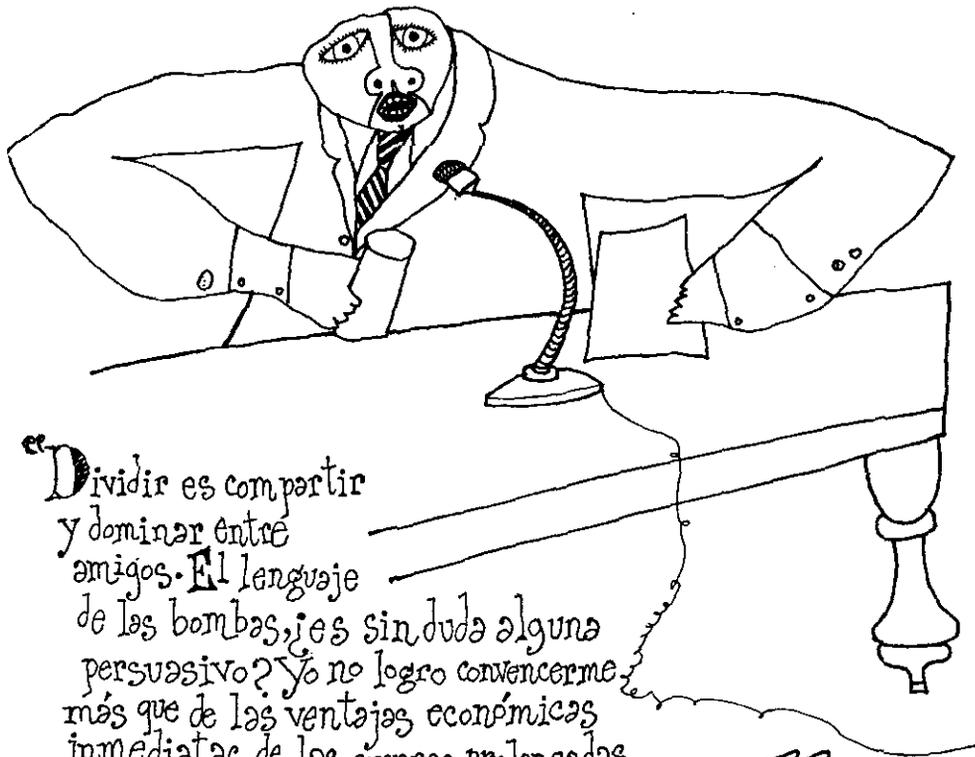
³⁴ Idem., pág. 93 y 94.

³⁵ Idem., pág. 90.

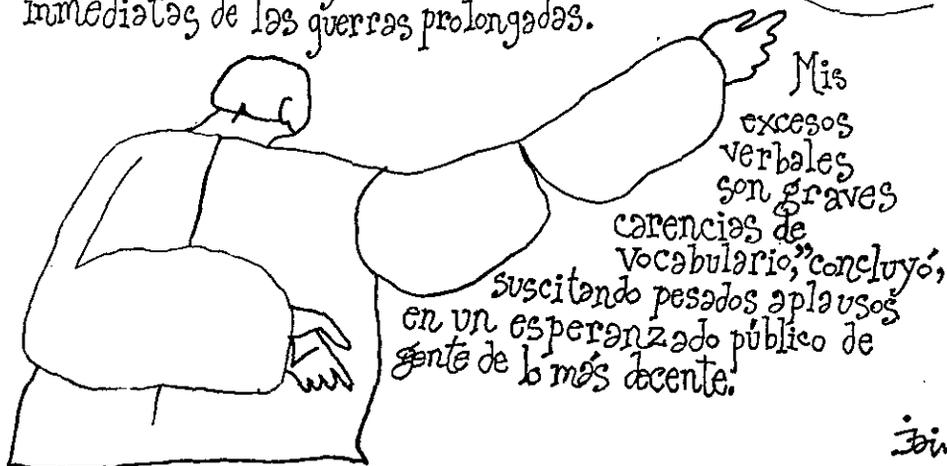
³⁶ Idem., pág. 105.

³⁷ Cfr. *Enciclopedia yucatanense*. T. VI, pág. 33, Edic. Oficial del Gobierno de Yucatán, México, 1946.

“Para nosotros, industrializados demócratas de la representatividad del orden, la guerra es hoy la continuación de las relaciones comerciales y diplomáticas haciendo que otros luchen en lugar tuyo con los cañones que tu les vendes”, meditaba frente al micrófono el conferencista doctrinario y eficaz partidario de los saltos y los prodigiosos avances tecnológicos.



“Dividir es compartir y dominar entre amigos. El lenguaje de las bombas, ¿es sin duda alguna persuasivo? Yo no logro convencerme más que de las ventajas económicas inmediatas de las guerras prolongadas.



Mis excesos verbales son graves carencias de vocabulario, concluyo, suscitando pesados aplausos en un esperanzado público de gente de lo más decente.

Moisés Sáenz, el precursor olvidado

Francisco Javier Guerrero

Moisés Sáenz, acusado en multitud de ocasiones de ser “agente del imperialismo yanqui”, protestante insidioso portador de costumbres extrañas”, etc., fue, por el contrario, uno de los representantes más destacados del ascendente nacionalismo revolucionario que el movimiento armado de 1910 en México llegó a impulsar y procurar que tomara forma.

La Revolución de 1910 fue, como se sabe, un movimiento de profunda raíz nacionalista. Este nacionalismo nacía de la necesidad política de rescatar al país de las influencias y predomios externos de toda clase; nacía de la necesidad de concretar una auténtica soberanía del país y de lograr la plena posesión de los recursos nacionales por parte de los propios habitantes del país. Más que una revolución antifeudal —el señorialismo, en realidad, tenía muy poca vigencia durante el porfiriato, gobierno impulsor del capitalismo— fue una revolución nacionalista, una revolución que se originaba debido al crecimiento de la industria y el comercio mexicanos, al incremento de los intereses de una burguesía que echaba mano del nacionalismo como arma para disputarle el dominio de la nación a las grandes compañías extranjeras que saqueaban a México y que le extraían riquezas constantemente. El porfiriato impulsó el crecimiento de las fuerzas productivas y devino pronto en un obstáculo de ese mismo crecimiento, especialmente en la medida en que entregaba los recursos del país a las compañías extranjeras imperialistas, a las cuales favorecía con multitud de prebendas y privilegios. La burguesía nacional, especialmente los

terratenientes de mentalidad modernista a lo "farmer", y cuyo prototipo es precisamente el caudillo revolucionario Francisco I. Madero, impugnan al régimen porfiriano y pronto pasan a la rebelión armada contra él. Este movimiento insurreccional engloba a miles de trabajadores y millones de campesinos, a las cuales la burguesía antiporfiriana, en un principio pretende utilizar simplemente como fuerza de choque. Pero la participación de los campesinos y aldeanos pronto radicaliza el movimiento y se trasciende con gran rapidez los objetivos originales, que sólo intentaban darle mayor participación en las estructuras de poder a los representantes de la burguesía nacional. Las demandas rurales y de los proletarios ciudadanos, y la presión intensa de las reivindicaciones campesinas, tan notablemente expresadas en los movimientos villista y zapatista, provocan transformaciones esenciales en el movimiento revolucionario global; de hecho, si bien las insurrecciones campesinas terminan en la derrota, sus características iniciales persisten, en gran medida, en los nuevos decretos y legislaciones emitidos por las facciones vencedoras, principalmente en el carrancismo; e incluso, ante la tibieza de este último en lo que se refiere a formular programas de reformas sociales avanzadas, otras facciones, favorecedoras del desarrollo burgués, pero más impresionables para las demandas de los trabajadores, deciden golpear al carrancismo y liquidarlo; la moraleja será que en México la burguesía, si quiere llevar adelante sus proyectos estratégicos, deberá contar necesariamente con las masas, como "base social de apoyo". El olvidar esta lección, como en el caso de los regímenes de Carranza y Díaz Ordaz, ocasiona siempre graves problemas de ajuste, en primer lugar, a la burguesía misma.

El nacionalismo revolucionario no consistirá tan sólo en la reivindicación de los recursos naturales ("México para los mexicanos"), sino en una ideología que fortalezca la identidad del mexicano y la idea de su autodomínio y capacidad de acción. La Revolución Mexicana, como tantas otras revoluciones, pretenderá crear una nación compuesta por iguales, por individuos que compartan los valores esenciales de una cultura; en este caso, una cultura nacional, y la esencia de lo nacional, tal como lo señalaba Molina Enríquez y lo reitera Vasconcelos, es lo mestizo; el mestizaje deviene la sustancia básica de lo nacional.

La Revolución revaloriza las culturas autóctonas en la medida en que representan lo nativo, lo que no es extraño, lo que es un componente fundamental y orgánico de la nacionalidad, y esta

última se compone también del elemento hispano, de la tradición cultural que los españoles dejaron en lo que posteriormente sería México.

Pero las comunidades indígenas contemporáneas, lo mismo que los grupos peninsulares, no representan, para la ideología embrionaria de la Revolución Mexicana, la "esencia de lo nacional." La Revolución Mexicana no es "pluriculturalista." Al igual que los maoístas durante la Revolución Cultural China, todos los esfuerzos revolucionarios de las primeras fases de la gran gesta transformadora del país, procuran concentrar todas las energías, todos los pensamientos, todas las ideas, todas las actividades alrededor de un solo fin: la creación, ahora sí, definitiva, de la nación mexicana.

En este contexto, la cultura indígena no deja de ser anómala. Su organización social —para algunos su ausencia de organización—; su atraso y su escaso desarrollo tecnológico; sus ideas supersticiosas y su paganismo; su poca permeabilidad a las fuerzas progresistas y favorecedoras del desarrollo nacional; su pobre asimilación y comprensión de los valores mexicanos, etc., la invalidan, a los ojos de los revolucionarios, para convertirse en una expresión, precisamente, de la nacionalidad. Para ser vehículo de las fuerzas nacionalizadoras, la comunidad indígena debe dejar de ser, debe transformarse cualitativamente.

La transformación de las comunidades indígenas, por otra parte, será una empresa que deberá tener a su cargo, forzosamente, la institución que se proyectará como la más poderosa del país, o sea, el Estado. La conversión de los indígenas no puede quedar en manos de la llamada iniciativa privada o de grupos institucionalizados extraestatales; sólo el Estado puede acometer una tarea de tal magnitud.

En una situación de capitalismo dependiente, como es la que existe en México, la ideología dominante, la que el Estado mismo se encarga de imponer, ha revestido cierta característica.

En primer lugar, y como ya lo hemos apuntado, el Estado se concibe a sí mismo como el Estado-pivote, como el fundamento primero de la vida social. Sin llegar a las aberraciones de algunos totalitarismos famosos, el Estado trata de abarcar la más amplia gama de hechos y actividades bajo su dominio: así, el indigenismo será la praxis misma del Estado en el terreno indígena; los principales organismos indigenistas mexicanos han sido básicamente de carácter estatal, y nuestros grandes indigenistas, como Moisés

Sáenz o Manuel Gamio, han sido, por lo común, además, destacados funcionarios públicos.

Este papel del Estado en países de capitalismo dependiente es, por otro lado, lógico. Las burguesías locales, de reciente creación, y cuya mayor perspectiva de desarrollo consiste en una fructífera asociación con el imperialismo, y por ende, hasta cierto punto, negándose como burguesías nacionales, no pueden ser el eje del desarrollo social y económico en los países capitalistas dependientes. Todo proyecto estratégico que, en regiones como América Latina, pretenda inhibir el papel del Estado y darle una beligerancia a los grupos de interés privado, está destinado al fracaso. Esto no significa que estados como el mexicano hayan entrado en contraposición con la propia burguesía del país; por el contrario, el mantenimiento de esta clase social y la concreción de su interés histórico sólo se puede garantizar si se cuenta con un Estado fuerte. Claro está que, por otra parte, las tendencias socializantes del Estado constituyen una premisa básica de un conjunto de contradicciones que permean la vida política y social del país. Después de todo, algo como el capitalismo monopolista del Estado, un régimen de este tipo, tiene su propia dinámica que no necesariamente coincide e incluso "antagoniza" con los sectores de la llamada iniciativa privada.

El Estado mexicano, en el texto de la Constitución del país, ha señalado límites a la propiedad privada; y de ahí que algunos consideren el régimen nacido de tales disposiciones como un régimen socializante y hasta socialista. En todo caso, lo que es necesario constatar es que el Estado asume la responsabilidad por el desarrollo económico del país: se esfuerza por lograr el acrecentamiento de las fuerzas productivas y trata de conformar el carácter de las relaciones sociales de producción. Si el Estado condiciona y limita la propiedad de la burguesía —precisamente en interés del desarrollo *capitalista* del país —con mayor razón lo hace con la propiedad y el patrimonio de los grupos indígenas, por lo que el indigenismo ha sido también una concepción y una política acerca de la transformación de las relaciones internas en la comunidad indígena, transformaciones que afectan la propiedad en el seno de ésta.

Entre las que considera como características esenciales de la ideología dominante de la clase en el poder, a cuyo servicio estaría el Estado, Arnaldo Córdova, joven sociólogo mexicano, menciona la siguiente:

La ideología dominante, tanto con el porfirismo como con la Revolución, se funda en la idea del atraso material del país, como idea rectora del tipo de soluciones políticas que se deben dar para procurar el desarrollo. Las ideas democráticas que en Europa y en Norteamérica sirven para constituir una sociedad de hombres libres y un régimen de derecho, son desprestigiadas por sistema y sustituidas por valores y medidas políticas de carácter eminentemente pragmático, que implican siempre el sacrificio de la libertad de los ciudadanos y aun de su bienestar material, en aras de un futuro desarrollo y una futura sociedad libre; en una palabra: el atraso como realidad presente y el progreso como futuro...¹

Lo expuesto por Córdova sirve para aclarar algunos aspectos del pensamiento que ha guiado a muchos estadistas mexicanos, y tiene una particular importancia para el campo del indigenismo mexicano. La revolución rompe con la idea del "buen salvaje" y expone como caso típico de atraso material (y espiritual) a la comunidad indígena. El mundo indígena no es un mundo idílico; debido a la explotación y a la marginación, este mundo es la representación de unas circunstancias y de una situación que hay que superar. La comunidad indígena es el epítome del atraso que sufre el país; es el escaparate de nuestra miseria, según muchos intelectuales e indigenistas. El romanticismo lírico que trata de preservar los valores subyacentes en la comunidad indígena sólo coadyuva al mantenimiento del rezago y de la superstición. Moisés Sáenz siempre fue partidario de la acción decidida de las instituciones estatales en pro de la transformación civilizadora; para él, los indígenas tenían que salir de la fatalidad a la que los había condenado todo un periodo de explotación y de atenuamiento y agotamiento de las perspectivas y de las esperanzas. El indígena tenía que mexicanizarse, y con ello, participar en la obra del progreso. Sáenz describía la patética situación de la comunidad indígena en estos términos:

El mundo indígena, no es, ni con mucho, un paraíso... es un mundo deficiente y fatal, en el que las gentes vegetan; donde la tierra, cansada o pobre, no da lo bastante para calmar el

¹ Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana*, Ediciones Era, Col. El hombre y su tiempo, México, 1973, págs. 35-36.

hambre; es un mundo de enfermedades y plagas, un mundo donde la gente se emborracha por hambre o por fatiga; un mundo de enconadas pasiones, de intrigas pueriles; un mundo de gentes miserables, aterrorizadas y explotadas...²

Este mundo, que ha permanecido semejante a sí mismo a través de muchos años, requiere ser cambiado, modificado. Sólo el Estado con sus escuelas, con sus misiones culturales, con sus departamentos indigenistas, podrá hacer frente a una empresa de tal magnitud, y Sáenz será uno de los principales impulsores de la política indigenista mexicana.

La superación del atraso necesita, aunque el Estado mexicano no lo admita explícitamente, de cierto grado de coerción que le permita inducir medidas progresistas y de mejoramiento en las comunidades indígenas (y en otros sectores de la sociedad). Por su mismo atraso, las comunidades indígenas, campesinas y de otros grupos explotados, difícilmente pueden concebirse a sí mismas como agentes del cambio, difícilmente pueden tener conciencia de que deben progresar. Los primeros indigenistas revolucionarios consideran que esta conciencia de progreso tiene que ser llevada desde fuera a los indígenas y los campesinos (un poco a la manera de como Lenin indicaba que la conciencia de clase proletaria era aportada a los obreros desde fuera, tesis que le criticaron Trotsky y otros colegas revolucionarios suyos), y de ahí la excepcional importancia que en los primeros tiempos de la estabilización revolucionaria adquieren las escuelas rurales y los maestros que laboran en esas escuelas, los cuales son justamente considerados como los nuevos evangelizadores, los nuevos reivindicadores del indígena. Y así como el antiguo misionero católico debía evitar caer en las tentaciones del demonio o empezar a darle importancia o credibilidad a los dogmas "paganos" de los indígenas, el maestro rural debía impedir el dejarse llevar por la atracción de las culturas indígenas y terminar por ser un ferviente partidario de la preservación de ellas. El espíritu de Gonzalo Guerrero debía estar ausente de la personalidad del maestro rural. Estas, por lo general, ven efectivamente con malos ojos la irrupción de los valores indígenas en sus esferas íntimas, o bien imbuidas de la ideología dominante llegan a creer que, en efecto, las culturas indígenas tienen un nivel inferior y son escasamente aptas para los grandes

² Sáenz, Moisés, *México Integro*, Imprenta Torres Aguirre, Lima, 1939, pág. 218.

procesos de creación humana. Muchos maestros rurales nos han dicho que los indígenas son supersticiosos, que tienen ideas estúpidas acerca de hombres que se transforman en animales, que no son higiénicos, que son resignados —o bárbaramente agresivos, según el caso— y que su lenguaje no tiene gramática y que se compone de unas cuantas palabras. Los maestros de los tojolabales, por ejemplo, nos hacían consideraciones de este tipo. Algunos compañeros lingüistas que nos acompañaban habían reconstruido la gramática de tojolabal y demostrado que en este idioma hay una gran riqueza de vocabulario; pero los maestros no creían a los lingüistas.

En la época de Sáenz, se consideraba que uno de los elementos esenciales para lograr la incorporación del indígena era enseñarlo a hablar el español en el idioma nacional. La unidad idiomática era conceptuada de primera importancia para la integración de una nación fuerte y potente; en suma, una auténtica nación.

Rafael Ramírez, uno de los precursores más importantes de la educación rural en México, interesado en hallar los métodos más adecuados para lograr que en el país se hablara una sola lengua, escribió un texto sobre el particular (*Cómo dar a México un idioma común*), libro que fue prologado con simpatía por el propio Moisés Sáenz, amigo de Ramírez, y en cierta medida copartícipe de sus ideas. Ramírez, en el texto mencionado, aconseja a los maestros que no cometan el error de ser demasiado sensibles a la cultura indígena, y escribe que:

Si tú, para darles (a los indígenas JG) nuestra ciencia y nuestro saber, les hablas en su idioma, perderemos la fe que en ti teníamos, porque corres el peligro de ser tú el incorporado. Comenzarás por habituarte a emplear el idioma de los niños, después irás tomando, sin darte cuenta, las costumbres del grupo social étnico a que ellos pertenecen, luego sus formas inferiores de vida, y, finalmente, tú mismo te volverás un indio, es decir, una unidad más a quien incorporar.³

El carácter crecientemente corporativista del Estado mexicano intentará lograr la armonización de los diferentes sectores que existen en el país, y por ello nunca ha empleado una política decididamente liquidacionista respecto a ninguno de ellos, ni siquiera

³ Ramírez, Rafael, "Cómo dar a todo México un idioma", *Obras completas*, Gobierno del Estado de Veracruz, Jalapa, 1968, págs. 5, 47.

el sector indígena. El Estado pretende incorporar a este último y hacerlo partícipe de los beneficios del desarrollo —al menos, así lo indica la propaganda oficial—; pero no intenta seguir una política de corte zarista, de aniquilación de las culturas aborígenes en forma global, definitiva. El indigenismo mexicano ha planteado siempre la necesidad de preservar los valores indígenas más significativos, de conservar lo que los indígenas poseen y pueda contribuir al desarrollo del país, y tratar de incorporar a los indígenas a los beneficios del desarrollo, pero sin seguir una política criptogenocida. Sáenz muestra su pensamiento al respecto, de la siguiente manera:

...ni por un instante deseo que se me crea defensor de la segregación del indio. Tampoco soy partidario de la política de paternalismo benevolente (que es la más de las veces paternalismo convenenciero, pura y simplemente): ni estoy con los que, postulando la incapacidad del indio, pretenden colocarlo en la categoría de un menor o un incapacitado. Por otra parte, no soy de los que, con exaltación romántica, desearan convertir a México en un paraíso indígena, de penachos, macanas y teocalis, ni se me ha ocurrido jamás sustituir a Noel por Quetzalcóatl o enseñar el náhuatl en vez del castellano. Pretendo, sencillamente, que el indio sea considerado como un dato, como un factor real e importante del problema de la integración de México. Soy partidario ferviente de la "incorporación" del indio a la familia mexicana, si esto quiere decir, en lo biológico, el proceso natural del mestizaje; en lo político, dar al indio cabida libre, con un criterio igualitario y democrático, en el campo de la ciudadanía, y en lo cultural, una amalgama consciente y respetuosa, a la vez que selectiva e inteligente, de los rasgos y valores autóctonos con los elementos típicos y normativos del diseño cultural mexicano.⁴

El Estado mexicano se ha preocupado, entonces, de integrar a los indígenas; pero en su práctica de incorporación no han dejado de existir siempre, en mayor o menor cantidad, según el régimen de que se trate, componentes populistas que de alguna manera son expresión de la aceptación, por parte del poder público, de algunas demandas de los grupos bajo su dominio y de las

⁴ Sáenz, Moisés, op. cit., págs. 209-233.

clases subordinadas en general. Tal aceptación se presenta en la medida en que realmente no contribuye a impugnar desde la base los fundamentos propios del poder público y en igual medida en que el Estado necesita de una base social de apoyo sólida y numerosa, la representada por las masas populares mismas.

La política anteriormente enunciada tiene un carácter cíclico. En ocasiones, el populismo de los revolucionarios mexicanos es fuerte y de alcance profundo, como sucede en los regímenes que, como el de Cárdenas, coexisten con un momento de auge del movimiento popular, con un desajuste y debilitamiento de los grupos capitalistas locales y con un repliegue del imperialismo internacional. En otras ocasiones, ese populismo es refrenado y considerado materia peligrosa; así, bajo el régimen de Díaz Ordaz, la gran penetración imperialista y el creciente poder de los empresarios y de la burguesía nacional en general, condicionaron una política antipopular que tuvo sus máximas expresiones en una escalada represiva que, con motivo del movimiento estudiantil-popular de 1968, acometió el gobierno. Paralelamente al desarrollo del capitalismo mexicano, y a la polarización de las clases sociales en el país, el populismo resucita según necesidades del momento; pero creemos que ya no puede surgir en el marco actual un Estado populista, como en cierto grado lo era el de Cárdenas, aunque sí un Estado que adopte varias *medidas* populistas de diverso género, como ha sucedido en el régimen de Echeverría. Por lo demás, para el Estado actual es demasiado arriesgado apoyar su política en grandes movilizaciones de masas, a la manera del cardenismo (debido a que la polarización misma de clases ha hecho que los trabajadores en la actualidad estén delimitando mejor sus intereses de clase y la diferencia cualitativa de éstos frente a los de la burguesía, y a que, pese a su atraso político, las masas en la actualidad tienen mayor educación política que las de la época de Cárdenas. Esto no significa que en tiempo del divisionario michoacano no haya habido, en mayor número que ahora, *sectores* de los grupos explotados mucho más avanzados políticamente que la mayor parte de los sectores que ahora componen el proletariado mexicano. Lo que nos interesa señalar es que, en sus movilizaciones, las masas actuales tienden más a defender sus propios intereses de clase que aquellos que el Estado intenta marcarles).

Una de las características más importantes del proceso revolucionario ha sido, como ya se apuntaba antes, la de tratar de construir un sólido nacionalismo. El país reivindica sus derechos

sobre sus propias riquezas, se define como capaz de gobernarse a sí mismo y elabora una ideología nacionalista de exaltación de los valores nacionales y autóctonos. El nacionalismo mexicano tiene marcados matices antiimperialistas, ya que el imperialismo ha intentado obstaculizar todos los procesos anteriormente enunciados: saquea la riqueza del país, pretende imponer directivas políticas al conglomerado nacional y denigra a los valores nacionales tratando de imponer sus pautas socioculturales como patrones dominantes.

Los indigenistas mexicanos, partícipes muy representativos de la ideología revolucionaria, intentan generar una práctica indigenista que tiene por objetivo integrar a los indígenas al proceso nacionalista, darles conciencia de su nacionalidad, de su mexicanidad. De tal modo, el indígena se convierte en un luchador más por la grandeza de la nación, en la medida en que participa de un patrimonio común con todos los demás mexicanos; el indio debe dejar su aislamiento y sus intereses estrechos y sumarse al combate con los demás mexicanos, al combate por la construcción de la nación mexicana (dadas las condiciones paupérrimas en que se realiza el proceso de acumulación del capital en el país, lo que impide la formación de un fuerte sector capitalista independiente, y a la fuerza y potencia del imperialismo internacional, el nacionalismo de la Revolución mexicana nunca ha sido demasiado consecuente y radical; los gobernantes siempre han considerado, por ejemplo, que el país no puede desarrollarse sin la intervención del capital extranjero, aunque éste se halle sometido a ciertas limitaciones legales. Pero, como se sabe, estas limitaciones son un pobre obstáculo a la expansión objetiva, real, concreta y avasalladora, de las grandes compañías multinacionales contemporáneas).

Aunque Moisés Sáenz fue, en muchas ocasiones, acusado de extranjerizante y "pochó", especialmente por Vasconcelos y sus seguidores, era en realidad totalmente afiliado a la ideología y prácticas nacionalistas mexicanas. Siempre fue prototipo de un nacionalista ejemplar. Sáenz escribió que:

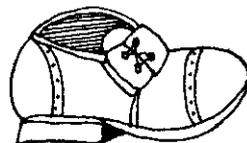
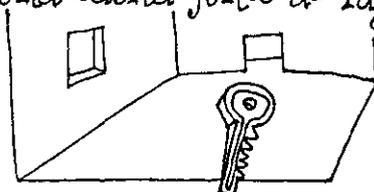
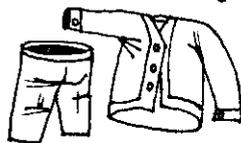
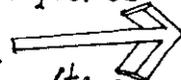
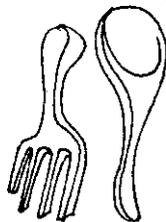
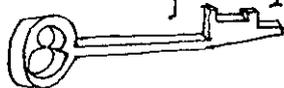
México ha sido llamado "madre del extranjero y madrastra del mexicano." La Revolución ha tratado y trata todavía de dar al mexicano un lugar bajo el sol de México, y de recobrar del explotador extranjero lo que nos pertenece por derecho. . . Internacionalmente, la Revolución no tiene hacha que esgrimir, pero desea evitar complicaciones con la adopción

ENCUESTA PSICO-POLITOLÓGICA

Impune, nuestro señor licenciado
especialista de medio tiempo
investigaba el alpinismo crítico
del rito esperanzado; hablaba de
cualquier cosa en librerías y escenarios
sin fondo; publicaba de cualquier
manera su enhiesta disposición a la
venta; informaba de su estratégica
confianza en cualquier pasillo.

Desayunos, almuerzos, comidas
y cenas de arduo trabajo
dialogante y digestivo, de altura: dos breves
textos italianos textualmente copiados
a máquina eléctrica hicieron
un plagio-ensayo alabado por la crítica.

Algunos cambios de estructura mental (profundos)
y una retórica diatriba (superficial) contra la retórica,
le valieron (por oposición agregada) la cátedra
que no sabía y una casita junto al lago.



de una legislación clara y sometiendo a la ley al capitalista extranjero. Desde un punto de vista internacional, el nacionalismo mexicano es, en parte, la tendencia a recobrar o a retener nuestra herencia material. Este derecho es tan elemental que sin duda nadie lo discutirá. Nuestro nacionalismo deberá también cuidar de que la riqueza nacional se desarrolle adecuadamente, y de que México se halle representado en los mercados del mundo como debe hallarse.⁵

John A. Britton sostiene precisamente que el nacionalismo de Sáenz se expresa en la política indigenista de este último, ya que el problema indígena, para Sáenz, era precisamente una parte esencial del problema dominante en México: la carencia de una vertebración nacional, la ausencia de un país debidamente articulado en lo interno. Britton escribe que:

Sáenz era un ardiente defensor de la soberanía mexicana, pero el núcleo de su nacionalismo implicaba el problema de la integración social. La reafirmación de los derechos de la nación ante las empresas internacionales tenía por objetivo último el desarrollo interno de México, porque esta reafirmación permitiría a los mexicanos utilizar sus recursos, tanto físicos como humanos, según les conviniera. Como educador y estudioso de la sociedad, vio que el problema más grave al que México se enfrentaba era la ausencia de unidad social; específicamente, el aislamiento de los indígenas, en su medio rural, del resto de la población.⁶

¿Con qué medios se enfrentó Sáenz a esta problemática que él mismo definía dentro de los marcos de la Revolución Mexicana? El investigador en que nos ocupamos quizá haya muerto un tanto decepcionado de su labor, ya que, pese a sus múltiples esfuerzos, los resultados de la magna empresa que se había propuesto fueron hasta cierto punto bastante magros, y él mismo, todavía en vida, hizo notar por qué algunas de sus experiencias, como la de Carapan, no pudieron ser fructíferas. Sáenz, para explicarse sus tropiezos, debió haber contado con una concepción más operatoria y científica del cambio social, y debió haber contado también con

⁵ Sáenz, Moisés, cit. por Britton, John A, "Moisés Sáenz, nacionalista mexicano, *Historia Mexicana*, vol. XXII, jul-sep., 1972, núm. 1, El Colegio de México, México, págs. 81-82.

⁶ Britton, John A, op. cit., pág. 82.

medios instrumentales más efectivos para conseguir sus propósitos. Por otra parte, mucho de lo que consiguieron Sáenz y otros precursores careció de continuidad; mucho de lo que con tesón y esfuerzo lograron no entraba en la esfera de intereses de los gobiernos que se siguieron al del general Cárdenas. Como apunta Gonzalo Aguirre Beltrán:

Infelizmente, Sáenz muere el 24 de octubre de 1941, a los 53 años de edad, antes de tomar posesión de su cargo (GAB se refiere al cargo de director del Instituto Indigenista Interamericano; Sáenz iba a ser el primer director de este organismo), precisamente cuando la corriente de desarrollo burgués de la Revolución triunfa sobre la populista agraria y el indigenismo inicia su declinación.⁷

Sáenz era regiomontano, según algunos, aunque más propiamente había nacido en Mezquital, N.L., en 1888, y allí hace sus primeros estudios. Nace, pues, en una región donde lo indio es algo de lo pasado, casi una reminiscencia folklórica, en el *Far North* mexicano. Posteriormente, pasó al Distrito Federal, y allí realiza estudios en la Escuela Preparatoria presbiteriana de Coyoacán. La afiliación al protestantismo, por parte de Sáenz, no pocas veces le causó problemas. De hecho, los vasconcelistas y su jefe culpaban al gobierno callista de ejercer toda una acción agresiva en contra de las más arraigadas tradiciones mexicanistas (especialmente las derivadas de la herencia española, en particular el catolicismo) con el objeto de favorecer la penetración imperialista norteamericana, una de cuyas avanzadas era el protestantismo. Calles, según esta versión, se había rodeado de colaboradores que, como Sáenz, estaban interesados en destruir los componentes más significativos de la cultura mexicana. Ya hemos visto que, en cierta medida, estas afirmaciones no eran más que falacias, ya que la ideología de Sáenz era totalmente consecuente con el nacionalismo revolucionario mexicano. Decimos "en cierta medida", ya que, en efecto, Sáenz propugnaba la extensión del protestantismo y tenía numerosas ligas con organizaciones luteranas del exterior. Sáenz fue de los que ayudó a W. C. Townsend en arraigar en México el famoso Instituto Lingüístico de Verano. Al parecer, en la mente de muchos hombres progresistas de esa época tenía cabida

⁷ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Antología de Moisés Sáenz*, Prólogo y selección de G. Aguirre B., Ediciones Oasis, México, 1970, pág. XLVI.

la idea de que ideologías como el protestantismo representaban una opción valedera frente al atraso ideológico-religioso de la población mexicana; de hecho, también Manuel Gamio y otras personalidades se habían declarado en favor de las ideas evangélicas. Sáenz consideraba que las fuerzas que solidificaban la cohesión interna de los grupos indígenas eran precisamente las que se oponían a la integración de estos grupos a la sociedad nacional, por lo cual una religión más dinámica, más modernista, más secularizante, como el protestantismo, ofrecía la posibilidad de lograr importantes modificaciones ideológicas internas entre los grupos indígenas, modificaciones que los harían más susceptibles al cambio y al progreso. Sáenz, como ideólogo y activista protestante, ha sido poco estudiado, y en la documentación conocida acerca de él hay pocos datos a ese respecto. Sería importante, sin embargo, tener alguna idea sobre su labor en ese campo, y cómo se entremezcla con su labor indigenista.

Sáenz estudió en la Escuela Normal de Jalapa, donde se graduó de maestro; pasó a Estados Unidos, a las Universidades de Jefferson y Washington, donde se especializó en ciencias químicas y naturales. En la famosa Universidad de Columbia se doctoró en ciencias y filosofía, y realizó también estudios en la Sorbona. Como se comprueba por todo ello, era un individuo de amplia preparación en muchos campos del saber.

En Columbia, presentó una tesis sobre educación secundaria, con la idea de adaptarla a México. En los Estados Unidos, Sáenz recibió la influencia directa del famoso pedagogo John Dewey, el creador de la "escuela de la acción", y esta influencia marcó muchas actividades de su vida. Sáenz intentó aplicar las enseñanzas pragmáticas de Dewey en el campo mexicano, y en 1926, decía en una conferencia.

John Dewey ha ido a México. Primero fue llevado por algunos de sus alumnos de Columbia; luego por sus últimos libros; *Escuela y sociedad* es un libro que conocemos y amamos en México. Ahora está yendo personalmente. Cuando John Dewey llegue a México, encontrará sus ideas en plena operación en nuestras escuelas. Motivación, respeto a la personalidad, autoexpresión, vitalización del trabajo escolar, método de proyectos, aprender haciendo, democracia en la educación: todo lo de Dewey está allí. No como un

hecho consumado, es verdad, pero sí ciertamente como una tendencia.⁸

En 1915, Sáenz es nombrado director de Educación en el Estado de Guanajuato; el gobierno federal lo nombra, en 1924, director general de Educación en el D. F. (previamente había sido director de la Escuela Nacional Preparatoria); en 1925, es ya oficial mayor de la Secretaría de Educación, y en 1926, es Subsecretario de Educación.

Por consiguiente, Sáenz vive el ascenso revolucionario en materia educativa y es influido por la obra de José Vasconcelos (años después convertido en un neurótico reaccionario) al frente de la Secretaría de Educación Pública. Para entonces, la educación adquiere un claro tinte nacionalista y antiimperialista. Vasconcelos impulsa el alfabetismo, la elevación de los niveles académicos en las instituciones de enseñanza, edita clásicos, favorece la pintura mural mexicana, las bibliotecas, etc. Respecto a la educación indígena, que sería núcleo de las preocupaciones de Sáenz, Vasconcelos toma una postura definida: para él, crear centros educativos —o de cualquier índole— exclusivamente para indígenas, es reproducir el patrón de segregación propio de los norteamericanos. El gobierno creó, en la Secretaría de Educación Pública, un departamento de cultura indígena, pese a que ello no era del agrado de Vasconcelos, el titular de la Secretaría, quien en 1935 escribía:

No apoyamos... el sistema yanqui de escuelas especiales para indios, sino el sistema de incorporación, en vez del de asimilación que practican los norteamericanos, y lo defendemos celosamente como más humano y más ventajoso, desde todo punto de vista. Por eso nos negamos a crear un departamento especial de cultura indígena, como sugerían los protestantes, y aplicamos al indio la misma regla que al resto de la población.⁹

Vasconcelos resucita así una antigua polémica. Los liberales del siglo XIX estaban interesados en que incluso el nombre de "indio" desapareciera del lenguaje hablado en el país, y consideraban que no les debía dar un trato especial a los indígenas, ya fuera

⁸ Sáenz, Moisés, cit. por Aguirre Beltrán, op. cit., pág. 17.

⁹ Vasconcelos, José. Cit. por Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, Sep-setentas, núm. 64, México, 1973, pág. 88.

en su favor o en su contra. José María Luis Mora, el gran ideólogo liberal, era bastante explícito al respecto, y por ello chocó con una especie de protoindigenista liberal, Juan Rodríguez Puebla. Sobre el particular, Charles A. Hale anota que:

Mora, en calidad de arquitecto del plan de educación de 1833, se opuso vigorosamente a las pretensiones de Rodríguez Puebla, de establecer un curriculum separado para los indios en la primera casa de estudios preparatorios. Rodríguez Puebla, dijo Mora, deseaba mantener intactos “los antiguos privilegios civiles y religiosos de los indios”, y, sin decirlo de manera explícita, “establecer un sistema puramente indio” (para Vasconcelos, por el contrario, la segregación implicaba discriminación al indio, discriminación que el Vasconcelos anciano apoyaba ampliamente, JG) . . .sabemos a ciencia cierta que Mora vio con malos ojos la obra principal de la vida de Rodríguez Puebla, que era la de abrir de nuevo el Colegio de San Gregorio, escuela jesuita para indios clausurada en 1767.¹⁰

El régimen obregonista terminó, y con él, una cierta pauta, un cierto estilo que se extendía a la esfera de la educación. El nuevo presidente, general Calles, dio luz verde a los proyectos educativos que Sáenz tenía en mente y definió con precisión la política magisterial del gobierno a su cargo, al declarar que:

El problema educativo de las masas rurales será uno de los que preferentemente ocupará mi atención. Los sistemas especiales a este respecto serán estudiados en detalle por la Secretaría de Educación Pública; pero sí puedo desde ahora marcar el lineamiento general de esos trabajos, que consistirán no sólo en combatir el analfabetismo, sino también en conseguir un desarrollo armonioso del espíritu de nuestra población campesina e indígena para que, como antes dije, pueda esta población tan grande de nuestro pueblo (sic) incorporarse plenamente a la civilización. En concreto, la escuela rural extendida hasta el extremo en que lo permi-

¹⁰ Hale, Charles A, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI, Ed. México, pág. 224.

tan nuestras posibilidades económicas será nuestra preocupación constante.¹¹

En 1923, aparecen las *casas del pueblo*, escuelas rurales para indígenas que no son como escuelas separadas de la comunidad, sino en cierto modo como núcleos promotores de las actividades comunales, idea que siempre fue cara a Sáenz. Para el educador a que nos referimos, la escuela rural debe, además, fortalecer el espíritu rústico (que no se identifica con el atraso rural, sino con el amor del campesino a la tierra... y a que produzca). Para Sáenz, la escuela rural es básicamente transformadora, y debe ser el eje de la socialización en el campo, debe ser un polo de actividades que la trasciendan a sí misma y le den un carácter de base para el desarrollo de la comunidad. Sáenz estudia las experiencias de Gamio en Teotihuacán; conversa y aprende de Basauri; examina proyectos de desarrollo y, al parecer —faltan datos sobre este aspecto muy importante— adquiere el conocimiento de obras de antropología, especialmente norteamericanas. De 1924 a 1930, Sáenz hace viajes por todo el interior de la República, con el objeto de supervisar la labor revolucionaria en materia educativa. Se le podía acusar de muchas cosas, pero no ciertamente de no ser un funcionario responsable.

A medida que se desarrolla, la escuela rural crece y cuenta con anexos que son clasificados en seis grandes grupos. Las escuelas rurales contarán al menos con especialistas en la enseñanza de alguna de estas actividades, que se integran en los siguientes grupos:

- a) Higiénico-sanitarios: letrinas, baños, botiquines.
- b) Agropecuarios: parcelas, huertos, jardines, campos de demostración agrícola, hortalizas, gallineros, apiarios, palomares, porquerizas.
- c) De extensión cultural: museos, bibliotecas, laboratorios, escriptorios públicos.
- d) Para la recreación: campos deportivos, teatros, parques.
- e) De actividades industriales: carpintería, juguetería, alfarería, cestería.
- f) De actividades domésticas: cocinas, costureros, lavaderos, panadería, tejido de fibras, comedor colectivo.¹²

¹¹ Mendoza López, Miguel, archivo personal (MML fue un viejo luchador zapatista).

¹² Aguirre Beltrán, G., *Teoría y práctica...*, pág. 101.

La escuela rural deviene así en el epicentro mismo de la vida comunal. La idea, ciertamente, era profundamente revolucionaria, y Sáenz uno de sus principales inspiradores. Para él, la vieja idea de la escuela como agencia de endoculturación que aísla al educando en una buena etapa de su vida y después lo arroja a que se gane el sustento con las capacidades y habilidades que ha aprendido en la escuela —o los vicios y fullerías que ha adquirido— no funcionaba más. Había que combinar desde el principio la enseñanza con el trabajo productivo, e integrar plenamente la actividad escolar a las prácticas comunales. En esto, Sáenz piensa como los revolucionarios soviéticos de las primeras épocas —antes de que Stalin destruyera la democracia en la enseñanza y convirtiera a las universidades y politécnicos en centros de formación de cuadros técnicos al servicio de la burocracia despótica que él representaba— y como los revolucionarios chinos. Refiriéndose a la identificación entre la escuela y la colectividad, Sáenz escribe que:

En estas escuelas rurales nunca se sabe dónde termina la escuela y principia el pueblo, ni dónde acaba la vida del pueblo y comienza la escolar, porque, volviendo por su fuero primitivo de agencia social real, esta escuela es una con la comunidad.¹³

Para que las escuelas empezaran a allegarse los recursos materiales necesarios, se crearon los comités de educación, formados por los propios vecinos de los pueblos, que eran electos democráticamente, y que eran organismos de cohesión, ya que en ellos quedaban representados maestros, alumnos, padres de familia y habitantes del poblado en general. Los comités procurarían conseguir los fondos y aditamentos necesarios para el desarrollo de la escuela y vigilarían el proceso educativo generado en éstas. Por supuesto, una institución democrática de este corte pronto fue abandonada a su suerte; los estados que promovían desarrollos posteriores dejaron de impulsar la iniciativa de las masas, y organismos como los comités de educación naufragaron. En *Carapan*, Sáenz se queja de la inexistencia del Comité de Educación en la localidad, y en otros escritos advierte las dificultades por las que atraviesan los comités de educación, que no cuentan con ayuda

¹³ Sáenz, Moisés, "La escuela rural mexicana", en Juan Comas, *La antropología social aplicada en México*, Trayectoria y Antología, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1964, pág. 126.

del Estado. Como es de comprender, y Sáenz lo percibió ya, la institución entera —la escuela rural— se frustra, y hoy sobrevive en algunos casos contados, como una mísera caricatura de sí misma. Sobre la escuela de Carapan, Sáenz constata el fracaso: las escuelas de la región son pésimas, carecen de funcionalidad, empezando por su inadecuada planta material, tienen locales oscuros, y los maestros las convierten en descuidadas residencias suyas. Se carece de implementos escolares. Sáenz escribe que estas escuelas ni siquiera enseñan a “leer, escribir y contar”. Los maestros son jóvenes, pero apáticos; carecen de personalidad, no tienen entusiasmo, no poseen ni un átomo de “liderismo”, son ignorantes y nada saben hacer con las manos. Indica que sólo hacen bien algunas actividades, como jugar basquetbol y cantar.

Al intentar fundir la escuela con el pueblo y las comunidades, Sáenz no se inspira en pensadores radicales; su maestro John Dewey, el fundador de la escuela de la acción, decía que la enseñanza debía darse por la acción, ya que la acción promovía la experiencia y la educación no era otra cosa que una continua reconstrucción de la experiencia. Dewey apuntaba también que:

En la escuela, el niño aprende a vivir directamente, en vez de ser un lugar donde se aprenden simplemente lecciones que tengan una abstracta y remota referencia a alguna vida posible que haya de realizarse en lo porvenir. Tiene así la escuela la posibilidad de ser una comunidad embrionaria, una sociedad en miniatura.¹⁴

Sáenz fue también gran impulsor de las misiones culturales, orgánicamente ligadas con la escuela rural, y que se encargaban de adiestrar a los maestros rurales, así como de impartir enseñanzas de artes y oficios, crear museos regionales, enseñar pintura y dibujo, etc. Los misioneros, que iban visitando diferentes pueblos, eran un auténtico ejército cultural de avanzada, como lo eran sus émulos españoles.

No deja de ser curioso que muchos pensadores de ideas progresistas hayan contribuido a desvirtuar el contenido de la escuela rural y de las misiones culturales. Estas instituciones tendían a la transformación *global* de las comunidades y a la implantación del sistema democrático en el interior de éstas. En 1931, asume la

¹⁴ Dewey, John, Citado por Larroyo, Francisco, *Historia General de la Pedagogía*, México.

Secretaría de Educación Pública el licenciado Narciso Bassols, gran intelectual mexicano, con el cual, por cierto, Sáenz choca debido a múltiples discrepancias, lo que hace que el último renuncie al trabajo en la SEP. Bassols, que en toda su vida fue acusado de furibundo comunista y agente de Moscú, preanunciaba una concepción de *desarrollo* de tipo *capitalista* acerca de la educación rural en México, lo que en este terreno lo llevó a dar varios pasos atrás de Sáenz, que no era un pensador de ideas socialistas radicales. En 1934, Bassols declaró:

No creo ocioso insistir con ustedes respecto a que la preocupación fundamental de la escuela rural, y, por lo tanto, la preocupación fundamental de las misiones (culturales) en su obra con los maestros, debe ser en el sentido de capacitar al campesino para aumentar la productividad de su trabajo, por una parte, interesándolo en las ventajas que habrá de traerle su mejoramiento económico, y por otra, suministrándole las enseñanzas prácticas que son indispensables para obtener ese incremento en la productividad, en el rendimiento de su esfuerzo. Mucho ha hecho la escuela rural abriendo horizontes nuevos a los campesinos, despertándoles el interés en la cultura y haciendo de la escuela la institución central de la comunidad, el eje de la vida social de cada pueblo. Pero es menester insistir constantemente en que el modo más adecuado consiste en convertir a cada ejidatario, a cada pequeño agricultor, en una unidad económica más fuerte y más rica. Realizar el trabajo de las misiones culturales en forma tal, que cada una de las enseñanzas que den a los maestros tienda a convertir a los campesinos en seres productivos en escala creciente, será haber encontrado el verdadero camino del éxito.¹⁵

Al separar Bassols el problema de la productividad del campesino del problema referente al poder social de éste y su capacidad de trabajo, cuestión íntimamente ligada en el pensamiento marxista con el tema de la alianza obrero-campesina, Bassols se separa a su vez del marxismo, ya que para nada se refiere a qué sectores o clases beneficiará esa creciente productividad del campesino. Con ello, Bassols se convierte en precursor de Sánchez

¹⁵ Bassols, Narciso, *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México. Bs. Aires, 1964, pág. 164.

Navarro, Espinosa Iglesias y otros banqueros y financieros que, en la actualidad, exigen al gobierno que desarrolle programas económicos y educativos para incrementar la productividad campesina.

Nos encontramos así con la aparente paradoja de que un norteamericanizante, protestante y pragmático como Sáenz, realiza una política de carácter nacionalista y populista que llega a tener en cuenta formas de acción populares, mientras que el comunista, partidario de la URSS y marxista Narciso Bassols, se declara en favor de un planteamiento de desarrollo-burgués (aunque haya sido enemigo de éste, especialmente a partir de la época de Avila Camacho). Ello es así, creemos, debido a que los intelectuales mexicanos, como funcionarios públicos, han respondido fundamentalmente a las demandas del poder público y sus orientaciones estratégicas del momento. El régimen de Obregón y los inicios del callista son épocas de ascenso del movimiento de masas, épocas en las que el Estado pretende crear un fuerte sustrato social que lo soporte entre los trabajadores, y todo ello coexiste al lado de una conflictiva política con el imperialismo. Es entonces cuando Sáenz impulsa el programa de la escuela rural. La segunda época del régimen callista y los gobiernos peleles del callismo representan el repliegue de la Revolución, el freno a la Reforma Agraria, la consolidación de las burguesías locales, y el reflujo del movimiento de masas. Y claro está, todo ello coexiste con las concesiones al imperialismo norteamericano, con la gran amistad política y personal entre el embajador de los Estados Unidos en México, Morrow, y don Plutarco Elías Calles. No muy equivocado andaba entonces Vasconcelos cuando vociferaba que México estaba a punto de perder su independencia por los zarzapos yanquis. Bassols, como colaborador de los gobiernos callistas, resulta primero callista, y después marxista.

Cuando Sáenz sale de la SEP, en 1931, decide establecer un centro de observación, experimentación y acción, con el objeto de incorporar a los indios a lo que él llamaba la familia mexicana. A Sáenz, activista e intelectual, le molestaba el conocimiento "puro", aquello que no servía para modificar la realidad. Frederick Starr le había comunicado que había medido los cráneos de "todos los indios oaxaqueños"; pero, para Sáenz, ese hecho en sí, aislado, nada significaba. Para este pedagogo norteno, activo y pragmático, los indios y los campesinos no eran materia de especulaciones vacías, sino los actores mismos de un proceso que las instituciones instrumentaban. Había que hacerlo de la mejor ma-

nera posible, y por ello Sáenz recurre a la antropología, ciencia que auxiliará a la incorporación de la población indígena. Aguirre Beltrán describe así la postura de Sáenz respecto de la antropología:

Para ello (para la resolución del problema indígena, JG) la ciencia que necesitamos es aquella que tenga por objeto desarrollar estudios e investigaciones destinados a cerciorarnos de las realidades del medio indígena y de los fenómenos que operan en el proceso de asimilación de la población aborigen al medio mexicano; la que pueda descubrir los procedimientos más adecuados para lograr la pronta incorporación del indio a la entidad nacional, dentro del criterio de estima de los valores humanos y espirituales del indio, de respeto a la personalidad humana y de cabal interpretación del ideal mexicano, esto es, una antropología que reconozca la importancia de la arqueología, la etnología, la antropología física y la lingüística; pero sólo para ponerlas al servicio de la sociología práctica... (...) ... Moisés Sáenz llamó antropología social a esta ciencia de fines normativos que estudia la realidad, cataloga los hechos, describe los fenómenos, generaliza y, en seguida, enfoca todo aquel conocimiento hacia la formulación de prescripciones resolutivas de la situación problemática observada.¹⁶

Sáenz pronto observó que la escuela rural no ofrecía los resultados deseados. No era posible que la escuela por sí sola resolviera el cúmulo de problemas que padecían las comunidades. En la sierra de Puebla y en otros sitios, Sáenz constató que lo que él llamaba "civilización mecánica" tenía que tener alguna conformación si se quería que las escuelas funcionaran, y terminó por señalar que lo esencial era sacar a las comunidades de su aislamiento, darles vías expeditas de comunicación. Las presas, las carreteras, y, en general, todo lo que contribuyera a la interconexión de las colectividades campesinas e indígenas con las áreas más desarrolladas resultaba ser más importante que la escuela misma, puesto que esta última no podía funcionar sin todos esos medios de comunicación. La escuela rural imaginada por Sáenz era una

¹⁶ Aguirre Beltrán, Gonzálo, Prólogo a *Antología de Moisés Sáenz*, Ed. Oasis, México, 1970. XV.

planta que difícilmente podía desarrollarse en un medio miserable.

El centro experimental al que aludíamos antes y que Sáenz quiso construir como muestra de un programa de integración, se ubicaba en Carapan, Michoacán, estado gobernado entonces por Lázaro Cárdenas, el cual prestó su apoyo al proyecto; Sáenz se ocupó tan sólo seis meses en dirigir el proyecto de Carapan, en donde trabajó con Basauri, Mendizábal y otros especialistas en antropología. El equipo que continuó con el proyecto de Carapan terminó por hacerlo fracasar. Sáenz mismo se encarga de señalar las razones del fracaso, que para él residía en tres causas básicas. Sáenz consideraba que era necesaria una coordinación de varias secretarías de Estado para llevar a la práctica el proyecto. De hecho, la única secretaría realmente integrada al proyecto era la de Educación, y, por otra parte, ésta terminó por darle un giro rutinario y burocrático a su compromiso con Sáenz. El antiguo subsecretario de Educación creía que era necesario que hubiera coordinación y asistencia especializada de los organismos encargados de la educación, agricultura, salubridad y comunicaciones. Señalaba también que no habiendo facilidades de crédito para los agricultores, poco éxito podían tener los programas educativos, que en cierto modo pensaban precisamente en la perspectiva de servir para el beneficio del campesino michoacano, no para reproducir su atraso y pobreza. Argumentaba también Sáenz que el equipo promotor era heterogéneo: por un lado, académicos; por otro, activistas; unos teóricos y otros pragmáticos, presentándose una dicotomía entre las actividades de ambos grupos. Y como la experiencia de Carapan fue abandonada al cabo del año y medio de trabajo, Sáenz se quejó de la existencia de lo que él creía que era una dolencia mexicana: "la falta de perseverancia". Y, en efecto, aunque procesos como éste, a mi entender, no pueden explicarse por resabios anímicos colectivos, no podría negarse que, en efecto, la falta de constancia es un mal en el país. Pero no es una causa primordial, sino una consecuencia. Sáenz, que concebía al Estado como un organismo al cual la sociedad le encomendaba el bienestar de ella misma, tenía una idea muy pobre acerca del carácter de clase del Estado y del hecho de que es un aparato de dominio que sirve los intereses de una clase social preponderante. Lo de Carapan se abandonó, no tanto por la falta de perseverancia, sino porque era un experimento social que ya no se integraba a los proyectos estratégicos del estado mexicano.

Después de Carapan, Sáenz pasó a la diplomacia. Debido a estas actividades, llegó a Perú, donde trabajó con Valcárcel y, con el gran indigenista peruano J. Carlos Mariátegui, el cual influyó en él, aunque no mucho, debido a las reservas de éste frente al marxismo de Mariátegui. Sáenz trabajó intensamente en la nación hermana entre los grupos indígenas; tan es así, que habría que dedicarle un trabajo especial a la estadía de Sáenz en Perú y al desarrollo de sus propias ideas en ese país. Su trabajo intitulado *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional* es un excelente análisis sociológico e histórico sobre la comunidad indígena en los Andes.

Sáenz organiza el Congreso Indigenista Interamericano, reunido en Pátzcuaro, Mich., el 14 de abril de 1940, y como se dijo antes, se le nombra primer presidente del Instituto Indigenista Interamericano. El 24 de octubre de 1941, América Latina pierde a un gran indigenista cuando muere Sáenz en Perú, a la temprana edad de 53 años.

Actualmente, ni siquiera en los medios antropológicos se conoce, ya no digamos bien, sino ni siquiera deficientemente, la obra de Sáenz, que casi ha pasado al olvido en forma totalmente injustificada. Creemos que, para la antropología mexicana, es totalmente indispensable rescatar la memoria de un hombre que, como Sáenz, ejecutó una labor de gran peso específico en la sociedad mexicana, aunque ahora su nombre sea tan poco conocido.

Cuando el general Cárdenas asumió el poder presidencial, decidió fundar el Departamento de Asuntos Indígenas y pidió a Sáenz su opinión sobre el nuevo departamento. Parte de esa opinión la transcribimos aquí:

La situación compleja del indio, como todo fenómeno humano integral, aun cuando se desenvuelva en un cauce primitivo y elemental, no puede ser resuelta unilateralmente. Por el contrario, hay que verla desde sus cuatro costados. La acción que se ponga en juego para rehabilitar, rehacer, readaptar al indio, a fin de que sea fructífera, tendrá que correr sobre las mismas líneas madres que encauzan su existencia. Estos aspectos sustantivos se refieren a la vida biológica, a la actividad económica, a la cultura y a la vida emocional. Son, en otras palabras: 1o., cuestiones de salubridad; 2o., asuntos de la tierra, del laboreo y usufructo de ella y de la actividad manual; 3o., materias de educación y

reorganización cultural; y 4o., factores de la vida interior y del desarrollo de la personalidad. Para mayor claridad, estos tópicos pueden redactarse en forma de problemas, así: cómo conservar la vida, hacerla más vigorosa y más larga; cómo conocer e interpretar el medio, y, por último, cómo ponerse a tono consigo mismo, con la tradición y con el propio universo.

Más adelante, apunta que el Departamento debe atender esencialmente el aspecto económico, y escribe que:

... estoy seguro que este flanco de ataque (la economía) es el más importante. El Departamento ... (...) ... atenderá especialmente la economía, la mayor parte de las actividades habrán de relacionarse con las necesidades materiales de las comunidades: arreglo de las cuestiones del suelo, mejoramiento de los medios de producción, la elevación del standard (sic) de vida, lucha en contra de las enfermedades y la mugre; organización socioeconómica.¹⁷

Sáenz nunca dejó de pensar en la necesidad de modernizar a la comunidad indígena, pero sin que ello llevara a ésta a la impersonalización y estolidez de la vida norteamericana. Los puntos de vista de Sáenz no son quizá, en la actualidad, los más apropiados para definir una política indigenista; pero muchos lineamientos que marcó no pueden dejarse de tener en cuenta.

¹⁷ Sáenz, Moisés, *Carapan, Bosquejo de una Experiencia*, Lima, 1936, pág. 313-345.



Gino
XII-72

Condiciones de producción y de ideologización de la ciencia social en países dependientes *

Mario Margulis

I. Introducción

En toda sociedad, la estructura productiva determina las relaciones entre los hombres; también califica los productos. Desde esta perspectiva, quiero hacer algunas apreciaciones acerca de la producción de ciencia social en nuestra sociedad y en nuestro tiempo. Tales apreciaciones apuntan a señalar algunos aspectos significativos de las condiciones actuales de producción de ciencia social en América Latina.

Decir: "Ciencia producida en América Latina, hoy", no es una proposición irrelevante. Importa dónde y cuándo se hace la ciencia, quién la hace, para quién... Estas preguntas penetran en el campo de las condiciones de producción de la ciencia y nos llevan a una problemática central: la del "valor de uso" de los productos científicos. Sabemos bastante acerca del dónde y el cuándo de la producción de la ciencia social. "América Latina" y "hoy" designan un continente empobrecido, víctima desde hace siglos de la voracidad imperialista que impuso las formas sociales y económicas y determinó sus aliados locales; una zona empobrecida y dependiente en la era del capitalismo monopolista; una región que asusta por su fecundidad en hombres, en formas culturales originales, en seres inteligentes y bravíos que luchan contra los poderes opresores.

* El presente trabajo está tomado de la publicación "Fichas de antropología social" de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 1971.

Más conflictivas son las oscuras regiones a que nos conduce el vocablo “para”. Ciencia producida ¿para quién?; facetas ambas de una gama de cuestiones que nos remiten a la intimidad del proceso productivo: ¿Como se produce la ciencia? El concepto “mercancía” designa la forma de los frutos del trabajo humano en el modo de producción capitalista. Intento plantear la cuestión de si la ciencia social producida en nuestra sociedad propende a convertirse en “mercancía” y a participar de sus características. Es más, si tiende a sufrir las vicisitudes de una mercancía producida en un país capitalista dependiente, cuya vida económica está profundamente sometida al poder de decisión concentrado en los grandes países industriales.

Es de gran importancia comenzar a investigar las condiciones de producción de nuestra ciencia social, que la llevan a ser como una mercancía. Estas condiciones de producción son también las condiciones de su ideologización. Que la ciencia social se impregne en la ideología del sistema, la refleje y la avale, es coherente con su condición de mercancía; la ideología del discurso científico refleja las condiciones de su producción.

II. *El valor de uso de las mercancías*

Marx comienza el análisis del sistema capitalista con el capítulo dedicado a la “mercancía” en el tomo I de “El Capital”. Mercancía es un bien producido para ser vendido. La consideración fundamental que preside el proceso productivo es la venta, el precio que será obtenido por los productos. Marx centra su análisis en el *Valor del cambio de las mercancías*, no estudiando sistemáticamente el problema de su valor de uso.¹

En la producción de una mercancía importa, sobre todo, su valor de cambio; pero —dice Marx— la mercancía debe *acreditarse como valor de uso* para lograr ser vendida, o sea para realizarse como valor de cambio. Marx dice *acreditarse* como valor de uso, no *ser* valor de uso. Esta diferencia es esencial. Ser valor de uso significa responder a necesidades, ser capaz de satisfacer las necesidades de los hombres. Pero la dinámica del sistema productor de mercancías exige responder, en primer lugar, a las necesi-

¹ Véase *El Capital*, tomo I, capítulos 1, 2 y 6; tomo III, capítulos 48 y 49; FCE, México. También del mismo Marx; *Contribución a la crítica de la economía política*, el capítulo I; Ed. Fondo de Cultura Popular, México, 1970; y de Paul Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, capítulos 1, 2 y 3, FCE, México.

dades del sistema productivo: vender, obtener ganancias, mantener y hacer crecer el sistema, y, para vender, es preciso persuadir al comprador de la utilidad, y, para ello, generar continuamente nuevas necesidades. Se recurre entonces a una nueva y sofisticada mercancía: la propaganda. Ella contribuye a condicionar necesidades y a acreditar sus correlativas satisfacciones expresadas en el valor de uso de nuevas mercancías. Consecuentemente, con la creación artificial de necesidades mediante la publicidad, aparece como condición del sistema de tipo humano dócil, maleable, confuso frente a sus verdaderas necesidades, a quien se pueda vender aquello que el sistema productivo precise vender.

Sería sensato suponer que el sistema productivo de una sociedad está destinado a satisfacer las necesidades de sus miembros. Ello supondría la conciencia previa de tales necesidades. Pero en la sociedad capitalista no sucede así. La actividad productiva está destinada a producir, no valores de uso, sino valores de cambio y a procurar la máxima utilidad a quienes dominan el sistema productivo. Ciertamente, las mercancías tienen también un valor de uso; pero "el valor de uso no es precisamente en la producción de mercancías la cosa que *on aime pour lui meme*. En la producción de mercancías, los valores de uso se producen, pura y simplemente, porque son y en cuanto son la encarnación material, el soporte del valor de cambio".² El valor de uso de las mercancías sirve para poder venderlas, y, por ende, posibilita la realización de los verdaderos incentivos de la actividad productiva; obtener la máxima tasa de ganancia y conservar e incrementar las condiciones para seguir obteniendo la misma o mayor tasa de ganancia en lo futuro. Podríamos entonces afirmar que en un sistema productor de mercancías, la producción tiene, en primer lugar, valor de uso para el productor, y sólo secundariamente para el consumidor. La actividad económica está dirigida a satisfacer las necesidades del sistema y solamente de manera secundaria las necesidades de los hombres.

Ciertas necesidades del hombre son satisfechas por bienes que no pasan de ser el sistema productivo: aire, sol, tranquilidad. No son en un comienzo mercancías, y el sistema productivo no sólo no las enfatiza como necesidad, sino que al crecer destruye aquello que es brindado espontáneamente por la naturaleza. Vemos entonces que las regiones pobres gozan con abundancia de tales bienes, mientras que en las regiones más ricas, sobre todo en las gran-

² Marx, Carlos, *El Capital*, tomo I, pág. 138.

des ciudades, escasean y desaparecen. Se vuelven privilegio de los ricos que pueden comprar aire y luz en los suburbios o a la industria del turismo —que transforma a las regiones pobres en mercancía— y tranquilidad a los psiquiatras o casas de reposo.

Toda mercancía tiene, un valor de uso; pero no siendo el principal propósito de la actividad productiva el satisfacer auténticas necesidades humanas, se produce entre el valor de uso de las mercancías y las verdaderas necesidades humanas, una relación de deformación. En las formaciones económicas capitalistas es en orden creciente la oferta la que genera la demanda, a excepción quizá de una reducida esfera de bienes. Ello quiere decir que la mercancía tienta al comprador, lo seduce, lo persuade de utilizarla en la particular modalidad en que es producida.

El ser la mercancía producida para ser vendida, opera sobre su valor de uso, lo que califica y lo deforma. Esta deformación se torna más o menos evidente, según que la mercancía atienda a necesidades perentorias o necesidades sofisticadas.

Cuando se trata de necesidades evidentes, como alimento o vivienda, la demanda preexiste en esencia en la producción, por lo menos, como demanda cuantitativa de esos elementos fundamentales, apetecidos en las formas propuestas para cada cultura; pero es la oferta la que opera sobre esas apetencias y determina la calidad de los productos ofrecidos, la forma en que operarán para satisfacer esas necesidades, superando con facilidad las resistencias culturales. Aún en estos casos, de necesidades evidentes, cuya deformación tiene sus límites, basta seguir la trayectoria de los bienes desde las raíces del proceso productivo hasta su llegada al consumidor, para apreciar la forma en que en un sistema productor de mercancías las necesidades son satisfechas. Siendo la obtención de la máxima plusvalía y no la satisfacción de las necesidades de los hombres lo que preside las decisiones de fabricar tal o cual producto y de llevarlo al mercado, las necesidades de los hombres en su conjunto no son adecuadamente abastecidas o quedan insatisfechas, a pesar, a veces de la aparente abundancia. El sistema productivo de respuestas inadecuadas a las necesidades, porque está programado por los íntimos engranajes de su estructura, para apoyarse en las necesidades de los hombres; pero no para satisfacerlas. Los alimentos no son producidos y distribuidos en función de su mayor poder nutritivo, atendiendo a satisfacer el hambre en la forma más racional y eficiente, sino atendiendo a procurar la óptima utilidad a quienes toman decisiones en la producción

y distribución. Las viviendas no son producidas afectando los recursos técnicos y económicos para ofrecer vivienda sana y confortable al máximo de la población, sino para obtener la máxima utilidad en especulación en el espacio —transformado en mercancía— con los materiales y con la fuerza de trabajo comprada a los obreros de la construcción. Ello determina, en el primer caso, que haya población hambrienta o mal nutrida en países que producen o pueden fácilmente producir alimentos suficientes, en los que se llega a veces a destruir alimentos, procedimiento de asesinato ascéptico, basado en las conveniencias del mercado. Determina también que las viviendas sean insuficientes, y, en su mayor parte, insatisfactorias; que la arquitectura —subordinada a mezquinos fraccionamientos del espacio— no logre desarrollar siquiera parte de sus posibilidades funcionales y estéticas; que el diseño de las ciudades sea obra de los especuladores en terrenos; que cientos de miles de familias carezcan de las comodidades mínimas. Las ciudades se tornan sórdidas y oscuras, y racionales laberintos, a veces meras excrecencias de las carreteras.

Cuando la mercancía atiende a necesidades menos perentorias, es preciso condicionar al consumidor. Diversos elementos son asociados por la propaganda a los productos e incorporados psicológicamente a su valor de uso. Tal marca de bebida se asocia con la juventud, tal chocolate con el sexo. Los hombres consumen sucedáneos psicológicos de sus necesidades vitales o de sus apetitos frustrados, materializados no en la esencia de los productos que consumen, sino en la ilusión que los acompaña.

Un sistema productor de mercancías que necesita vender una producción creciente, crear constantemente nuevas necesidades y tornar obsoletos objetos aún útiles, requiere consumidores. Requiere consumidores de toda clase de artículos, consumidores universales cuyos apetitos serán maleados con un aparato persuasor y disuador omnipotente, al que nada obstaculiza, ni siquiera largas trayectorias culturales. Los individuos así determinados por el sistema productivo deben ser individuos permanentemente insatisfechos, porque el aparato económico no está programado para satisfacer sus necesidades, sino que ellos son programados para que un aparato económico irracional e injusto, funcione y se perpetúe.

III. *Contradicciones del sistema y toma de conciencia*

III-A

... Una verdad fundamental del orden actual es que los objetos no tienen como destino, de ninguna manera, el ser poseídos y usados, sino solamente el ser producidos y comprados. O dicho de otra manera, no se estructuran en función de las necesidades, ni de una organización más racional del mundo, sino que se sistematizan en función exclusiva de un orden de producción y de integración ideológica.³

Porque la mercancía que no es producida para satisfacer necesidades, es que se produce entre el valor de uso de las mercancías y las necesidades del hombre, una relación de deformación. Para vender, para condicionar al consumidor, se opera sobre la asociación entre el valor de uso de la mercancía y la posibilidad de satisfacciones psicológicas en las áreas más carenciadas del hombre moderno. El objeto promete afecto, seguridad, sexo, simboliza la satisfacción de necesidades que no tienen que ver con su esencia, que no son pertinentes al área de su eficacia.

Muchos objetos ofrecidos al consumo son transformados por la publicidad en significantes de la posibilidad de confrontar en campos profundamente carenciados. Tal satisfacción, absolutamente inoperante y efímera asegura la rápida insatisfacción, la obsolescencia del producto y la disposición de seguir consumiendo nuevos objetos-símbolos. El aparato productivo no se apoya en el valor de uso "racional" del objeto; su énfasis en las cualidades técnicas de los productos tiende a tornarse más débil; la publicidad manipula la frustración y tiende a eternizarla. La dinámica del condicionamiento del consumo se basa en el desplazamiento de las carencias hacia lugares de conducta en que no pueden ser satisfechas.

Además de asociar los productos a satisfacciones psicológicas básicas, se fomentan en el consumidor conductas que alejan la comprensión de sus necesidades y perpetúa su insatisfacción.

III-B

El concepto "necesidades humanas" requiere reflexión. Necesi-

³ Baudrillard, Jean, *El Sistema de los objetos*, Ed. Siglo XXI, pág. 185.

dad, en términos absolutos, es un concepto metafísico. Las necesidades se conjugan de manera diferente en cada cultura y en cada época, y cada cultura crea nuevas necesidades. Pero también las culturas son complejas respuestas de los hombres a sus necesidades básicas. La relación dialéctica entre necesidad y cultura, impide, pues, el examen aislado de las necesidades. "Toda necesidad está socialmente condicionada por el simple hecho de que surge en un campo de posibilidades sociales; la necesidad es, siempre, también necesidad social de un hombre social".⁴⁻⁵

Pero en la sociedad capitalista, el concepto "necesidad" adquiere una nueva complejidad. El sistema se desentiende de los hombres y de las culturas, crea necesidades o las moldea, de acuerdo con la "lógica" de la producción y de la ganancia.

Aparece un nuevo tipo de necesidad y de técnicas cada vez más depuradas para su implantación.⁶ La necesidad falseada es una nueva mercancía del modo de producción capitalista.

El condicionamiento en la sociedad capitalista de necesidades desentendidas de los intereses de los hombres, nos lleva a una distinción, acaso demasiado simple, pero que bastará para los propósitos de este artículo: necesidades verdaderas y necesidades falseadas. "Ahora bien, todo cambia si se invierte la afirmación: si la necesidad, en vez de fundar la reivindicación social y el proyecto de cambiar la sociedad, es fundada por la sociedad existente con vistas a su propia perpetuación; si los hombres no proyectan una sociedad según sus necesidades: si las necesidades no son las razones autónomas de las cosas que exigen; en resumen, si la necesidad, se convierte, como deber social, en derecho de la sociedad sobre la existencia. Parece, pues, al fin de cuentas, que hay que distinguir entre necesidades verdaderas y falsas (o más bien falseadas), autónomas y heterónomas, auténticas o inauténticas. Pero, ¿cómo distinguir las?"⁷

¿Cómo distinguir las? Indudablemente que el enfoque sereno del problema exigiría adentrarse en el análisis de nuestra cultura y de nuestra historia. Definir y jerarquizar las necesidades supone explicitar con claridad qué sociedad y qué hombre queremos. La construcción de una nueva sociedad y la planificación de su eco-

⁴ Gorz, André, *Historia y enajenación*, FCE, México, 1964, págs. 270.

⁵ Véase *El Capital*, tomo I, pág. 124.

⁶ Ver de Carlos Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, págs. 156-157.

⁷ Gorz, André, *Op. cit.*, pág. 271.

nomía requieren el inventario y jerarquización de las necesidades humanas. En las sociedades capitalistas, aun en las regiones ricas, las necesidades elementales de muchos de sus miembros no son atendidas. La “demanda”, que sería la expresión de la suma de las “necesidades sociales”, en una sociedad capitalista, es función directa de la distribución de los recursos entre las diversas clases sociales, de la proporción existente entre la plusvalía total y los salarios y de la proporción entre las diversas partes en que se descompone la plusvalía.⁸

El concepto de “necesidad verdadera” acaso tenga problemas de definición similares al concepto de “salud mental”. En ambos casos es difícil arribar a definiciones satisfactorias, establecer qué es sano o bien el límite entre lo verdadero y lo falseado en el caso de las necesidades. Sin embargo, se cuente o no con una definición, la psiquiatría, el psicoanálisis y la psiquiatría social trabajan con hipótesis implícitas acerca de la salud mental, y la economía, la política, y acaso toda la ciencia social, trabajan también con hipótesis, casi nunca explicitadas, acerca de las necesidades verdaderas del hombre.

Es muy ilustrativo el párrafo en que Marx critica los círculos viciosos del statu-quo, que pretenden definir *lo útil* a partir de la satisfacción y deseo de consumir que experimenta un hombre cuyos hábitos de consumo han sido modelados por el aparato productivo existente: “Si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que estudiar su naturaleza. Pero a ella no llegaremos jamás partiendo del principio de utilidad. Aplicado al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de utilidad todos los actos humanos, sus movimientos, sus relaciones, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente modificada por cada época. Bentham no se anda con cumplidos. Con la más candorosa ingenuidad toma al filisteo moderno, especialmente al filisteo inglés como al hombre normal. Todo lo que sea útil para este lamentable hombre normal y su mundo, es también útil en forma absoluta. Por este rasero mide después lo pasado, lo presente y lo porvenir”.⁹

⁸ Véase *El Capital*, tomo III, pág. 185.

⁹ Citado por Paul Baran, *La Economía política del crecimiento*, GCE, México, 1969, pág. 43.

III-C.

Las necesidades condicionadas por el aparato productivo, derivadas del metabolismo de un sistema irracional, suelen entrar en contradicción con las verdaderas necesidades de los pueblos. De ahí que las estructuras productivas generen formas ideológicas que operan sobre los procesos cognoscitivos, de modo que el hombre no logre tomar conciencia de sus verdaderas necesidades, siendo socializado de manera que sea fácil su manipulación por mecanismos persuasivos, tales como los medios de comunicación de masas.

La ideología del sistema se expresa en los mensajes fáciles de los medios de comunicación de masas, que ratifican constantemente al sistema de clases y a las formas vigentes de dominación, de producción y de consumo. La ideología tiende a hacer aparecer como natural o inocente lo que es obra de la historia y la explotación. La ideología dominante opera también en un nivel más profundo: subyace a los procesos de percepción y pensamiento, encaminándose a tornar opaca la conciencia de los hombres con relación a las contradicciones del sistema.

Pero a medida que una formación económico-social capitalista se desarrolla y adquiere enormes dimensiones, su irracionalidad invade la superficie, se vuelve más evidente. Su irracionalidad se expresa en la contradicción entre las necesidades del sistema y las necesidades de los hombres.

No puede ser ya negada en aquellos países donde se ha alcanzado la abundancia. Las contradicciones se hacen estridentes con el crecimiento de gigantescas industrias, enormes ciudades, millones de vehículos, propaganda que satura el universo de la comunicación. Da por resultado la destrucción del ambiente y del propio ser humano, en la contaminación del aire y de las aguas, en la vida insegura y hostil, en el hambre y la opresión de un número creciente de personas. La toma de conciencia tiende a surgir cuando los mensajes que emanan de las contradicciones del sistema desbordan de los mensajes mistificantes de los mecanismos socializadores.

IV. *La ciencia como mercancía*

Las características del sistema condicionan que en la producción de ciencia social se opere un desplazamiento y deformación de su valor de uso. La producción de ciencia no parte de una definición

de las necesidades a que abastece. Tales necesidades no se explicitan, y la producción de ciencia social en América Latina se realiza, en muy buena medida, imitando temas, modelos teóricos, conceptos y técnicas en boga en los centros mundiales dominantes. Además, la ciencia social que suele producir, pocas veces trasciende las fases especulativas, pocas veces se manifiesta en proyecciones prácticas hacia la realidad circundante. Las investigaciones que se efectúan, casi nunca parten de preguntas trascendentes acerca de la esencia de nuestra realidad, con miras a actuar sobre ella y contribuir a transformarlas. El trabajo científico no suele situarse en el centro de nuestra realidad social, tomando posición respecto a ella y preguntándose por su aporte posible.

En la producción de ciencia social, como en la producción de mercancías, es la oferta la que tiende a generar la demanda. Pero la oferta local no es una oferta independiente; es la oferta refleja de los diseños productivos realizados en las metrópolis¹⁰

En la ciencia social —como en las mercancías— las decisiones productivas adoptadas en los países dominantes, vinculadas a las necesidades allí definidas —siempre dentro de la dinámica de necesidades condicionadas por el sistema —son exportadas e incorporadas a los países periféricos. Allí, las instituciones científico-sociales, financiadas por las metrópolis, tienen cierto parecido con las filiales de las grandes corporaciones, las decisiones productivas, el “know-how”, el envase la presentación del producto, se elaboran en las metrópolis y se trasladan a los países dependientes por medio de las filiales, sin consideración alguna por sus necesidades verdaderas ni por sus modalidades culturales. El mismo modelo de alimento, de camisa o de automóvil se elabora en decenas de países, aprovechando las investigaciones y desarrollo tecnológico efectuados en la metrópoli, vinculadas a la necesidad de las empresas de ampliar el mercado y de mantener y aumentar la tasa de ganancia.

En ciencia social se importan teorías y proyectos, conceptos y herramientas, pero en forma aún más distante de nuestra reali-

¹⁰ Es preciso formular una advertencia: este artículo no se refiere a conductas individuales, ni es su tema central el comportamiento de los científicos, ni intenta formular juicios morales. Su tema son los condicionamientos estructurales, las construcciones del sistema en cuanto a la producción de ciencia, las condiciones objetivas en que se plantea la práctica de la ciencia social en nuestra sociedad.

Hay que destacar que, pese a todo, hay producciones científico sociales muy valiosas. Son casi siempre el resultado de grandes esfuerzos, con poco o ningún apoyo económico institucional.

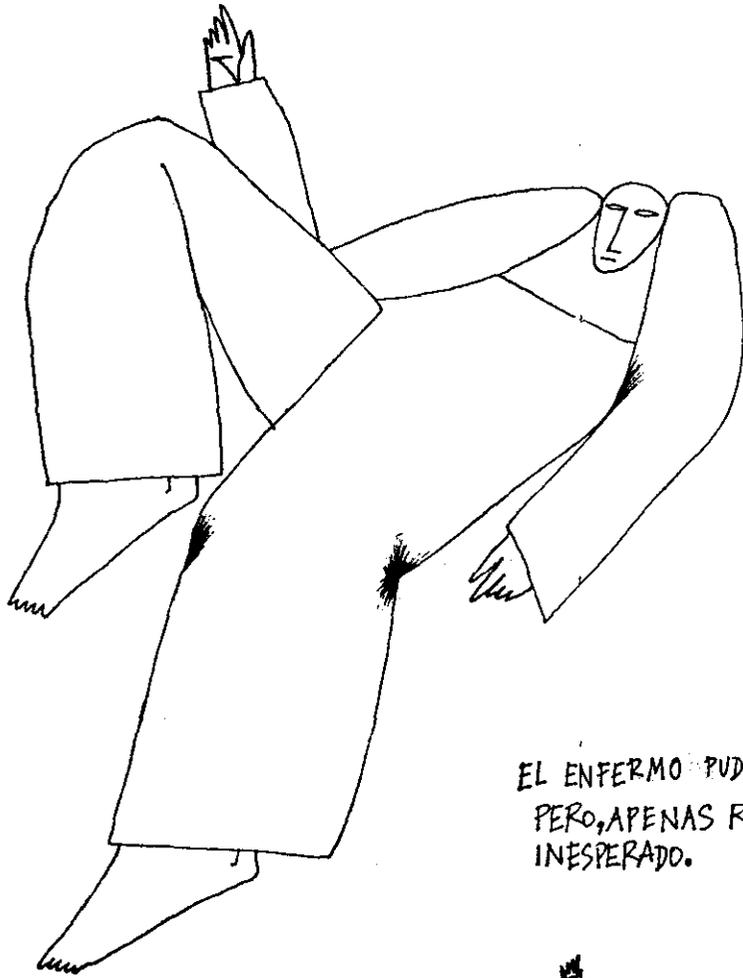
dad. La más de las veces, tales teorías no se vierten en verdadera producción: sólo amparan el elitismo de sectores, y la verdadera utilidad de ciertas investigaciones, cuando tienen alguna, suele estar más allá de sus formulaciones teóricas explícitas, y es rescatada por sectores políticos nada ingenuos.

En algunos sectores, de la ciencia social, para adquirir verdadero prestigio y poder así vender eficientemente su fuerza de trabajo, un investigador debe trascender el marco local en busca de los centros de emisión de mensajes verdaderamente eficientes. Tales centros son las metrópolis culturales. Un mensaje científico emitido desde U.S.A., París o Londres, tiene difusión, fuerza y eficiencia; desde los países periféricos es casi inaudible. Sólo adquiere notoriedad cuando es retransmitido por los órganos de difusión de los países dominantes. De ahí que los investigadores que tienen que hacer "carrera", deben apuntar a ser conocidos en las metrópolis, para lo cual deben seleccionar sus códigos, teorías y técnicas, de acuerdo con la demanda dominante de ellas.

Las condiciones estructurales en que se desenvuelve la producción de ciencia social, reproducen en esencia las bases productivas del sistema. El trabajo mismo del científico tiene por objetivo transformarse en mercancía y a responder a las condiciones del mercado. Tales condiciones se disfrazan detrás del prestigio que adorna la ciencia y su sacralización por la ideología dominante. El científico social debe adaptarse a las leyes del juego de las instituciones en que actúa —financiadas casi siempre por fundaciones extranjeras o por los gobiernos— y estas instituciones sólo pueden subsistir si cumplen con funciones que contribuyan en forma directa o indirecta a la conservación o reproducción del sistema. En otras palabras, si sus productos directos o indirectos ayudan a mantener una sociedad injusta, explotadora y opresiva.¹¹

La producción y el consumo de ciencias sociales son incentivados en muchos casos por un sistema indirecto de publicidad que pasa por la adjudicación de prestigio. Prestigio y aval "científico" a usuarios burocráticos y gubernamentales que recurran a las ciencias sociales para fundamentar y legitimar sus actos. Prestigio y puestos laborales a investigadores que opten por formas que aparentan ser científicas —formulaciones matemáticas, lenguaje rebuscado— y se dediquen a problemas y teorías en boga en los centros

¹¹ "...Las nuevas técnicas economizan la represión: el consumidor interioriza en el acto mismo del consumo, la instancia social y sus normas...", Baudrillard, Jean, *Op. cit.*, pág. 199.



EL ENFERMO VIÓ CAER A SUS AMIGOS ESCALERAS Y MONTAÑAS.
DESDE LA VIEJA CAMA COLCHÓN PODRIDO POR ORINES
VIÓ CÓMO SE DESTROZARON LA CABEZA UNOS A OTROS
Y VIÓ LOS OJOS Y LOS MIEMBROS ARRANCADOS
Y PENSÓ EN SU SABIA ENFERMEDAD DE MANDARÍN A TIEMPO
QUE LE IMPEDÍA MORIR EN EL TROPEL
Y LE PROPORCIONABA EL CALOR CONSTANTE DE LA FIEBRE.

EL ENFERMO PUDO CONSERVAR SUS ILUSIONES
PERO, APENAS RESTABLECIDO, MURIÓ EN LA PLAYA POR UN EXCESO DE LUZ
INESPERADO.



académicos de las metrópolis. La conversión en mercancía se pone de manifiesto cuando se intenta rescatar "el valor de uso de la ciencia social". La pregunta por el valor de uso, por la utilidad de su quehacer científico suele desconcertar a no pocos investigadores. El fabricante de mercancías es ideologizado por su actividad. La pregunta "para qué sirve lo que hace" lleva implícita "a quién sirve él mismo". Ocurre que el valor de uso de la actividad científica, en las condiciones de una formación social productora de mercancías, suele estar distorsionado. El valor de uso de la actividad investigadora en ciencias sociales está frecuentemente desfasado o deformado con relación a los propósitos manifiestos de la investigación científica.

La verdadera utilidad de la actividad científico-social en los países dependientes, demasiado a menudo es otra; tiende a enmarcarse en uno o varios de los siguientes ítems:

1) Aportar información a agencias del imperialismo para su política represiva, antissubversiva o de penetración ideológica. La búsqueda de información estratégica no suele ya hacerse en forma evidente, sino que se enmascara detrás de sutiles maneras de penetración: política de subsidios o contratación de investigadores locales. ("Independent Indigenous Scientists" es la burda metáfora con que se le designa en el *Panel of the Defense Science Board*).¹²

2) Aval ideológico al sistema dominante. Aval directo o indirecto a la acción de funcionarios y política interna y externa. "La administración gubernamental usa la ciencia social del mismo modo que un beodo usa los postes de la luz, más para apoyarse que para iluminarse" (Alejandro Loighton, 1949).

3) Cuando las ciencias sociales son aplicadas a la publicidad, ventas o relaciones industriales, actúan como mercancía científica que se incorpora al proceso productivo, formando parte del valor de cambio de los productos. Como auxiliar de venta, de publicidad o de relaciones armoniosas dentro de la empresa, la ciencia social debe incorporar explícitamente la ideología dominante; se asume sin disfraces como una mercancía que responde a una demanda del sistema productivo, a saber: contribuir dentro de la compleja dinámica de la empresa moderna a estrujar la plusvalía, a la apropiación de trabajo no remunerado. El especialista en ciencias sociales vende su fuerza de trabajo, su capacitación e información, como mercancía, para su empleo técnico e ideológico en el proceso

¹² Citado por André Gunder Frank en *Current Anthropology*, vol. IX, núm. 5, pág. 412.

productivo, a fin de condicionar necesidades, manipular hombres, persuadir compradores, evitar conflictos, facilitar el funcionamiento del sistema.

En el caso del consumo gubernamental directo o indirecto de los productos de la actividad científico-social, su valor de uso suele ser el aporte en forma de datos o de mensajes ideológicos a la conservación del sistema productor de mercancía, y su valor de cambio el gasto que su producción insume y que recaerá indirectamente en el valor de sus bienes, al igual que en el caso de otros servicios gubernamentales que tienden a asegurar la continuidad del sistema.

V. *La ideología del discurso científico*

V-A

La ideologización de la ciencia social no puede ser analizada en el vacío. Tal ideologización proviene de las condiciones en que la ciencia es producida. Es consecuencia directa de que la ciencia social sea producida como mercancía en un sistema productor de mercancías. Es consecuencia de ser producida como mercancía en un país dependiente, por entes de investigación que operan como filiales de organismos extranjeros, sea directamente, sea mediados por los gobiernos locales. Es consecuencia de la distorsión y confusión en torno de las necesidades de los pueblos y de la generación de valores y actitudes, en productores y consumidores implícitos en los nuevos productos.

"Ideologización" denota en la frase que procede al compartir la ideología de los sectores dominantes, producir mensajes que avalen ideológicamente al sistema, conjugar la gama más reaccionaria de entre los subcódigos ideológicos posibles en un momento histórico dado. Se trata entonces de una breve licencia del lenguaje. Es preciso aclarar: la ciencia contiene siempre un nivel ideológico,¹³ es siempre tributaria de los códigos ideológicos últimos de la

¹³ "...La ideología no es un tipo particular de mensajes, o una clase de discurso sociales, sino uno de los muchos niveles de organización de los mensajes, desde el punto de vista de sus propiedades semánticas. La ideología es entonces un nivel de significación que puede estar presente en cualquier tipo de mensajes, aun en el discurso científico..." véas; Eliseo Verón, *Lenguaje y comunicación social*, Ed. Nueva Visión, 1969, Buenos Aires, pág. 141; asimismo "...No se trata de distinguir la ciencia de la ideología como dos formas de lenguaje son dos niveles de significación..." en Eliseo Verón, *Conducta, estructura y comunicación*, Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968, pág. 263.

sociedad, mediados por subcódigos. Tales subcódigos intermedios pueden recorrer la gama que va de lo conservador a lo revolucionario, dejando aquí de lado el problema, indudablemente importante, de la intensidad de carga ideológica de un mensaje científico. Que un discurso científico sea en su aspecto ideológico conservador o revolucionario, depende seguramente de las condiciones de producción de ese discurso. Todo discurso científico es también ideológico; pero, al ser producido como mercancía, es condición fundamental de la carga de ese discurso con la ideología de los sectores dominantes; es la clave genética de su condición reaccionaria.

“En la Universidad, no hay ideología que sea lo otro de la ciencia. Tampoco hay una ciencia que sea lo otro de la ideología. La Universidad no enseña la “ciencia” en la pureza mítica de su esencia, sino un recorte de conocimientos científicos articulados como objetos de saber. La transmisión de conocimientos científicos no se deduce del concepto de ciencia: integra las *formas de apropiación* del saber científico que, como tales, son formas de apropiación de clase. Los conocimientos científicos son transmitidos a través de un sistema de discursos, tradiciones e instituciones que constituyen la esencia misma de la ideología burguesa.

Lo que equivale a decir que la relación entre ciencia e ideología no es de ruptura, sino de articulación. La ideología dominante no es lo otro tenebroso de la pura luminosidad científica: es el espacio en donde se inscriben los conocimientos científicos y donde éstos son articulados como elementos del saber de una formación social. Un conocimiento científico se convierte en objeto de saber en las formas de la ideología dominante”.¹⁴

Los aspectos reaccionarios de la ideología del discurso científico pueden aparecer en diversos niveles: la fragmentación de las diversas disciplinas sociales, o la fragmentación parcializada en cada disciplina del universo de su discurso; la selección de conceptos, de técnicas, y sobre todo de temas; las formas de distribución y de consumo de los mensajes científicos. Pero el factor fundante reside en la presión estructural del sistema hacia la producción de ciencia como mercancía, con la consiguiente distorsión de valor de uso.

Por ideología entiende un código profundo que se interpone entre el mundo natural y social y las formas en que se lo conoce y se manifiesta en la conciencia individual y colectiva. La ideolo-

¹⁴ Ranciere, Jacques, “Sobre la teoría de la Ideología” en *Lectura de Althusser*, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1970, pág. 338.

gía es tributaria de la estructura productiva de una sociedad en un momento histórico dado.¹⁵

La posibilidad de conocer reconoce dos tipos de limitaciones, dos grandes barreras que provienen de vertientes diferentes y acaso opuestas: la naturaleza y la historia. La naturaleza limita las posibilidades cognoscitivas del hombre en el plano de sus fronteras biológicas. La historia, representada por un determinado sistema socioeconómico y político, se vierte a través de códigos ideológicos profundos en los instrumentos con que conocemos; sean los códigos lingüísticos, sean nuestros sistemas perceptivos y afectivos, sean nuestros métodos de pensamiento.

Ambos límites, biología e historia, configuran la matriz ideológica de una sociedad en un momento del tiempo. De ahí que las manifestaciones del conocimiento, incluyendo las proposiciones que revelan la irracionalidad del sistema y describen los condicionamientos ideológicos, estarían hipotéticamente inscritos en los límites de la conjugación del código ideológico último de una sociedad en un momento de su historia. La llamada "toma de conciencia" es la toma de conciencia de una situación histórica. El cambio en las formas productivas puede determinar que los individuos socializados en una nueva estructura socio-económica y política accedan a posibilidades cognoscitivas absolutamente imprevisibles para nosotros; aun cuando sea nuestra toma de conciencia la que conduzca a cambios político-económicos los que generarán cambios ideológicos significativos, que a su vez, en una dialéctica menos lineal que la que simplifadamente expongo, se conjugarán en las formas cognoscitivas nuevas y diferentes que insinúan en el horizonte del conocimiento.

La toma de conciencia es la lectura de las irracionalidades e injusticias de una sociedad, posibilitada por las contradicciones de

¹⁵ "...en el análisis marxista, sobre todo, lo que interesa estudiar como sistema ideológico se refiere a las condiciones o leyes de organización de las representaciones de los actores. Estas condiciones, por lo tanto, no aparecen nunca a nivel consciente..." Eliseo Verón, *Lenguaje y comunicación social*, ed. cit., pág. 338; asimismo "...la manifestación ideológica comprendería, por una parte, 'textos' (en el sentido general que he dado a esta noción en otro lugar), entendiéndolo que ella abarca tanto los mensajes lingüísticos, como los codificados sobre otros principios, y por otra, lo que se puede denominar 'la organización del espacio social', que incluiría los hechos arquitectónicos del universo de los objetos de consumo que ocupan dicho espacio, siguiendo diversas reglas y configuraciones..." Eliseo Verón, "Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica" en *Primer simposio argentino de semiología*, 1970, pág. 13.

su estructura. Hipotéticamente, el discurso marxista, es el discurso posible en un determinado momento histórico, limitado por los instrumentos cognoscitivos existentes. Los hombres que se formen en sociedades liberadas, los hombres nuevos que nazcan en sociedades nuevas, a cuyo proyecto y emergencia habrá contribuido, sin duda, el discurso marxista, serán capaces de concebir, limitados por una nueva ideología, un mundo nuevo o renovado; de todas maneras conocer en forma cualitativamente diferente lo que determinará productos intelectuales, artísticos, sociales y políticos diferentes.

Esta hipótesis está incluida en el discurso marxista, que prevé sus propios límites, su propia renovación. El discurso marxista es básicamente el discurso crítico —no positivo— de la revolución, generado en el modo de producción capitalista. Es de prever que la Revolución renueve el discurso marxista y produzca nuevos discursos revolucionarios.

V-B

La ciencia social producida desde la ideología reaccionaria, se deteriora en su calidad científica. Su compromiso con el *statu quo* es contradictorio con su compromiso con la verdad. La ideologización reaccionaria genera una óptica restringida y deformante, cuya aplicación a la realidad social da productos distorsionados. La degradación de la ciencia puede ocultarse en las profundidades de teorías y métodos, disimularse en sofisticados y complejos sistemas teóricos y técnicos cuya suntuosa apariencia encubre la deficiencia de sus producciones, las contradicciones fundamentales de la ciencia social reaccionaria, que son la causa de su deterioro, en el alejamiento del ideal epistemológico de la ciencia, se disimulan casi siempre con una estrategia recurrente: la fragmentación.

La carga ideológica reaccionaria de los mensajes científico-sociales es consecuencia necesaria de ser producida como mercancía. Se impone ahora la pregunta por las otras ciencias, las llamadas ciencias de la naturaleza. Aquellas que aparentan tener un objeto más preciso y técnicas más seguras para estudiar su objeto. ¿Qué ocurre con la física, la investigación médica, la biología o la química en un país capitalista dependiente y aun en las metrópolis? Su producción como mercancía obviamente afecta el ¿para quién? de tales ciencias. Influye en la elección de los temas, en la estrategia para la adjudicación de recursos, en su vinculación con las

necesidades nacionales. Dejo abierta, sin embargo, la pregunta más difícil que apunta hacia las profundidades de esas prácticas como una sospecha planteada desde fuera y que debe ser retomada y ampliada por quienes están comprometidos con esos sectores del campo científico: ¿El ser producidas estas ciencias en un sistema productor de mercancías y su consiguiente ideologización, existente aunque más difícil de probar que en las ciencias sociales: hasta qué punto se traduce también en deterioro de la actividad científica, deterioro del pensamiento científico y de la calidad de sus productos?

Acaso podemos pensar en una "ciencia potencial", concepto análogo al de excedente económico potencial, acuñado por Paul Baran.¹⁶ Las condiciones existentes en una economía dependiente producen: por una parte, la apropiación, por los grandes monopolios, de las metrópolis de una buena porción del excedente económico real; además, generan la distorsión de la economía, la asfixia de la producción, aumentando enormemente la distancia entre las potencialidades productivas y la producción real. O sea, existiría un gran excedente económico potencial, referido básicamente a los bienes que no logran ser producidos debido a la ineficiencia estructural del sistema. Paralelamente, en el campo de la ciencia, existen condiciones que asfixian la producción científica, que la deterioran en calidad y cantidad y sólo permiten la producción de una parte de sus frutos potenciales.

Ciencia potencial alude a la ciencia que no logra ser producida, debido a las condiciones esterilizantes del sistema, que malogra o exporta buena parte de sus fuerzas productivas. Un buen ejemplo es la exportación de científicos y técnicos. Podemos afirmar entonces la existencia de un excedente potencial en el campo científico, que no puede transformarse en productos científicos que responden a las necesidades nacionales, debido a la naturaleza irracional y asfixiante de la estructura productiva; y de una producción real de ciencia, manifiestamente insuficiente, que en buena medida es dominada y apropiada por las metrópolis.

VI. Posibilidades y eficacia de la ciencia social

VI-A

Hemos visto que una mercancía debe *acreditarse* como valor

¹⁶ Baran, Paul, *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Ed. Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1968.

de uso para *realizarse* como valor de cambio sólo cuando el verdadero valor de uso de la ciencia social lo sea para los intereses del sistema, logrará realizarse como valor de cambio, o sea, encontrará demanda, financiación, clientes, mecenas. A la inversa, si el verdadero valor de uso de la ciencia social es opuesto a los intereses dominantes, no logrará realizarse como valor de cambio, y, por ende, no habrá dinero ni oportunidades para ese tipo de ciencia social. Las mismas construcciones del sistema determinan que una ciencia social que se le oponga, que esté dirigida a los auténticos intereses de los pueblos, que sea valor de uso para los oprimidos y no para los opresores, no pueda ser producida como mercancía, pues no podría realizarse como valor de cambio.

Claro está que las cosas no ocurren tan sencillamente, sobre todo por la plasticidad del sistema que recupera económica e ideológicamente elementos que aparentemente se le oponen. El sistema productivo, necesitado de la variedad, de nuevos productos, ante la rápida obsolescencia que le es característica, tiene el poder de transformar en mercancías, productos que en esencia le son opuestos. Al transformarlos en mercancía los deforma, los empobrece, los modifica sutilmente, con lo que se opera un doble beneficio: económico, al obtener utilidad y contribuir a la reproducción del aparato económico con la oferta de nuevos productos; ideológico, al neutralizar elementos que atacan al orden dominante.

Tal neutralización se produce por el empobrecimiento, la sutil castración, la pérdida de peligrosidad que se opera en las figuras humanas, ideas o productos artísticos, al ser recuperados como mercancías. Es el caso del "che" transformado en afiche, de líderes estudiantiles transformados en astros de cine, de la desviación de aviones a Cuba transformada en argumentos para vender pasajes.

El efecto ideológico de estas operaciones puede asimilar a la figura retórica "vacuna" utilizada por Roland Barthes en su análisis del mito en la sociedad contemporánea; la "vacuna" consiste en "confesar el mal accidental de una institución de clase para mejor enmascarar el mal principal. Se inmuniza lo imaginario colectivo con una pequeña inoculación de mal reconocido, se evita así el riesgo de una subversión generalizada".¹⁷ Se inoculan virus sociales que generan anticuerpos y neutralizan así los efectos que podría ocasionar la comprensión plena, vital y masiva de la arbitrariedad, explotación e irracionalidad del sistema. La misma estrategia ideológica impera cuando en USA —en los últimos años—

¹⁷ Barthes, Roland, *Mythologies*, Ed. de Seuil, París, 1957, págs. 259-260.

se simboliza la igualdad social y racial, facilitando el acceso de la burguesía negra a las universidades, suburbios y hoteles de lujo. Por supuesto que tales oportunidades sólo afectan a una minoría de negros, ya ricos y cultos.¹⁸ Es el caso de Palito Ortega, o de diversas figuras deportivas, o de las jóvenes sirvientas que se casan con señoritos aristocráticos en la TV o en las fotonovelas, connotando una igualdad de oportunidades absolutamente inexistentes. Se muestra un poco de la miseria y abandono en que se encuentran enormes sectores de la población —especialmente los habitantes marginados de las villas —pero metacomunicando la inocencia del orden dominante: se trataría de individuos que han fracasado en su empeño, por desidia, falta de laboriosidad o ignorancia —defectos acaso raciales—, en una sociedad que ofrece a todos las mismas oportunidades.

El “che” rescatado como bello o como valiente, asimilado a las figuras esquemáticas de la mitología de la cultura de masas, puede venderse como mercancía en forma de película, afiche o historieta. Al transformarle en héroe se intenta sutilmente disminuir su peligrosidad. Significa un alejamiento de su historia, un empobrecimiento de su figura, su reducción a un modelo esquemático e irreal. El “che” de carne y hueso, el “Che” hombre más peligroso que el “Che” héroe, porque los héroes están en el Olimpo, mientras que hombres hay millones en los pueblos.

VI-B

Las reflexiones que anteceden son aplicables a las tenues posibilidades de existencia de una ciencia social liberada de su condición de mercancía dentro de un sistema productor de mercancías, cuyo aparato productivo o ideológico es capaz de metabolizar ideológicamente y transformar en mercancías productos que se le oponen.

De ser posible en estas condiciones, una ciencia social liberada y liberadora, ésta debe partir de una clara y decidida defensa de su valor de uso. La ciencia social debe partir de la definición de las necesidades de los pueblos, con las que se compromete. A partir de ubicarse en tales necesidades, en los problemas que plantea la sociedad latinoamericana, enfocados desde el corazón

¹⁸ Ver a Baran y Swezey, *El capital monopolista*, Siglo XXI, Ed., México, 1969, págs. 216-217; asimismo a Jules Lester, *Notas revolucionarias*, Ed. de la Flor, Buenos Aires, págs. 259-260.

de su cultura, es posible pensar en construir una ciencia social útil. La libertad comienza con la conciencia de necesidad. Una ciencia social liberada y liberadora debe de partir de la toma de conciencia de las necesidades que pretende satisfacer. Es el ataque al núcleo de los condicionamientos ideológicos reaccionarios.

A partir de la definición de las necesidades y de la elección de los temas, con base en una estrategia de aplicación de los recursos en función de urgencias y efectos, será posible seleccionar o producir conceptos o herramientas, teorías y técnicas, cuyo criterio de elección y producción no puede ser otro que su eficiencia en relación con la satisfacción de las necesidades sociales que motivan la producción de la ciencia.

Pero el enfrentamiento de los problemas epistemológicos, teóricos y técnicos, conduce irreversiblemente al área determinante: el campo de la economía y la política. Y aun si la ciencia logra atravesar las barreras epistemológicas que emanan de los intereses dominantes y emitir mensajes liberadores, debemos ser conscientes de que su eficacia, aunque real, es secundaria: en el plano de la política lo realmente eficaz son las acciones.

VI-C

Nuestras sociedades son avasalladas por la dinámica de la producción de mercancías en su actual faz imperialista, que arrasa con ricas y antiguas formas culturales. Se nos impone una cultura uniforme, gris e incompetente; importamos formas de consumir y formas de pensar, sistemas educativos y sistemas represivos, ciencia e ideología.

La ciencia social que necesitamos debe rescatar la filiación latinoamericana y los proyectos latinoamericanos, desde una perspectiva histórica, cultural y afectiva.

Debe definir sus problemas a partir de nuestras sociedades y de los auténticos proyectos de nuestra cultura. Debe incorporar la inmensa capacidad creadora que brota de los pueblos, a pesar de sus cadenas, nutrir su pensamiento en las raíces históricas, culturales y emocionales de América Latina, unirse al proceso de liberación de los pueblos.

Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica colonial*.

Magnus Mörner, profesor sueco de la Universidad de la ciudad de Nueva York, presenta un resumen de su libro anterior, *La mezcla de razas en América Latina*, en la obra que publicó en Sep-Setentas: *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. Incluye, además un capítulo sobre la legislación de la Corona Española referida a las relaciones entre indios y blancos, la aplicación de dicha legislación y nuevos datos sobre investigaciones del mismo tema en Tlaxcala y Puebla.

La intención manifiesta del autor es analizar la elaboración y aplicación de políticas sociales de la Corona en lo que respecta a la multiplicidad de "razas" y "castas" en la Nueva España. Pero intenta, asimismo, reconstruir el cambio social de 1510 a 1820, en cuanto a las relaciones existentes entre estos diversos grupos. Para llevar a cabo un intento de esta naturaleza, sin embargo, es imprescindible partir de una teoría que explique al cambio social. Si esto es indispensable para estudiar la dinámica social en una sociedad contemporánea, es tanto más necesario para analizar una sociedad a la que sólo se tiene acceso a través de testimonios parciales dejados por observadores interesados y por funcionarios de gobierno. A lo largo del libro se descubre que Mörner tiene alguna teoría sobre el asunto, ya que en partes de su libro habla, por ejemplo, de grupos "patentemente más desarrollados" (1973:11), o sostiene, cuando menos, algunas ideas evolucionistas de la sociedad, pero, en ningún momento, las expone explícitamente y es probable que no las haya sistematizado.

La importancia de esta carencia radica en que sólo la teoría del cambio social nos puede indicar las categorías que son significativas para el análisis de una realidad: lo que a su vez explica cómo y con

base en qué procesos se transforma una sociedad. Al no poseer una teoría, explícita y sistematizada —hay que recordar también que las teorías evolucionistas, desprestigiadas en los años veintes y revividas en un neoevolucionismo actual, son muy controvertibles—, Mörner no tiene fundamentos para saber cuáles son tales categorías significativas, desde un punto de vista analítico, y cuáles son solamente etiquetas ideológicas de la sociedad de aquel tiempo. Cae, entonces, en una reconstrucción de la ideología imperante en la sociedad colonial y no en un análisis de la estructura social. Es decir, recupera por pedazos los valores sociales de la época, pero no la organización que les da razón de ser a esos valores.

Durante los últimos años, en el campo de la antropología se han puesto al descubierto las funciones de clasificación y ordenación social implícitas en diversos sistemas simbólicos y taxonómicos de las culturas. Se utilizan, por ejemplo, animales en calidad de totems (cf. Lévi-Strauss, 1968), o partes del cuerpo humano y otros símbolos naturales (cf. Douglas, 1969) para hacer la representación ideológica de una sociedad, i.e., para clasificar a los grupos que las componen, y así poder regular el comportamiento que rijas sus relaciones. Entender esta simbología no es describir su uso, ni adentrarse en la naturaleza intrínseca de los símbolos, sino hacer explícita la estructura que la subyace y la relación de ésta con la organización real de una sociedad.

Las características raciales han servido de clave, o, dicho llanamente, para una taquigrafía de la organización social de sociedades coloniales, manipuladas hábilmente con propósitos políticos. Después de un minucioso análisis de los distintos usos de la categoría "raza", el eminente antropólogo Julián Pitt-Rivers concluye que "...el fenotipo, perceptible de inmediato, se convierte en un indicador del comportamiento que puede esperarse de una persona. De esta manera, podemos definir el concepto popular de raza humana como una clasificación referida a una naturaleza esencial, que se manifiesta en características culturales y que está determinada por alianzas sociales' (Pitt-Rivers, 1973:6).

Toda clave es arbitraria. Así, se utiliza el color de la piel como medio de clasificación, por ser el más visible y fácil de manejar: pero no por ello tiene que entrañar una división sociológicamente significativa. Los mismos datos que presenta Mörner se prestan a ilustrar lo anterior. Hace notar este autor que "la condición legal de cada uno de los grupos étnicos que componían la jerárquica estructura social era distinta. Desde luego, tampoco era idéntica con su estado o reputación social, aunque los prejuicios de índole sociorracial de la sociedad no dejaban de influir, poco a poco, en la conducta y legislación de la Corona" (1973:29). Mörner tiene conciencia de que aquí ya no trata con categorías raciales, y esto le lleva a decir que, después de la Independencia, de ser categorías raciales, pasaron a ser categorías sociales;

para explicar el interregnum y evitarse problemas ,amalgama ambos términos en el más confuso aún de categoría “sociorracial”. Lo cierto es que fue una categoría racial sólo en los primeros años de la Conquista; en el momento en que sobrevino la división del trabajo en la sociedad colonial (cuando los indios, los negros y las castas constituyeron la masa campesina y de mano de obra) estas categorías se tornaron sociales, *designando al fin un espacio social dentro de la nueva sociedad.*

Esto se puede probar con los propios materiales aportados por Mörner. Le sorprende y no acierta a explicar por qué la condición legal de los distintos grupos en la Nueva España fue distinta del status social que se asignaba a los mismos de la siguiente manera: (op. cit.; 91).

Condición legal	Status social
1. Españoles	1. Españoles peninsulares
2. Indios	2. Criollos
3. Mestizos	3. Mestizos
4. Negros libres, mulatos y zambos	4. Mulatos, zambos, negros libres
5. Esclavos	5. Esclavos
	6. Indios (que no fueran caciques)

Si aplicamos aquí la distinción entre categoría ideológica, que es el status social asignado, y categoría analítica, la relación de hecho entre los diversos grupos dentro de una estructura dada, podemos intentar una explicación alternativa de esta situación discordante. Señala el autor que “al principio”, la tributación en el Nuevo Mundo sólo se impuso a los indios. Los mestizos, ilegítimos o no, al igual que los españoles, estaban exentos de tributo. Por otra parte, los negros y mulatos libres eran claramente obligados a pagarlo. En el campo, por lo menos, iba a ser prácticamente imposible hacerles tributar, y en las ciudades tampoco lo harían en la misma extensión que los tributarios indios.

“Esta dependencia de la Corona en los tributos de los naturales. . .” (op. cit. 57). Así, resulta que es la jerarquía de tributación la que corresponde, en términos generales, a la jerarquía de status social, de “prejuicios sociorraciales”, como les llama Mörner. Podemos así sugerir como hipótesis que estos prejuicios precisamente funcionaban como ideología que justificaba y reforzaba esa jerarquía de explotación.

De esta manera, la dimensión verdadera de las categorías raciales estudiadas por Mörner se deriva del sistema económico-político en que están insertadas, y no de simples características fenotípicas. Basar toda una obra de investigación —por minuciosa que ésta sea, como en este caso— en categorías raciales, por ende, lleva a un terreno peligroso; puede caer, en el mejor de los casos, en una descripción parcializada y, en el peor, en una interpretación ideológica de la historia.

Lourdes Arizpe

Claudie Broyelle, *La moitié du ciel* (el movimiento de liberación de las mujeres en China).*

Por ser el presente año, el año internacional de la mujer, tiene especial interés un libro fundamental acerca del papel de la mujer en la sociedad china. Este libro fue publicado en Francia hace ya dos años; pero, desgraciadamente, apenas está en proceso de traducción en México.

En noviembre de 1971, un grupo de obreras, empleadas, campesinas y estudiantes, todas ellas partícipes en la lucha por la liberación de la mujer en Francia, viajaron a China con el fin de conocer la situación de la mujer en ese país. En su extraordinario libro, Claudie Broyelle explica las condiciones estructurales de la esclavitud femenina, y cómo superar las concepciones burguesas de los movimientos de emancipación occidentales; empieza por una crítica de la feminidad, para llegar a una crítica de la sociedad en su conjunto.

En la mayoría de los países en donde existe un movimiento de liberación de la mujer (MLM), ésta tiene derecho a votar, de concepción, hay divorcio, dispone de numerosos aparatos mecánicos para el trabajo doméstico, etc., por lo que los gobernantes se preguntan: ¿Que más quieren las mujeres? Se les ha dado todo. Precisamente, replica Claudie Broyelle, nos han dado todo lo que el capitalismo podría darnos... ¡y es tan poco!

Todo MLM carece de sentido si no parte del postulado de que la división de tareas que excluye a la mujer de la producción confinándola en el hogar, es una consecuencia de la estructura social. Por ello, la participación plena de la mujer en el trabajo social constituye la primera para su emancipación del trabajo doméstico, la cual no se

* Denoel Gothier, París, 1973.

consigue mediante lavadoras y secadoras automáticas, o teniendo suficiente dinero para encomendar el cuidado de los niños a la servidumbre, que es una forma subdesarrollada de automatización. No deja de ser absurdo reclamar el derecho al trabajo, tratándose de un trabajo enajenado, sujeto a la explotación capitalista.

En China, después de la liberación de 1949, muchas mujeres se incorporaron a la producción; sin embargo, para 1966, antes de la revolución cultural, más de la mitad de las mujeres en Shanghai había abandonado sus ocupaciones para volver a casa. La propaganda que hiciera Lui Chao Chi en favor del "regreso al hogar" no basta para explicar este retroceso; según la autora, es necesario buscar las causas en la organización misma del trabajo: "En tanto la producción sigue teniendo una organización capitalista, respetando y profundizando la separación entre el trabajo intelectual y manual, atendiendo a criterios de ganancia y rentabilidad, . . . ofreciendo sólo estímulos materiales, entonces los menos educados, y en particular las mujeres, son los más oprimidos".

Si gran parte de las mujeres chinas fueron convencidas de las ventajas de regresar a su cárcel hogareña, se debió a que en las fábricas, las formas de control y de organización seguían siendo de tipo burgués. (La autora se pone de parte de la corriente política de la Revolución Cultural).

En muchos países, principalmente en los subdesarrollados, la escasez de fuentes de trabajo elimina la participación femenina en la producción, de no ser como mano de obra barata que sustituye la fuerza de trabajo masculina.

Después de 1958, siguiendo la consigna del presidente Mao, para las mujeres de: "contar con nuestras propias fuerzas, desprendernos de las tareas domésticas y participar en las actividades productivas y sociales"; levantaron muchas pequeñas fábricas de barrio.* En la lucha por la creación y progreso de estas fabriquititas, se plantearon el problema del trabajo en el hogar, creando restaurantes, guarderías, servicios sanitarios; y, sobre todo cambiando la actitud de los hombres hacia los servicios que seguían siendo asunto doméstico. Además, los problemas encontrados en la producción, llevaron a las antiguas amas de casa de nuevo a la escuela.

Otro aspecto importante de estas fábricas ha sido el de haber reforzado los lazos entre la producción y los consumidores, que habían sido rotos por el capitalismo. Esto no solamente ha permitido orientar la producción hacia las necesidades concretas de las masas, liberando a las mujeres de muchas tareas domésticas; sino que, al hacer partícipes a los obreros en el desarrollo de las fuerzas productivas, ha posibilitado que tengan en sus manos el control de ella.

¿Cómo podría la clase obrera ejercer su poder si no tuviera un

* Como las trabajadoras de material médico de Tchaouyau, en Pekín.

conocimiento global de la producción, si estuviese “dominada por la técnica”? El fundamento de la liberación de la mujer (y del hombre) está en que toma parte efectiva en el poder; por haber adquirido, a través de la transformación de la producción social, un conocimiento profundo de la sociedad.

La mujer ha sido la primera que se ha beneficiado con los cambios en las relaciones entre obreros e intelectuales; las mujeres siempre habían efectuado trabajos manuales, no sólo por haber sido privadas de educación, sino también porque la situación familiar les impedía adquirir una visión global de la sociedad. La autora destaca el papel de vanguardia que ha desempeñado la mujer campesina en la revolución china, como consecuencia de dos aspectos característicos de su posición en la sociedad tradicional: la situación de inferioridad respecto del hombre; y el conocimiento de las limitaciones del horizonte familiar.

Por otra parte, una concepción de igualitarismo absoluto ha llevado a algunos hombres a pretender trasladar las relaciones de explotación a las mujeres, argumentando que “a igual trabajo, igual salario”, sin tener en cuenta que la capacidad física femenina es inferior. Este criterio ha sido refutado ampliamente por el diario “Bandera Roja”, a lo largo de los años 1971 y 1972; demostrando que la fuerza o debilidad físicas no pueden ser tomadas por pretexto para justificar una diferencia en la remuneración de hombres y mujeres. Las normas para fijar la remuneración de un trabajador deben justificar tanto la calidad, como la cantidad del trabajo efectuado; así como la mayor o menor contribución que éste representa para la producción socialista.

El problema de la socialización del trabajo doméstico implica necesariamente la destrucción de la función económica de la familia. La solución soviética significó que las tareas en el hogar fueran ejecutadas por personas especializadas para quienes las faenas de limpieza no son menos fastidiosas, en China, la solución ha sido radicalmente distinta: no es el estado sino la sociedad, la que encarga estas tareas, las cuales no esclavizan a nadie, si cada quien asume parte de ellas.

La liberación de las mujeres de los quehaceres domésticos fue posible gracias a la cooperación entre las personas de todas edades, desde niños hasta ancianos, y de ambos sexos, sin discriminación*. Las mujeres chinas pudieron lograr esto porque se habían transformado en una fuerza política... “Es fácil dejarse servir por una mujer sumisa, silenciosa e ignorante; pero es difícil rehusarse a lavar el piso cuando la mujer acaba de dirigir la palabra a todo el pueblo y tiene el coraje de enfrentarse a los campesinos ricos”... etc.

Para dar una idea más concreta de la manera como se han solucionado gran parte de los problemas hogareños, Claudie Broyelle y su grupo visitaron un barrio obrero en Shanghai. Allí se encuentran

* Aún antes de que alcanzara un desarrollo de la técnica y la mecanización.

restaurantes y guarderías, tanto en la fábrica misma, como en el barrio; talleres de reparación de ropa y de aparatos domésticos donde se integran a la vida social jubilados y ancianos.

Al colectivizarse el trabajo que se ejecutaba en el hogar, se hizo evidente que éste era como cualquier otro y dejó de ser despreciado. Funcionando como una unidad de producción más, los equipos de barrio participan masivamente en la vida política.

La transformación de los quehaceres domésticos en China presenta dos modalidades: la socialización fuera de la estructura familiar y la cooperación en el seno de la familia para las tareas no susceptibles de ser colectivizadas. La reeducación de los hombres en el trabajo doméstico se vuelve una cosa natural cuando este trabajo ya no se desperdicia, ni se identifica como "algo femenino".

En una tercera parte de su libro, Claudie Broyelle aborda el tema de la socialización de la función maternal, consistente en descargar a la madre del cuidado *constante* de los niños pequeños.

La burguesía francesa trata de frenar el desarrollo de la educación del niño en colectividad, a favor de las "guarderías a domicilio", porque amenaza con erosionar el poder y la estructura del aparato familiar. La guardería es una solución parcial al problema de la mujer, por los inconvenientes de su funcionamiento (horario, rechazo de niños enfermos, etc.) y, sobre todo, por la contradicción con la ideología dominante que pregona que la madre es irremplazable al lado del niño. Para que, el mandar a su hijo a una guardería, deje de significar el desgarramiento para la madre, se requiere que los niños no sean para ella su única razón de vivir. Además, las guarderías serán los lugares apropiados para la socialización de los niños cuando no estén en manos de especialistas que reproducen las normas ideológicas de la sociedad burguesa; serán centros organizados por las madres mismas (y, por que no, por los padres también).

Las guarderías chinas obedecen a una concepción muy diferente de la soviética, sintetizada en la idea de "nacionalización" del niño (Lilina Zinoviev y de Kollontai). Aquéllas siguen, la concepción de Krupskaja (la mujer de Lenin). Quien sostenía que: "los niños no pertenecen ni a sus padres, ni al estado, sino que son dueños de sí mismos". Es la sociedad en su conjunto, cada uno de sus miembros. Y no el estado, la que es responsable de su formación física, intelectual, moral e ideológica.

Lo singular de las guarderías chinas es su ubicación dentro o cerca de los lugares de trabajo; lo que, por una parte, responsabiliza de sus problemas a todos los trabajadores; y, por otra parte, socializa al niño en un ambiente de trabajo colectivo. Otro aspecto importante es que los niños son integrados a la sociedad en plan de igualdad; sus juegos tienen un sentido y una utilidad concretos, ya sea en la producción, ya sea en el conocimiento de la realidad, en vez de corresponder a un mun-

do de fantasía (en donde no hay contradicciones, ni lucha de clases).

Según la autora, la liberación de las mujeres exige una nueva concepción de la educación de los niños, basada en relaciones de igualdad entre adultos y niños, que permitan a estos últimos plena participación en las actividades sociales. En tanto los niños permanezcan como "menores", las mujeres serán oprimidas.

Si para liberar a la mujer del niño se requiere liberar primero al niño, entonces hay que transformar la escuela: ésta debe abrirse a la sociedad y tomarla como materia de estudio. En comparación con las escuelas francesas, resalta una concepción distinta del trabajo y del juego; mejor dicho, en China se borran los límites entre uno y otro, en la medida que el trabajo deja de ser opresor y enajenante. En la sociedad capitalista, los juegos, según Broyelle, tendrían la misma función que el arte destinado a las clases populares: "permitir escapar, en un sueño, de la condición infantil"; en China, los niños no tienen esa necesidad, ya que el mundo es también suyo.

La participación de ellos en faenas escolares, en la producción, en la crítica y autocrítica, etc. . . tiene como consecuencia romper los lazos de dependencia con sus padres; si bien los niños están a su cargo en lo material, no son los únicos responsables, relativizando así la "autoridad familiar" que suele ser bastante arbitraria.

Después de la descripción de la socialización de los niños, de las tareas domésticas y del papel de la mujer en la producción, el lector llega a preguntarse: ¿Y la familia, en China existe?" Si se entiende por "familia" la sumisión de la mujer al marido, su confinamiento en el hogar, la autoridad absoluta de los padres sobre los niños, como unidad cerrada sobre sí misma, de esta "familia" no queda gran cosa. Pero a la vez existe en China la familia como pareja estable, monogámica sin otras experiencias sexuales, que vive con sus hijos, etc. Para entender la paradoja de una familia aparentemente tan tradicional en un movimiento revolucionario, hay que hacer un poco de historia.

En la China feudal, no había solución para las mujeres, tanto por las costumbres tradicionales, como por la presión del sistema económico. A pesar de numerosas revoluciones campesinas, las mujeres nunca pudieron encontrar, otro recurso. No fue sino hasta la aparición del proletariado cuando se abrió un camino para millones de mujeres; por esta razón, el movimiento de liberación de la mujer está estrechamente ligado con la Revolución.

Desde que se expidió la ley sobre el matrimonio en 1950, se modificaron fundamentalmente las relaciones entre hombres y mujeres. Se prohibieron la bigamia y el concubinato, así como el matrimonio antes de los 18 años. Pero las leyes no bastan para transformar las costumbres: necesitan ser acompañadas de cambios en las funciones de la familia. La reforma agraria dio un golpe mortal a las antiguas estructuras familiares. Pero la lucha no era sólo en contra de la familia feudal,

sino también en contra de la familia burguesa; y ésta empezó a desintegrarse con la colectivización. Según la autora, el llamado revisionismo de “regreso al hogar”, en realidad, fue un intento de socavar las bases de la colectivización.

A pesar de todos los adelantos aquí señalados, no se ha logrado aún una absoluta igualdad entre ambos sexos, como lo revela la cantidad inferior de mujeres en puestos de dirección. Esta inferioridad no sólo se basa en cuestiones ideológicas, en ideas heredadas del tiempo pasado, sino que también tiene bases materiales. Claudie Broyelle sostiene que la presión no ha desaparecido del todo, dado que durante la fase socialista subsisten todavía relaciones de producción capitalistas en la sociedad; a pesar de que el proletariado en el poder haya decretado la abolición de la propiedad capitalista de los medios de producción.

Lo que distingue al hogar chino del hogar en los países capitalistas es que no necesita constituirse en un refugio frente al trabajo enajenado: la máxima satisfacción humana, idealizada, etc., sino que se trata de una colectividad, entre otras, abierta a la sociedad y en simbiosis con ella.

La manera como la familia (y no el estado con su cuerpo de especialistas) se hace cargo de los ancianos y de los huérfanos nos revela la nueva dimensión de la familia china. No obstante, de que los ancianos tienen una pensión que les permite vivir solos (los obreros jubilados reciben como pensión el 80% de su salario) están integrados a las nuevas generaciones. Los viejos no creen estar al margen de la edificación del socialismo. Aún cuando no “necesiten trabajar para vivir”, ocupan de 2 a 4 horas al día en los talleres de servicio, en las guarderías o en las escuelas, comunicando a los jóvenes sus experiencias en la lucha por la liberación.

No existen orfanatos en China, porque se considera que en una sociedad revolucionaria las desgracias particulares, los accidentes de la vida privada, deben ser resueltos por la solaridad de clase, por la fuerza de los sentimientos revolucionarios, y no por un aparato administrativo. Sobre esta base, los huérfanos se incorporan a otra familia, ya sea de parientes, ya sea de vecinos.

Finalmente, Claudie Broyelle aborda un problema muy discutido: la sexualidad en China. No es fácil explicar la aparente contradicción entre el proceso revolucionario y el “puritarismo” sexual que prohíbe las relaciones sexuales antes premaritales, retardándolas con una persona del sexo opuesto hasta los 25 o 28 años. Algunos ven en estos comportamientos una represión que va en contra de las necesidades naturales.

Entendiendo la sexualidad en sentido amplio, como todas las relaciones alrededor del vínculo sexual entre hombres y mujeres, la autora argumenta que no existe ninguna sexualidad “natural”, sino que siempre está determinada naturalmente. ¿Será natural que en la sociedad feudal el hombre se apropie de las mujeres para su placer, aun cuando

sea sin su consentimiento? ¿Que en las sociedades primitivas exista la poligamia? ¿Que en la sociedad capitalista la mujer tenga que llegar virgen al matrimonio? etc. En nuestra sociedad, la sexualidad se ha vuelto una mercancía que se compra y se vende como otras, y que también se destruyeron el consumo. Cuando el trabajo ya no tiene otro significado que su valor en salario, la sexualidad se convierte en una manera particular de escapar de la sociedad a través del consumo sexual; un hombre enajenado y una mujer sometida no pueden evitar reproducir en su vida privada los papeles que desempeñan en la sociedad: una relación de dominador y dominado.

Lo que no plantea a fondo, ni critica suficientemente la autora, es la represión de los instintos sexuales que se desarrollan desde la adolescencia y no pueden resolverse tan sencillamente por “espíritu revolucionario”. A pesar de su gran entusiasmo Broyelle señala que el problema de la sexualidad no está bastante discutido en China, y prefiere criticar la sexualidad burguesa.

Frente a la disyuntiva “matrimonio” o “unión libre”, se ha optado por el “matrimonio”, considerando que, siendo una relación de dos seres libres, no tiene que ver con la institución reaccionaria (matrimonio burgués) basada en la dependencia económica de la mujer.

En cuanto a las causas del matrimonio tardío, la autora se inclina a creer que permite a las mujeres adquirir, entre los 16 y 26 años, la experiencia y responsabilidad necesarias, como para imponer sus derechos de igualdad, por otra parte, la experiencia adquirida por la juventud, y en conocimiento de la sociedad, ha hecho posible que redefina el valor de la familia y del amor, en la medida en que las mujeres han logrado incorporarse a la sociedad.

Concluye Broyelle: “. . . todas las opresiones de las cuales somos víctimas (las mujeres) son consecuencia del sistema social de explotación; en nuestro caso, del capitalismo, no habiendo salida para las mujeres fuera de la revolución. En efecto, las mujeres son solidarias del proletariado, no como un “apoyo” o como una “alianza” desde afuera, sino como se dice de los eslabones de una misma cadena: que son solidarios los unos con los otros”.

Luisa Paré