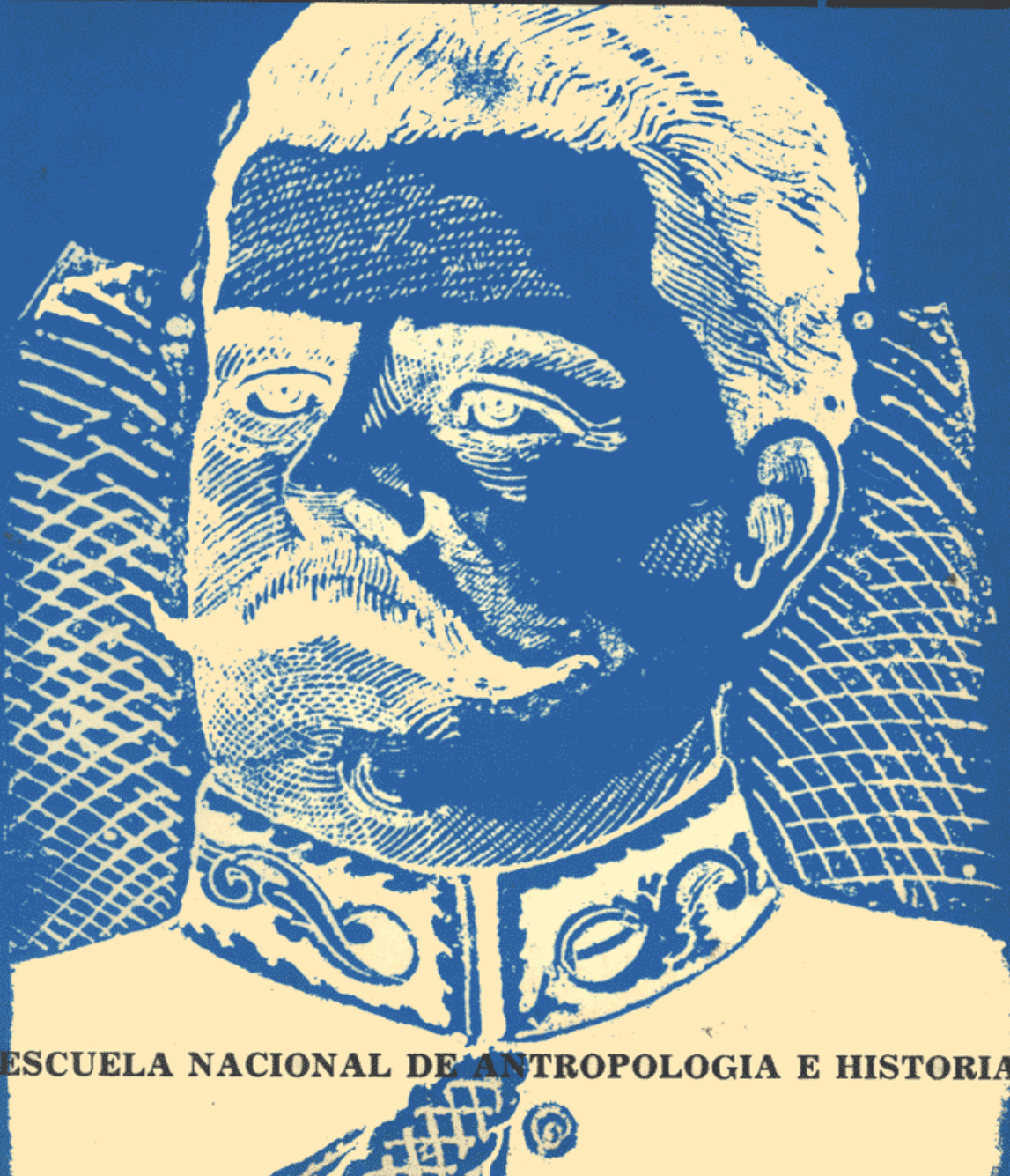


Nueva
Antropología

3



ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



NUEVA ANTROPOLOGIA

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

AÑO I, NÚM. 3 REVISTA TRIMESTRAL MÉXICO, ENERO DE 1976

SUMARIO

<i>Sección editorial</i>	3
Jack Stauder, <i>El funcionalismo como ideología colonialista</i>	15
Roger Bartra, <i>Introducción a Chayanov</i>	49
Jürgen Golte, <i>Modo de producción asiático y el Estado Inca</i>	71
DOCUMENTOS	
Federación Ecuatoriana de Indios.	85
POLÉMICA	
Lucy Mair, <i>Notas sobre etnocidio</i>	95
Lourdes Arizpe, <i>Argumentos y omisiones</i>	101
OPINION ESTUDIANTIL	
Pierre Denis, <i>La antropología y el funcionalismo</i>	107
Jennifer Metcalfe, <i>Evolucionismo y liberación</i>	108
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	
<i>En torno al capitalismo latinoamericano</i> , por Abelardo Hernández M.	113
<i>Estructura agraria y clases sociales en México</i> , por Héctor Díaz Polanco	115

NUEVA ANTROPOLOGIA
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Coordinación: Lourdes Arizpe, Héctor Díaz Polanco, Silvia Gómez Tagle, Erwin Stephan Otto.

Consejo Editorial: Luis Barjau, Eckart Boege, Francisco Javier Guerrero, Fernando Lavín, Luisa Paré, Jaime Riva Palacio.

Colaboradores: Luis Barjau, Luis Berruecos, Andrés Medina, Silvia Terán.

Roger Bartra, Ricardo Pozas Arciniegas, Javier Romero, Rodolfo Stavenhagen.

Portada: Retrato de Francisco Villa, por José Guadalupe Posada.

Grabados interiores: José Guadalupe Posada. (Colección de placas de Antonio de Regil).

Registro 720/75

Apartado postal 11-425, México 11, D. F.

Precio: del ejemplar: \$ 20.00

Suscripción anual:

Por correo ordinario México	\$ 60.00
Centroamérica, EE.UU. y Canadá ..	Dls. 11.00
Sudamérica	Dls. 13.00
Sudamérica	Dls. 13.00

Imprenta de Juan Pablos, S. A., Mexicali 39, México 11, D. F.
3 000 ejemplares.

Sección Editorial

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE INDIGENAS

En las riberas del lago de Pátzcuaro, lugar apropiado, ya que allí llevó a cabo don Vasco de Quiroga el primer intento de organizar a las comunidades tarascas según un nuevo modelo político y económico, acaba de efectuarse el Primer Congreso Nacional de Indígenas. Aclaremos para empezar: los indígenas son campesinos mexicanos que, por azares históricos, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas. No diremos prehispánicas porque la antropología acaba de demostrar que gran parte de sus pautas culturales han sido desarrolladas con posterioridad a la Conquista. Se cree, erróneamente, que desde ese punto en la historia las culturas indígenas quedaron congeladas, aplastadas, verdaderas ruinas que se han ido deteriorando al igual que los monumentos arqueológicos cuando carecen de atención. Ninguna cultura se estanca: sigue recreando elementos antiguos, incorpora los nuevos y los integra ambos en un desarrollo continuo en espiral. *El que toda cultura posea una vitalidad propia y una validez histórica innegable es un hecho científico: el que por razones políticas y de intereses económicos se haya querido y se quiera todavía considerar a las culturas indígenas como atrasadas, estancadas o poco vitales es un hecho político. Y el Primer Congreso de*

Indígenas en Pátzcuaro demostró, justamente, cuán política es la cuestión indígena.

El antecedente único del Congreso ha sido sin duda el interés personal del presidente Echeverría en los grupos indígenas, el cual, a través de la rara alquimia de nuestro sistema político, se ha traducido en una labor intensificada del INI, en el “despertar repentino” de la Reforma Agraria, que de pronto se dio cuenta de que existían campesinos indígenas, y en el afán presuroso de la CNC por incorporarlos a sus filas. En el transcurso de este año, según informan las dos últimas dependencias, se llevaron a cabo 60 congresos regionales para elegir a las delegaciones respectivas de los distintos grupos indios. ¿Bajo qué condiciones se realizaron dichos congresos? ¿Cómo se hicieron las convocatorias, en qué lugares y fechas se reunieron? Misterio, misterio PRistino. Sacadas de la manga, acarreadas en autobuses, las delegaciones Popoloca, Pai-Pai, Pima, Mazahua y otras treinta más aparecieron en Pátzcuaro como por arte de magia. Otra vez, el secreto y sigilo de las operaciones pronosticaban una nueva función de titeres, —al presente, más folklóricos—, quienes bajo la promesa de tristes concesiones, serían utilizados, una vez más, para apoyar a tal o cual precandidato y para darle lucimiento a tal o cual dependencia o agrupación. Justamente, por tal motivo, un grupo de antropólogos se adelantó a la feria y publicó un desplegado de protesta en un periódico capitalino. Pero la gran sorpresa, inusitada sorpresa de Pátzcuaro fue que, ahora sí, los indígenas ya no necesitan voceros, porque ellos tomaron la palabra y el manejo de su congreso.

Pátzcuaro, lunes por la noche: siguen llegando los autobuses que traen totonacos de Papantla, nahuas de Zitlala, Guerrero; mayas de Tenabo, Campeche. Lenguas anónimas explican que los camiones del Ejército fueron detenidos y demorados por la policía de caminos estatal. Rumor seguramente cierto, dada la virulenta oposición del gobernador de Michoacán, Carlos Torres Manzo, a que se realizara el Congreso. Resabio de mentalidad colonialista típica del político más preocupado por mantener una dominación colonial de los campesinos, que por impulsar el desarrollo de su estado.

Se les prometió hospedaje a las delegaciones indígenas: se les acomoda en enormes carpas de franjas rojas y amarillas, levantadas en una explanada de las riberas del lago. ¿Se hospedaría así a los grupos de ganaderos o agricultores de Sinaloa o de otras regiones del país?

Algunas delegaciones se hospedan en el internado del CREFAL, otros "pos ahí nos pasamos mejor la noche platicando en el camión." Se han instalado baños y agua potable en las inmediaciones y en el Centro Coordinador del INI; a una calle de distancia se sirven tres comidas al día a 2800 comensales. Sentados en el pasto, en el jardín, o alrededor de las mesas; se miran con extrañeza, con desconfianza o con un nuevo sentido de solidaridad, los distintos grupos. Conversa Pepe Chambor, el jefe de los lacandones, con José Martínez, de la delegación de popolocas. Las mujeres, la gran mayoría vestidas con sus trajes tradicionales, no hablan siquiera sin pedirles permiso a sus hombres.

Asisten dos tipos de delegados al Congreso: los jóvenes y viejos militantes, de lengua rápida, que intentan acrecentar la concientización y los lazos de apoyo político entre las distintas delegaciones, "... sólo si nos unimos, si nos apoyamos unos a otros, vamos a poder hacer algo, si no nos van a comer otra vez." Aceleran el paso y se van a discutir, a absorber información, a organizarse. El otro tipo de delegado es el indígena que nunca ha salido de su pueblo. Es sonriente: "si esto es muy bonito, señorita, si estamos muy agradecidos, si bendito sea Dios que nos ha permitido venir acá." "¿Y qué le parece el Congreso?" "Pues muy bonito, señorita, si estamos aquí todos como hermanos y nos estamos divirtiendo mucho."

Martes por la mañana: en la tribuna instalada en Janitzio para la inauguración, dos filas. En la primera, sentados, los funcionarios; detrás de ellos, de pie en el rayo del sol, los líderes indígenas. Los discursos de los funcionarios lanzan las consignas archisabidas, pero añaden: "... estamos, aquí, no para hablar, no para decirles lo que hay que hacer, sino para escucharlos, para que el indígena ahora hable y sea escuchado." Dicho lo cual, se levantan casi todos los funcionarios y se van, dejando a los líderes indígenas hablando solos, con la voz perdiéndoseles sobre las aguas del lago.

Miércoles por la mañana: Los funcionarios de la S.R.A. y la C.N.C. hicieron los arreglos organizativos para las mesas de discusión. Se habían designado dirigentes de las mesas, se habían previsto ponencias y quizás, incluso hasta las conclusiones. Y los organizadores del Congreso esperan y esperan esa mañana, pero los indígenas no aparecen. Finalmente, anuncian los jefes de los Consejos Supremos que tienen que sesionar: y con un "ora sí nos habrán de perdonar" piden que salgan del salón todos los funcionarios de las distintas dependencias, de la CNC, los antropólo-

DISCURSOS PATRIOTICOS.



EDITOR

A. VANEGAS ARROYO

gos y reporteros. Y deliberan, horas y horas. A lo último, anuncian que sólo los indígenas tendrán voz y voto en las mesas de trabajo, que éstas serán dirigidas por los indígenas y que los funcionarios, en su calidad de consultores, recibirían oportunamente las conclusiones y peticiones de las mesas. Ahora sí, las delegaciones que vagaban por las inmediateces se ponen a trabajar: es notorio el cambio de atmósfera, los indígenas se apresuran a asistir a las mesas, hacen esfuerzos por hablar en público, por hablar en castellano.

Durante dos días trabajaron en distintas mesas de trabajo. Entre las que tuvieron mayor asistencia estaban la mesa de Tenencia de la Tierra, de Asuntos Forestales, de Comercialización y de Ganadería.

Las mismas denuncias, los mismos problemas: los lacandones, y los tarahumaras y los mazatecos y varios grupos más, para dar un ejemplo, se encontraron denunciando los mismos abusos de las compañías madereras que explotan ese recurso en sus regiones; los campesinos que cultivan café describiendo los mismos obstáculos a su comercialización que sus compañeros de otras regiones. *Fue éste uno de los resultados más trascendentales del Congreso: la confirmación, a ojos de los indígenas, de que sus problemas más graves son similares o idénticos porque parten de una base común: el hecho de que carecen de defensas legales en contra de abusos económicos por su falta de participación en el poder.* Y me parece que fue esta conciencia, largamente discutida en las noches del Congreso, la que le dio el impulso a una nueva actitud por parte de los indígenas. Para cualquier persona que haya estado en contacto con grupos indígenas, no podía pasar inadvertida una militancia sin antecedentes entre los delegados al Congreso. Por vez primera, ahora insisten en tomar la iniciativa en las políticas que se apliquen a sus grupos y en el mando de los organismos que las llevan a cabo.

Aunada con esta politización, se hace notorio un cambio en su concepción de su historia y sus culturas. "Ahora ya puedo decir que soy indio y pues no me siento mal." La mesa de Preservación de las Lenguas y Culturas Indígenas se dio a la tarea de analizar en qué consisten las culturas indígenas: ¿son costumbres, usos o pensamientos distintos? Concluyeron: "...nosotros tenemos nuestras costumbres, los gobiernos tradicionales con mayordomos y jueces, o el tequio (tipo de trabajo comunal) y la faena, son instituciones, así como la sociedad mestiza tiene las suyas como el PRI."

Nuevamente en secreto se reunió la Sesión Plenaria del Congreso, en la que se redactaron las conclusiones y peticiones globales y se elaboró una Carta de los Indígenas. Las peticiones hechas son: que se reconozcan oficialmente —cuando menos a nivel estatal— las lenguas indígenas existentes en el país; y que se incluya a indígenas en las legislaciones estatales y en las directivas de organismos que se relacionen con planes de desarrollo o explotación de recursos en las regiones indígenas.

El viernes por la mañana, el presidente Echeverría asistió a clausurar el Congreso y, fundamentalmente, a darle un peso político a las decisiones tomadas. ¿Habrá recogido suficiente impulso político el movimiento de los indígenas como para seguir presionando y existiendo aún después de que Echeverría deje la presidencia? ¿Será otra vez un intento ligado con un hombre, como fue en el régimen de Cárdenas, o será cuidadosamente borrado cuando desaparezca?

La cuestión básica por preguntarse es, desde un punto de vista político, la validez que tiene organizar políticamente a los indígenas basándose en su filiación cultural. Se argumenta con virulencia que esto da ocasión para dividir las filas del campesinado. Con la misma beligencia puede contestarse que los campesinos indígenas jamás han sido tocados siquiera por las redes de las confederaciones campesinas, las que no han mostrado el menor interés en agruparlos. De cualquier manera, se sabe hasta el cansancio que al indígena se le mantiene en el último lugar de la fila política. Es decir, casi sin excepción, ninguno de los delegados al Congreso habría tenido oportunidad de politizarse y de ligarse con una organización de solidaridad por los canales comunes. Uno de ellos lo expresó muy acertadamente: “¿Usted cree que no sabemos por qué nos traen? Ya sabemos lo de los acarreados. Pero pues yo digo, bueno, me quedo aquí en el pueblo, donde ni los zopilotes llegan, y ¿de qué sirve? Mejor vengo y me entero y ya tengo de qué hablarles cuando vaya yo de regreso.” Pasará mucho tiempo antes de que puedan existir agrupaciones independientes en el campo mexicano. Mientras eso no suceda, el efecto más importante del Congreso fue la repercusión que tuvo, a nivel de conciencia política, sobre los delegados.

Ahora bien, ¿cuál es la posición que pueden tomar los antropólogos frente a intentos desarrollistas u organizativos de las comunidades indígenas bajo el ala abrigadora del estado? Nuevamente, el caos y la improductividad de la investigación en antropología social en México —mismas que se intentan ocultar

tras sectarismos pichicateros— no pueden más que manifestarse en una falta de coherencia en cuanto a juicios sobre la acción en los grupos indígenas.

A grandes rasgos, parecen delinearse cuatro tendencias, en este sentido, entre los antropólogos: 1) la que se ha convertido en defensora irrestricta de las culturas indias, tendencia que se tilda lo mismo de “romántica” que de “reaccionaria.” Se ha plasmado en diversas declaraciones, precedidas por la ya muy conocida Declaración de Barbados, y encuentra su expresión extrema en los escritos, por ejemplo, de Robert Jaulin; 2) la que protesta enérgicamente contra el etnocidio de los pueblos indios, sin que por ello quiera negar el desarrollo histórico de las sociedades latinoamericanas en su fase capitalista. Se intenta buscar, alternativamente, una manera política más viable para hacer participar a los indígenas en el sistema de poder y en el desarrollo económico, tendencia en la que se sitúan los escritos de Rodolfo Stavenhagen y Darcy Ribeiro, entre otros; 3) la que aquellos que participan en la política oficial indigenista, sustentando que la integración de los indígenas al proletariado podrá aumentar eventualmente el peso político y la posibilidad de acción del mismo. El principal exponente de esta posición es Gonzalo Aguirre Beltrán; 4) la de los puristas teóricos que rechazan con estridencia cualquier tipo de acción en las circunstancias actuales, por presentarse éstas en el contexto de un gobierno reformista burgués. Se condena así la inacción y la esterilidad cuyo único signo de vida pueden ser las polémicas teóricas en el ámbito académico.

Es claro que si partimos de un análisis de izquierda de las sociedades latinoamericanas, ni la primera ni la última posición pueden sostenerse, ni teóricamente ni como práctica política. Tanto la teoría del imperialismo, como la de la dependencia, indican, sin lugar a dudas, que el desarrollo del capitalismo en Latinoamérica, salvo procesos revolucionarios que den un giro al socialismo, proseguirá en un curso convencional.

Partiendo de esta base, sólo quedan dos alternativas: dejar que la incorporación de los campesinos indígenas a la sociedad nacional se lleve a cabo bajo la égida y en las condiciones convenientes para los sectores del gobierno favorables a las clases dominantes, o excitar a otras agrupaciones democráticas a que apoyen la participación creciente del campesino indígena, como primer paso, en la distribución del poder; es decir, que se le permita constituir grupos de presión política. Esto les daría un mar-

gen de negociación más amplio en el cual podrían manejar, ellos mismos, su participación en el sistema económico nacional.

DEMOCRACIA SINDICAL

La manifestación realizada por la "tendencia democrática" del SUTERM, el 15 de noviembre de 1975, reveló la importancia de este movimiento, ya que no sólo logró movilizar a los electricistas, quienes en repetidas ocasiones han demostrado su disciplina y combatividad, sino algo aún más inusitado: la participación amigable de los distintos grupos de izquierda que existen en México, tanto los del PRI, como los más radicalizados. Más de ciento cincuenta mil personas marcharon desde la columna a la Independencia hasta el monumento a la Revolución (no se les permitió la entrada en el zócalo). Su importancia se ha hecho también evidente porque ha desencadenado una campaña de furibundos ataques de la "facción cetemista" del SUTERM, de la CTM, del Congreso del Trabajo, e inclusive de organismos aparentemente ajenos al movimiento sindical, como la CNOP.

No se trata de una lucha por el poder entre líderes que tienen enemistades personales, sino de un conflicto entre corrientes sindicales y políticas opuestas, cuyo origen data de muchos años atrás.

Los electricistas fueron de los primeros trabajadores en organizarse sindicalmente. Han tenido una participación política significativa, lo mismo en el periodo revolucionario que durante el cardenismo. El distanciamiento de la CTM y de otras centrales obreras se debió a diferencias sustanciales en sus posiciones políticas, y, sobre todo, a que los electricistas se han negado a aceptar los métodos autoritarios generalmente empleados por los líderes sindicales.

Han señalado la necesidad de vigorizar al movimiento obrero, mediante la unión efectiva y el apoyo mutuo de los trabajadores, con lo que serían desplazados los líderes antes mencionados; han propugnado una mayor intervención del estado en la economía, y la participación de los trabajadores en la administración de las industrias nacionalizadas "para cuidar de los intereses del pueblo"; su visión del movimiento obrero implica también una redefinición de su alianza con el gobierno, a fin de orientar la política

económica del país hacia un desarrollo más equilibrado y con mayor justicia social.

Por lo demás, desde su fundación, en 1937, la CFE auspició la creación de un sindicato con afiliados a su partido, para evitar todo trato con los sindicatos electricistas ya existentes. El SNEF (Sindicato Nacional de Electricistas Federales), que después pasó a ser SNESCRM, estuvo siempre bajo la dirección de Francisco Pérez Ríos, y mantuvo relaciones estrechas con la CTM.

Las diferencias políticas entre estos dos sectores fueron ahondándose a través de los años, en la medida en que la expansión de la CFE ponía en peligro a las organizaciones sindicales de las empresas privadas.

Al nacionalizarse la industria, en 1960, los sindicatos de la industria privada, agrupados en la "tendencia democrática", plantearon como única solución al conflicto la creación de un nuevo sindicato que comprendiera a todos los trabajadores electricistas y que permitiera la integración de los sindicatos sin menoscabo de sus derechos.

La creación del Sindicato Unico de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM) fue diferida para 1972, después de una larga lucha del STERM. Pero la integración aún no se verifica en la práctica; el SME sigue al margen de la lucha, por pertenecer a otra compañía, y no a la CFE; y los grupos del SNESCRM y del STERM no se han integrado realmente en los centros de trabajo, como había sido convenido. En las pocas secciones que llegaron a integrarse los obreros de ambos grupos, la "tendencia democrática" se fortalecía en la medida en que éstos tenían voz y voto en las asambleas. De ahí que todo el esfuerzo haya estado enfocado a evitar la integración real; y a expulsar al mayor número posible de líderes del antiguo STERM.

La existencia de un sindicato democrático como el SUTERM, que sería uno de los más poderosos del país, es una amenaza a los principios de control que han sostenido a la burocracia sindical al frente de la CTM y de otras centrales obreras.

Es cierto que el gobierno mexicano ha contado con el respaldo del movimiento obrero organizado, lo que le ha permitido una excepcional estabilidad política; pero también ha limitado sustancialmente el desarrollo independiente del sindicalismo, y, sobre todo, su politización, en la medida en que la CTM es al mismo tiempo un sector del partido oficial.

Es cierto, asimismo, que las estructuras sindicales existentes han venido desgastándose paulatinamente y perdiendo la capa-

cidad de prestar al gobierno el apoyo de una fuerza efectiva; de ahí la necesidad expresada reiteradamente por el presidente Echeverría, de proponer la "democratización del movimiento obrero." Pero esta contradicción no ha sido resuelta, ni parece que se pueda resolver con la democratización del PRI.

La lucha que ha venido sosteniendo el movimiento electricista, desde hace más de veinte años, no puede circunscribirse al ámbito sindical, porque no se trata de un problema organizativo, ni salarial, ni mucho menos de rivalidades personales. Y tratándose de una lucha política con perspectivas mucho más amplias, la democratización sindical solamente podrá tener éxito en la medida en que sea capaz de vincularse organizativamente a otros grupos políticos, y cuando reúna las fuerzas, hoy dispersas, de la izquierda mexicana.

EL PREMIO NOBEL

La concesión del Premio Nóbel de la Paz en este año, revela con meridiana claridad que la concepción del "héroe" ha cambiado por completo —cambio que era de esperarse— a tono con los nuevos tiempos. Recordemos que en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la teoría evolucionista comenzaba a tomar cuerpo como expresión ideológica del sistema capitalista en expansión, la imagen del héroe se personificaba en individuos de la clase del Dr. Livingstone y Stanley, misioneros y/o exploradores, heraldos estupendos de la fe cristiana, de la "civilización" occidental e industrial, de la supremacía del nuevo sistema y del poder y la superioridad del hombre blanco.

Estos personajes, que se internaban en las profundidades del Africa, abriendo de paso el camino a la penetración del capitalismo y la ideología occidental, eran considerados hombres excepcionales y recibían los honores y reconocimientos más entusiastas. Todavía este año figuraba en la lista de candidatos al Premio Nobel de la Paz, un abnegado mortal con parecidos méritos: retirado de las comodidades modernas, se había adentrado en un lejano punto del Tercer Mundo, para servir a sus semejantes, etc. Sin embargo, el premio no le fue otorgado. En cambio, lo recibió la perfecta encarnación del nuevo ídolo y héroe de la ideología burguesa: Andrei Sajarov.

Como se trata de un premio por la "paz", puede presumirse que esta designación no está relacionada con la paradójica cir-

cunstancia de que el físico Sajarov es precisamente artifice de una bomba terríficamente más poderosa y destructora que aquella que levantó el descomunal hongo devastador sobre Hiroshima y Nagashaki (¡oh, gran flama protectora de la democracia!). No, Sajarov recibe el premio por un mérito igualmente loable, pero distinto: su lucha por la "libertad."

De nuevo, el "mundo libre" reafirma con ello su creencia en la libertad, a secas, abstracta y sin contenido en apariencia, por lo menos. En un momento en que el mundo capitalista atraviesa por su peor crisis de valores; en el que la noción de "libertad para todos" muestra peligrosamente su verdadero carácter mistificador, nada más oportuno que otorgar un premio por la paz a quien defiende esa "libertad" abstracta, sobre todo si ese gran luchador se debate desesperadamente frente a un sistema que se ha declarado enemigo de todas las virtudes y normas morales y espirituales del mundo burgués. Así, el Premio Nóbel cumple simultáneamente dos cometidos: reafirma una fe democrática de capa caída y, además, orquesta otro ataque de ridículo corte anticomunista, siguiendo un antiguo ritual. La guerra fría no ha terminado.

De esta manera, la crisis de un premio, como el Nóbel de la Paz caído en el mayor desprestigio, es la expresión de una crisis mayor del sistema y la ideología capitalistas. La discreción se ha perdido. Antes, había recibido el Premio Nóbel de la Paz, nada menos que Henry Kissinger, organizador de guerras más o menos torvas (Chile) y negociador de paces interesadas (Vietnam, Medio Oriente). El Nóbel de Literatura ha visto también violada su alba "inocencia", cuando lo ha recibido, por ejemplo, Alejandro Solzenitzin, calificado incluso por el Departamento de Estado norteamericano como un peligroso desquiciado mental, cuyo síndrome más evidente es su asombrosa paranoia anticomunista.

Pierdan, pues, sus esperanzas de obtener premios nóbeles los antropólogos estudiosos de exóticas culturas, los exploradores que abren nuevas rutas comerciales y descubren nuevas fuentes de riquezas, los misioneros que sirven a sus semejantes difundiendo la cultura occidental, la civilización y la fe cristiana... Ya no son héroes. El mundo burgués (que ha destruido las culturas exóticas; que ha expandido sus fronteras y controlado las riquezas naturales de un amplio mundo dependiente; que ha penetrado ideológicamente toda su esfera de influencia), ya no los necesita. Los nuevos héroes de Occidente son estos grandes luchadores por una libertad que, si bien ha permitido perpetrar las mayores destrucciones de

vida que conoce la humanidad e implantar todas las opresiones, garantiza, sin embargo, el pacífico desarrollo del negocio burgués: la explotación del hombre.

El funcionalismo como ideología colonialista

Jack Stauder*

Los orígenes institucionales y el crecimiento precoz de la antropología británica en el siglo XIX, estaban estrechamente vinculados al interés por el posible *valor práctico* de la antropología como ciencia aplicada, vinculación que ha sido demostrada por Conrad Reining (1962) y George M. Foster (1969, 181-184).

Los miembros de las primeras sociedades antropológicas en Gran Bretaña se preocupaban, sobre todo, por problemas de raza y esclavismo, que eran los que afectaban a la sociedad británica durante las primeras dos terceras partes del siglo XIX. Las publicaciones antropológicas de esta época se llenaban con artículos referentes a estos problemas. La mayoría de los antropólogos concebían la antropología como una ciencia de las razas y no de la cultura; en realidad, se confundían las dos cosas, y casi todas las opiniones, presentadas o no como científicas, sostenían posiciones y conclusiones con un carácter más o menos racista. Los intereses de las misiones y de las compañías de esclavos, ambos con muy buena representación en los primeros círculos antropológicos, elaboraron su dogma sobre la inferioridad de las razas de color del mundo. Esto se puede probablemente aplicar a la mayoría de los primeros antropólogos británicos, tal como lo observó uno de los presidentes del *Royal Anthropological Institute*, James Hunt, quien declaró que: "el negro tenía su lugar en la naturaleza y que era asunto de los antropólogos el definir ese lugar" (Keith 1917, pág. 19).

*Depto. de Sociología y Antropología. Northeastern University. Traducción: Francisco Javier Guerrero.

A mediados del siglo XIX, el "lugar" de la población negra en el mundo era una cuestión práctica de primera importancia para el gobierno británico y para las empresas privadas comprometidas en luchas constantes en el comercio con la población negra, en la tentativa de evangelizar y de explotar a esta población en varias partes de América y de África. A pesar que se dejaba poca iniciativa a los estudiosos para definir una cuestión que implicaba beneficios y relaciones de dominio, los más de los primeros antropólogos esperaban que sus investigaciones pudieran ser de alguna utilidad a los intereses comprometidos en la expansión del poder europeo en el mundo entero. En un artículo escrito en 1866, con el título de "La raza en la legislación y la economía política", un autor anónimo declara lo siguiente:

Es una idea sumamente errónea la de que la antropología es meramente especulativa y abstracta. Por el contrario, está más íntimamente relacionada que cualquier otra rama de la ciencia al humanismo, y podríamos añadir, a los intereses y exigencias de la sociedad. Está comprometida con cualquier problema de índole religioso, de gobierno, de comercio, y con la cultura, todo lo cual se ve en cierta medida afectado por la dotación racial y la proclividad humana (Cita de Foster, 1969, pág. 186).

El problema del esclavismo disminuyó en los años setentas, porque los esclavos en América se convirtieron en mano de obra libre muy mal pagada, en las plantaciones, y porque también en el África el comercio de los esclavos fue sustituido por otra forma más "legítima" de explotación. Pero las dos últimas décadas del siglo XIX conocieron la aceleración y la culminación de la expansión imperialista británica, particularmente en la lucha por África, en la cual Gran Bretaña logró, frente a otras potencias europeas, hacer valer sus derechos de dominio o de protección sobre varios territorios que tenían amplias poblaciones nativas. Durante el mismo periodo, la antropología estaba logrando una respetabilidad académica en Gran Bretaña (bajo la forma de cátedras universitarias) y algunos de sus impulsores esperaban desligar la nueva ciencia del hombre de las causas controvertidas como los debates a favor y en contra del esclavismo establecidas un poco antes, en el mismo siglo XIX, y transformarla en la ciencia de un buen gobierno, particularmente, en lo que se refiere a la administración de los pueblos de las colonias.



El profesor W. H. Flower, hablando como presidente del Real Instituto Antropológico Real declaró, en 1884, lo siguiente:

El tema de la etnografía es quizá, prácticamente, el más importante de varias ramas de la antropología. Su importancia para quienes tienen que gobernar —y hay unos cuantos entre nosotros que no tienen que compartir nuestra responsabilidad del gobierno— escasamente se puede sobreestimar en un imperio como este, cuya población está integrada por muestras de casi todas las diversidades, en las cuales el cuerpo y la mente humanas pueden manifestarse... es absolutamente necesario para el estadista que quisiera gobernar con éxito, no considerar a la naturaleza humana en su abstracción y esforzarse por aplicar reglas universales, sino considerar en el aspecto moral, intelectual y social, las capacidades, los deseos y las aspiraciones específicas de cada raza particular con la cual tiene que tratar. (Cita de Foster 1969, págs. 184-185).

Un análisis panorámico de los 27 discursos presidenciales del Instituto Antropológico Real desde 1893 hasta 1919, nos muestra que en catorce casos, es decir, más de la mitad, los presidentes presentaron reivindicaciones en cuanto a los usos prácticos que podía dar la antropología al servicio del Imperio. Por ejemplo, en 1894, el presidente MacAlister insistió en que el Instituto se convirtiera en un centro de información sobre los pueblos extranjeros y pusiera estos conocimientos antropológicos a la disposición de las metas imperiales, para el comercio y el dominio; asimismo, para satisfacer un deseo nacional y contribuir verdaderamente a la consolidación del Imperio. Para cumplir con este propósito, MacAlister observó que el instituto necesitaría ayuda financiera de las clases acomodadas (1894, pág. 416). Un año más tarde, MacAlister se quejó de que el gobierno todavía no había visto la necesidad de mantener un departamento oficial que recabara la acumulación sistemática de conocimientos antropológicos o que hiciera un estudio etnográfico del Imperio. (1895, págs. 467-468).

Unos cuantos presidentes posteriores repitieron la queja: a pesar de que la antropología tenía muy importante valor práctico, ningún gobierno o empresa pareció interesado en ella, y, en cuanto a fondos o reconocimiento oficial, poco parecía de buen augurio. En 1903, el profesor Haddon, en su discurso presidencial, declaró otra vez que una parte del objeto de las ciencias sociológicas es

proveer datos que pueden ser utilizados por un político práctico (1903, pág. 19). Haddon esperaba que el gobierno reconociera esto y que un conocimiento total de las condiciones locales y un tratamiento comprensivo de los prejuicios nativos podían aliviar materialmente el peso del gobierno, evitando muchos malentendidos y garantizando una mayor eficiencia en la economía. Viéndolo desde el más bajo punto de vista, hasta un pequeño problema de frontera significa un gasto directo para la dirección local y un estancamiento del comercio que cuesta muy caro. En suma, dijo Haddon, estudiar etnología retribuye (1903, pág. 20).

El discurso del presidente Haddon, sin embargo, concluye en un tono casi amargo cuando reconsidera la significativa falta de interés mostrada por el gobierno en cuanto a la antropología. En particular, Haddon resentía la escasez de fondos de gobierno o de empresas de origen privado disponibles para la antropología y los muy pocos puestos abiertos a los antropólogos en las universidades, puestos que además eran muy mal pagados. Citó la necesidad de trabajos de campo ejecutados por antropólogos entrenados profesionalmente y citó también la falta de fondos para tales trabajos de campo (1903, págs. 21-22).

Esas quejas no recibieron ninguna respuesta en los años posteriores: en 1910 inclusive se les negó a los antropólogos británicos una donación de 500 libras por parte del gobierno para establecer (una sección imperial de antropología), dentro del Instituto Antropológico Real (Ridgeway, 1910, pág. 10). Y todavía en 1917, el presidente Arthur Keith podía quejarse de que, a pesar de que el Instituto Antropológico Real se dedicara "al Imperio para el cual había trabajado y estaba trabajando", no por ello el gobierno manifestaba "alguna simpatía inteligente para cualquiera de nuestros esfuerzos o nuestras metas... es necesario que nuestros gobernantes se den cuenta de los valores administrativos de la antropología" (1917, pág. 29).

Así que a fines del siglo en Gran Bretaña, la antropología se encontraba en una posición muy particular. El Imperio Británico estaba en su apogeo extendiendo rápidamente su dominio efectivo sobre millones de nuevos súbditos. El periodo era marcado por una confianza victoriana en la aplicación de la ciencia para lograr el progreso y beneficios. Los antropólogos británicos impulsaban públicamente su nueva ciencia como un instrumento de gran valor potencial que se podía utilizar en la misión imperial y que podía ayudar al gobierno, al comercio y a los progresos de la civilización. Los antropólogos buscaban desesperadamente un reconoci-

miento por parte del gobierno o del sector privado y, sobre todo, ayuda financiera para la antropología en sus usos potenciales tal como lo veían ellos. Pero el gobierno y los mecenas ricos menospreciaban esos progresos y no parecían muy interesados en esto. Esta discrepancia entre el deseo de los antropólogos de servir al imperialismo británico y la necesidad de ayuda a la antropología por parte de las clases gobernantes británicas es un fenómeno que quizá se puede explicar mejor debido a las deficiencias de la antropología en esa época, que a la falta de visión de las clases gobernantes. Porque, a pesar de los logros de los antropólogos, la situación de la antropología británica a fines del siglo era tal, que en la práctica producían sobre todo trabajo de poca o ninguna posible utilización para los administradores coloniales, los misioneros y los comerciantes. Un estudio de los contenidos de las publicaciones del Instituto Antropológico Real anteriores a 1920, sólo puede llevar a esta conclusión. En los años que precedieron a la primera guerra mundial, la antropología en Gran Bretaña estaba dominada por las controversias entre difusionistas y evolucionistas que, sin embargo, tenían en común un enfoque histórico y muchas veces especulativo, preocupado principalmente por la reconstrucción del pasado de la humanidad. Para esta finalidad, cualquier breve información cultural y racial presentaba interés, desde las formas artísticas hasta implementos paleolíticos; desde medidas de cráneos hasta alfarerías y aun leyendas y juegos, así como cualquier variedad de costumbres diversas. Se registraban instituciones aisladas, creencias, objetos muchas veces fuera de contexto social y cultural, y los informes de campo presentados por los misioneros, los administradores y los viajeros, tendían a subrayar lo más raro y exótico de las costumbres que observaban. Pocos antropólogos preparados profesionalmente conocían el África u otra zona colonizada, de primera mano, y los antropólogos en la metrópoli dependían para su información especialmente de los informes de los observadores no preparados comprometidos directamente en el proceso de colonización. La posición de esos observadores hacía que miraran a las culturas indígenas sin simpatía y desde su punto de vista de extranjeros y dominadores. Sus falsas concepciones y sus distorsiones racistas fueron con frecuencia publicadas como contribuciones a la etnología, y los antropólogos no sólo dependían de tales informaciones, sino que también ellos a menudo estaban de acuerdo más o menos explícitamente con el determinismo racial (ver Harris 1968).

Así, no resulta muy extraño que la imagen que la antropología

dio del Africa hasta la primera guerra mundial fuera muy irreal.

“El lector de las publicaciones etnológicas de la época tenía la impresión de que los salvajes eran muy diferentes de los europeos, que tenían costumbres extrañas si no repugnantes, que vivían en un mundo pre-lógico de supersticiones raras, que su comportamiento extraño hundido en una sumisión a los impulsos instintivos se podía explicar sólo por una teoría de inferioridad racial, y que sus modos de vida, por lo tanto, eran inferiores a los civilizados.

No todos los libros etnográficos expresaban abruptamente esas ideas; pero la mayoría de las publicaciones de la época eran más o menos explícitas en la expresión de esas opiniones...

Para los antropólogos, el salvaje era un concepto abstracto; una cultura no era una realidad vivida por un grupo, sino que se componía de varios elementos separados que se comparaban con los elementos correspondientes de otra sociedad; la distinción entre raza y cultura no era clara. Esas concepciones, reflejando el nivel de disciplina incipiente de la antropología, representaban la imagen que los africanistas dieron entonces del Africa tradicional. Pero esta imagen era solamente una imagen correspondiente a las necesidades de la primera etapa de colonización...

La división del Africa en esferas de influencia, las expediciones militares de los “caníbales” en el Continente Negro y el establecimiento del mando colonial se hicieron aceptar moralmente—inclusive como actividades virtuosas— en la medida en que los pueblos colonizados eran tan diferentes, tan inferiores, que las reglas de comportamiento que se daban para los pueblos civilizados evidentemente no se podían aplicar. En efecto, se consideraba que para los salvajes era una suerte estar bajo el mando de un país occidental, estar obligados a trabajar y ver prohibida la práctica de sus costumbres inmorales. La expansión colonial necesitaba que la opinión pública occidental aceptara cierta imagen de los pueblos analfabetos. A un nivel más refinado, la etnología apoyaba esta imagen” (Maquet, 1964, pág. 50).

Jacques Maquet (1964) y Marvin Harris (1968) han señalado que las grandes distorsiones y la falta de verdad en la antropología del siglo XIX fueron las causas que la hicieron útil durante los primeros tiempos de la empresa imperial. Pero si la

etnología del siglo XIX convenía perfectamente como una justificación intelectual para la expansión colonial, no convenía mucho a las etapas siguientes de consolidación colonial y de explotación. Las poblaciones africanas, una vez pacificadas, tenían que ser administradas. Ideas sobre la cultura y la sociedad africana, que eran puramente irreales o distorsionadas, no ayudaron a esta segunda etapa del colonialismo; en realidad, una falta de comprensión exacta de los africanos podía más bien ser obstáculo para el logro de las metas coloniales británicas; es decir, para gobernar con un mínimo de problemas y de gastos, y un máximo de estabilidad y de beneficios.

Unos cuantos administradores coloniales astutos, a fines del siglo pasado, se dieron cuenta de que necesitaban una información mejor y más sistemática sobre los pueblos que estaban gobernando. Esos administradores tomaron la iniciativa de exigir que la antropología fuera enseñada a los funcionarios coloniales y otros empleados en ciertas partes del Imperio y, consiguientemente, cursos especiales de antropología se organizaron en Oxford y Cambridge para funcionarios a punto de irse a las colonias, así como reclutas que se entrenaron para servicio en las colonias (Foster, 1969, págs. 185-186).

A veces, administradores que manifestaban cierto interés por la antropología eran asignados para investigaciones que comportaban la recolección de material etnográfico. Ya para 1920, unos cuantos habían publicado etnografías detalladas o estudios etnográficos; por ejemplo, ver a Talbot (1915) sobre Nigeria; Sir Claude Hopley (1910) sobre Uganda; Captain Dale (Dale & Smith, 1920) sobre Rodesia del Norte; Sir Harold MacMichael (1912) sobre el Sudán; y Sir Harry Johnston (1897, 1902-4) sobre el Africa central y Uganda. También, gobiernos coloniales habían conseguido, en unos pocos casos, los servicios de antropólogos profesionales: Northcote Thomas en el Africa occidental, y el profesor y la señora Seligman en el Sudán, con objeto de dar al gobierno colonial el conocimiento de la organización social y de las costumbres de los pueblos en particular, como antecedentes para la administración. (Forde, 1953, págs. 843-846; Foster, 1969, págs. 186-188). Este puñado de personas, además de unos cuantos misioneros dotados, tales como Henri Junod (1913) y E. W. Smith (1920), habían empezado a escribir unos informes de las culturas africanas relativamente sistemáticos, y válidos ya para la década de los veintes.

Por lo menos, a nivel descriptivo, algunas de estas primeras etnografías lograban su finalidad de proveer el tipo de información

acerca de la cultura y la sociedad de los pueblos subyugados, que podría ser de utilidad para la administración y el trabajo de las misiones (ver Forde, 1953, págs. 843-845; Evans-Pritchard, 1951, págs. 110-111).

Unos cuantos de los primeros etnógrafos, antes de 1920, trataron de describir culturas enteras, más bien que rasgos aislados, y, al hacer esto, fueron los precursores de la antropología social británica moderna. Pero mientras que sus libros eran muchas veces descriptivos, sin poder explicativo: cuando era necesario, recurrían a hipótesis difusionistas o evolucionistas para explicar costumbres particulares porque, aunque esos etnógrafos estaban en primer lugar interesados en la vida actual de los pueblos que observaban, les faltaba cualquier teoría que pudiera integrar sus numerosas observaciones, y menos aún permitirles analizar sus datos desde un punto de vista sociológico. Carecían de un cuadro teórico adecuado a la meta que tenían.

El Rev. E. W. Smith iba a hablar de este problema, poco tiempo después, al acceder a la presidencia del Instituto Antropológico Real en 1934. Con el Cap. Dale, un administrador, había escrito una etnografía, en dos volúmenes, del pueblo Ba-Ila de Rodesia del Norte. Este trabajo fue publicado en 1920 (Dale & Smith, 1920), y recuerda que:

“Con un propósito profundamente práctico, estudiamos la vida tal cual aparece ante nuestros ojos, el magistrado y el misionero trabajamos en perfecto acuerdo para entender la mente del pueblo y poder hacer nuestro trabajo con eficacia. Es demasiado obvio que, en nuestra ignorancia del método antropológico, nuestro trabajo publicado quedó mucho más atrás de las normas rigurosas actuales. Estábamos tratando de mejorar nuestra técnica, y, hoy en día, puedo ver que realmente lo que hicimos fue adoptar un método funcionalista que, a mi modo de ver, suministra las mejores bases para una antropología práctica.

Intenté traer a la memoria esos recuerdos personales porque el Cap. Dale y yo representamos un grupo de hombres que nos formamos en una situación idéntica. Pienso que sirvieron principalmente como instrumento para dar lugar a lo que el Dr. Haddon llamó una antropología más nueva. En otras palabras, es el resultado de la presión del hombre práctico, cuya experiencia sólida llevó a darse cuenta de esta necesidad.” (1934, págs. 16-17).





En efecto, por los años dieces y veintes, hubo necesidad creciente, en el Africa colonial británica, de una antropología más nueva que se pudiera adaptar a los requisitos prácticos del imperialismo inglés, y, como lo indiqué, los antropólogos de la Gran Bretaña constantemente aspiraban a servir al Imperio; conseguían recursos y el reconocimiento de su trabajo considerando éste como el interés del antropólogo. En mi opinión el obstáculo más importante para esta alianza de mutuo provecho entre el colonialismo y la antropología, era el estado actual de la teoría y la práctica antropológica o más bien sus carencias. La antropología más "antigua", la etnología, el difusionismo y el evolucionismo, impedían el progreso. El momento de la revolución había llegado.

El elemento consciente en la revolución ha sido con razón identificado con los nombres de Malinowski y Radcliffe-Brown. Pero es seguro que Radcliffe-Brown fue el más consciente de lo que estaba haciendo. Las circunstancias de las experiencias de campo de Radcliffe-Brown y de Malinowski son bien conocidas, así como la coincidencia de la publicación, en 1922, de sus estudios funcionalistas de vanguardia, "*Argonautas del Pacífico y los habitantes de islas Andaman.*" No se conoce el hecho de que en este año de la publicación de los libros Radcliffe-Brown estaba enseñando en Africa del Sur. Había llegado allí en primer lugar, como etnólogo del museo de Transvaal; pero, en 1921, fue promovido al nuevo puesto de profesor de antropología social en la Universidad de Capetown, donde se anunciaba que iba a organizar y coordinar la investigación de los estudios sobre Bantúes y dar conferencias especiales sobre métodos modernos de investigación, etcétera (Estudios Bantú, 1921).

En el número tres del primer volumen de la publicación sud-africana *Estudios Bantú*, publicada en 1922, aparece un artículo escrito por Radcliffe-Brown, cuyo título es "Algunos problemas de la sociología Bantú." En su prólogo, el autor indica que, desde su punto de vista, el problema clave para la "Sociología Bantú" reside, en realidad, en el problema del colonialismo:

"En el Africa, quizá más que en cualquier otra parte del mundo, la antropología social es un tema no solamente científico o de interés académico, sino que tiene una importancia práctica inmensa. El gran problema del cual depende la prosperidad futura del Africa del Sur es el problema de encontrar algún sistema social y político en el que los indígenas y los blancos puedan vivir juntos sin conflictos; el éxito de la solu-

ción de este problema seguramente parece requerir un conocimiento completo de la civilización indígena, cuya necesidad es establecer algún tipo de relación armoniosa con la nuestra. Cada día, las costumbres de las tribus nativas son alteradas por la acción de la legislación y de la administración, por la acción de nuestro sistema económico a través de las enseñanzas de los misioneros y de los educadores, y por el contacto con nosotros mismos en maneras innumerables; pero apenas tenemos unas ideas vagas en cuanto al resultado final producido por esos cambios que se operan sobre los indígenas y nosotros mismos. Parece que algunas personas tienen confianza optimista en la acción de las leyes naturales que regulan el desarrollo social del hombre; pero las fuerzas de la historia a veces llevan al progreso, a veces a la catástrofe. De todos modos, parece seguro que, si no se controlan ciertas tendencias existentes, las oportunidades de conflicto, tales como la rebelión Zulú, Bulhoek y Bondelzwarts (rebeliones africanas), se harán cada vez más frecuentes" (1922, pág. 38).

Radcliffe-Brown añade que "en el establecimiento del departamento de antropología social en la Universidad de Capetown, esta importancia práctica del tema ha sido considerada constantemente, y que la enseñanza y la investigación se organizaron sobre esta base" (1922, pág. 38). Radcliffe-Brown comenta este intento declarando que no es el antropólogo, sino el administrador y el legislador, quienes tienen que aplicar la antropología. Sin embargo, les incumbía a los antropólogos proveer a los dirigentes el conocimiento científico para que ellos pudieran ponerlo en práctica. (Más tarde, eso iba a ser una posición común de los antropólogos sociales británicos frente a la aplicación de la antropología).

En su artículo, Radcliffe-Brown sigue con unos cuantos puntos: la importancia del estudio del parentesco para entender la sociedad africana; la importancia del trabajo de campo y la superioridad del enfoque funcionalista sobre un enfoque histórico o etnológico. Explica que:

"Al tratar los hechos de cultura o de civilización entre pueblos primitivos que no tienen registros históricos, hay dos métodos de explicación que se pueden adoptar: el primer método puede llamarse el método etnológico; trata, coordinando el estudio de caracteres físicos, del lenguaje de varios elementos

de la cultura, y con la ayuda de un conocimiento arqueológico, cuando es posible, de reconstruir hipotéticamente el pasado histórico de un pueblo en sus grandes líneas. Tales problemas son muy interesantes; pero, a pesar de su interés y de la importancia que puedan tener a veces los resultados, este método etnológico no suministra muy seguido y no parece poder suministrar resultados que presenten alguna ayuda al administrador o al educador en la solución de los problemas más prácticos con los cuales se enfrenta. Una teoría según la cual los pueblos Bantú tienen su origen en una mezcla de negros sudaneses y del pueblo Hamítico en la proximidad de los grandes lagos, aunque pueda justificarse, la explicación serviría de poco al misionero que se pregunta qué efecto tendrá sobre la vida moral del pueblo Bantú un intento de deshacerse de la costumbre de la lobola, es decir, el precio que se paga por la novia" (1922, pág. 39).

Radcliffe-Brown llama sociológico el otro método que propone para tratar de la cultura:

"El propósito de este método no es reconstruir la historia de un pueblo, sino de interpretar sus instituciones a la luz de leyes generales de sociología y psicología. Si, por ejemplo, investigamos por ese método sobre la costumbre de la lobola, tratamos de determinar las funciones de esta costumbre, qué relaciones esenciales o importantes tiene con otras instituciones, qué papel juega realmente en la vida económica, moral y religiosa de la tribu, y con qué necesidades importantes del organismo social está relacionada. Tal investigación, si está llevada a cabo totalmente, permitiría al antropólogo prever hasta cierto punto de exactitud, cuáles serían los efectos generales sobre la vida de una tribu de un intento de supresión de la costumbre en cuestión" (1922, págs. 39-40).

Es importante notar que la costumbre de la lobola; es decir, el precio que se paga por la novia, en esta época, es atacada por los misioneros y otras personas en el Africa del Sur. Radcliffe-Brown observa que tales ataques en contra de las costumbres nativas tienden a debilitar la trama de la cultura indígena, y teme que esta tendencia pueda terminar con una desintegración social y una rebeldía africana en contra del dominio blanco. A partir de esta preocupación, orienta su interés en la institución de la lobola

y las costumbres de parentesco y de matrimonio que la acompañan, inclusive, la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana, el tema de su artículo más conocido, escrito durante este periodo, y que tiene como título "*El hermano de la madre en Africa del Sur*" (1924). También es interesante la conclusión de la controversia de la lobola en Africa del Sur: en un periodo de diez años, el gobierno, después de haber escuchado el testimonio de antropólogos y otros estudiosos, aplica una legislación para proteger instituciones indígenas, como la lobola. En "*Algunos problemas de la sociología Bantú*", Radcliffe-Brown llegó a la conclusión de que "el estudio de tales problemas, los problemas sociológicos y psicológicos de la vida indígena, seguramente pueden llevar a resultados de valor práctico para Africa del Sur, más que el estudio de problemas etnológicos" (1922, pág. 40).

Un año más tarde, en 1923, Radcliffe-Brown volvió a esta discusión en un discurso cuyo título es "*Los métodos de etnología y de antropología social*", presentado a la asociación sudafricana para el progreso de la ciencia. En este discurso, abre un ataque total contra las aproximaciones diversas a la corriente cultural de la época: el enfoque psicológico, el evolucionista, el etnológico o difusionista. Critica las debilidades metodológicas, la búsqueda de los orígenes que son imposibles de averiguar, la carencia de perspectiva realmente científica o inductiva, y, en el caso del método difusionista, el hecho que huya de la generalización a favor del particularismo. Pero Radcliffe-Brown no está satisfecho con las críticas metodológicas. Para demoler la vieja antropología y dar lugar a la nueva, sociológica y funcionalista, propone y presenta como argumento final, el criterio de qué tipo de antropología puede servir mejor a los intereses del colonialismo:

"Mientras que ahora la etnología, con su método estrictamente histórico, sólo puede contarnos que algunas cosas ocurrieron o posiblemente han ocurrido, la antropología social, con sus generalizaciones inductivas, puede decirnos cómo y por qué las cosas ocurren; es decir, según qué leyes" (1923, pág. 141).

Radcliffe-Brown expresa su fe y cree que el conocimiento en última instancia de tales leyes de comportamiento social darán al hombre el poder de control sobre las fuerzas sociales y "nos permitan obtener resultados prácticos de muy grande importancia." (1923, pág. 30.) Pero inclusive en lapso breve está seguro

que la sociología funcionalista puede obtener resultados prácticos inmediatos:

“En este país, Africa del Sur, nos encontramos frente a un problema de inmensa dificultad y de gran complejidad: la necesidad de encontrar alguna manera por donde dos razas muy diferentes, con formas muy diferentes de civilización, puedan vivir juntas en una sociedad y en relación estrecha con el nivel político-económico-moral, sin la pérdida, para la raza blanca, de esas cosas que en su civilización tienen un valor inmenso, y sin la inquietud creciente y los disturbios que parecen amenazarnos con el resultado inevitable de la ausencia de estabilidad y la unidad de cualquier sociedad.” (1923, pág. 142).

Estabilidad y unidad en la sociedad eran obviamente las condiciones que correspondían a los conceptos teóricos fundamentales sobre los cuales la sociología de Radcliffe-Brown tenía que basarse: concretamente, los conceptos de integración, de equilibrio, de solidaridad. Estos eran más que conceptos abstractos en el contexto de la sociedad sudafricana donde la población africana súbdita, pero cada vez más rebelde, rebasaba en número a los colonos blancos que trataban de dominarlos y explotarlos. Radcliffe-Brown sigue con el tema del enfrentamiento racial en Africa del Sur:

“Pienso ahora que es un punto donde la antropología social tiene que dar un servicio inmenso y casi inmediato. El estudio de las creencias y las costumbres de los pueblos indígenas, con el propósito no solamente de reconstruir su historia, sino de descubrir su significación, su función; es decir, el lugar que ocupan en la vida mental, moral y social, puede aportar una ayuda inmensa al misionero o al funcionario público, quienes están comprometidos a ocuparse en problemas prácticos de la adaptación de la civilización indígena a las nuevas condiciones que han resultado de nuestra ocupación del país. Imaginemos el caso de un misionero o de un magistrado que se pregunta cuáles pueden ser los resultados de un intento de suprimir o desanimar la costumbre de uku-lobola; es decir, el precio que se paga por la novia. Tiene la posibilidad de hacer experimentos, pero entonces correr el riesgo de llegar a resultados imprevistos, así que estos experimentos pueden ser más negativos que positivos. Las teorías etnológicas en cuanto al posible

pasado histórico de las tribus africanas no aportan ninguna ayuda. Pero la antropología social, a pesar de que todavía no tiene una teoría completa de la "lobola" puede decir cosas que van a ayudar mucho y le permiten indicar el camino que siga la investigación para descubrir más en cuanto a esto... El problema de saber cómo deshacerse de la creencia en la brujería es otro problema de la misma especie para el cual la antropología social da al administrador el conocimiento y la comprensión sin los cuales es muy probable que no sea factible encontrar una solución satisfactoria e esos problemas prácticos" (1923, págs. 142-143).

Los ejemplos que presenta Radcliffe-Brown en cuanto a los intereses prácticos de la antropología no fueron desconocidos por los antropólogos. El primer estudio intensivo de una sociedad africana, realizado por un antropólogo social profesional, fue iniciado por Evans Pritchard, en 1927, en la tribu de los Azande en Sudán. El gobierno colonial le había pedido que estudiara el tema de la brujería, un problema mucho más delicado para los administradores europeos que el problema de la lobola. Sin embargo, Evans Pritchard no había terminado su investigación sobre los Azandes cuando el gobierno colonial le pidió que cambiara su tema de estudio y empezara a estudiar las instituciones políticas de los Nuers, quienes en aquel tiempo estaban en rebelión contra la extensión del mando británico. Como Evans Pritchard nos lo dice en la introducción de *Los Nuers*, él se negaba a abandonar su investigación sobre los Azandes; pero, como en aquel tiempo estaba directamente empleado en el gobierno colonial, tuvo que cumplir con esta orden (1940, VII, págs. 7-9).

En realidad, la mayor parte de la antropología social británica en Africa, durante los años 1930-1940, estaba dirigida hacia las instituciones políticas y jurídicas. Un énfasis de este género tiene que ser observado a la luz de la estrategia adoptada por el colonialismo británico para poner en práctica y mantener un control social sobre millones de personas bajo su gobierno en el Africa. Esta estrategia, que llegamos a conocer como el "Mando Indirecto", evitaba cuando era posible el uso de la administración directa y de la coerción directa. Sin embargo, claro es que una fuerza militar siempre estaba en reserva. Dada la necesidad de ahorrar mano de obra y recursos financieros en el Africa, el gobierno colonial británico prefería retener y utilizar instituciones políticas tradicionales. Estas se integraban a la administración colonial, y

las autoridades políticas tradicionales se mantenían como agentes pagados del mando colonial. Pero si las instituciones políticas africanas tenían que ser adaptadas y utilizadas por los gobiernos coloniales, era imprescindible entender qué eran y cómo funcionaban, y para eso la antropología muchas veces se veía como críticamente necesaria. Como E. W. Smith lo notó, la "extensión del mando indirecto ha sido precedida por y basada en la investigación antropológica" (1934: XII). Los sistemas políticos africanos tradicionales diferían unos de otros en varios aspectos; por lo tanto, todos requerían una investigación detallada para descubrir qué formas particulares tomaban en varias sociedades, cómo funcionaba cada institución y cómo podía ser adaptada al sistema colonial, qué liderazgo político indígena podía ser elegido y utilizado, y cómo estos hombres y el sistema como conjunto podían controlarse mejor y manipularse para asegurar una estabilidad social necesaria a una dominación y una explotación adecuada de la colonia.

En el contexto del mando indirecto, la antropología social funcionalista parecía evidentemente superior al viejo enfoque etnológico, ya que la antropología social existente no solamente se concentraba sobre la identificación y la descripción de instituciones sociales y políticas claves de un pueblo súbdito, sino que asimismo intentaba analizar cómo funcionaban esas instituciones. Los que estaban interesados por los problemas de la administración, y llegaban a conocer la antropología, aceptaron la validez de las afirmaciones de Radcliffe-Brown sobre la superioridad práctica del método funcionalista (véase Lord Hailey, 1938, págs. 42-45 y E. W. Smith, 1934, págs. 18 y 25).

Pero si los estudios de instituciones políticas y jurídicas volvieron a ser la rama principal de la investigación funcionalista en el Africa, podemos entender desde la perspectiva de Radcliffe-Brown por qué estudios sobre otros campos de comportamientos, tales como parentesco, matrimonio, ritos y brujería, se consideraban tan importantes para el mantenimiento del mando colonial. Costumbres como la lobola, la poligamia y la brujería, presentaban a los administradores y tribunales problemas infinitos. Pero también factores como la influencia de acusaciones de brujería, la estabilidad de la familia y la fuerza de la moral tradicional basada en valores de parentesco y sanciones rituales, todo esto lo consideraban los antropólogos y administradores como indicadores de "salud" social (la analogía fisiológica sobre la cual descansaba el

funcionalismo, asimismo fue una analogía popular en el arte de gobernar).

Las sociedades africanas tradicionales siempre fueron consideradas por los funcionalistas y por los gobiernos coloniales como sociedades "sanas" y bien equilibradas, bien integradas, y que mantenían un grado envidiable de control social sobre sus miembros. La estrategia británica del mando indirecto intentaba incorporar y mantener estas unidades integradas y estables dentro de un imperio integrado y estable. Sin embargo, esta intención fue progresivamente sabotada por otros dos rasgos contradictorios del imperialismo británico: por la creencia racista de que la civilización europea era superior, desde el punto de vista cultural, a la civilización africana, destinada a sustituirla, y más importante a largo plazo por las consecuencias del movimiento europeo que llegaba a explotar al África económicamente y la transformación socio-económica radical que significaba para la vida del pueblo africano. Las misiones europeas, las escuelas y la legislación, asaltaron las costumbres africanas, y la economía colonial que les fue impuesta fijaba cargas en moneda efectiva, producción para la exportación y la estimulación (en primer lugar, forzada) al trabajo migratorio. Los antiguos sistemas tribales que los británicos habían esperado preservar como instrumentos de control social, empezaron inexorablemente a deteriorarse. Los esquemas de comportamiento tradicionales y las sanciones sociales y rituales que los gobernaban se debilitaron progresivamente y fueron abandonados en muchas zonas. Este proceso se acompañaba del desarrollo de nuevos rasgos, tales como la aparición y la expansión de movimientos religiosos milenarios o nativistas, muchas veces antieuropeos en su contenido; por el aumento de acusaciones de brujería en varias zonas coloniales y por la formación de un semiproletariado inquieto en zonas urbanas donde la prostitución, el grado de alcoholismo y la criminalidad habían empezado a desarrollarse. Colonialistas astutos; entre ellos, antropólogos previsores, tales como Radcliffe-Brown, consideraban esos síntomas de cambio social con inquietud. Veían que los antiguos sistemas tribales se estaban desintegrando, y se preguntaban cómo iban a hacer para parar y controlar las fuerzas que habían sido liberadas. Radcliffe-Brown presenta este problema en un discurso que pronunció, en 1930, y cuyo título es: "*Antropología aplicada*" (Applied Anthropology).

"Una sociedad insuficientemente integrada muchas veces, si

no en todos los casos, padece de inquietud moral y ésta se puede manifestar de varias maneras. Un aumento en las tasas de suicidio, un aumento en los disturbios neuróticos o funcionales, como en otros tipos de disturbios orgánicos nerviosos, movimientos políticos revolucionarios, formación de nuevas sectas religiosas, particularmente cuando están acompañados de formas de histeria colectiva o de excesos de emotividad; cualquiera de estos rasgos puede ser síntoma de una carencia de integración social. El aumento de ciertas formas de la criminalidad también se pueden atribuir a esta causa. Así, pues, creo que sin duda este aumento de la criminalidad indígena en el Africa del Sur, que fue muy marcado en los últimos 20 años, se debe casi íntegramente a la desintegración de la sociedad indígena. Cuando empezamos a controlar y a educar a la población subdesarrollada, que puede ser una tribu africana o los indígenas en Nueva Guinea, tratamos de producir o de dirigir cambios en su integración social. Nuestra tarea consiste en sustituir una estructura social existente por otra y más compleja. Si destruimos o debilitamos seriamente la estructura existente, sin sustituirla por otra estructura más eficaz, entonces lo único que vamos a producir es una desintegración social general, con todas las consecuencias relativas que implica... Para un control satisfactorio del cambio social en un pueblo atrasado, es necesario, por lo tanto, en primer lugar, entender la estructura social existente y saber qué funciones tienen las diferentes instituciones, las costumbres y las creencias, con respecto a la integración social. Todos los cambios habidos en la vida indígena, ya sea por la imposición de nuevas leyes, la supresión de costumbres existentes, las alteraciones de la vida económica o de las creencias religiosas, tienen que considerarse en relación con el proceso de integración social, para que una comprensión auténtica de lo que está pasando y lo que hay que hacer con relación a los resultados finales de cualquier cambio puedan guiar al funcionario de administración en su esfuerzo por controlar la vida de este pueblo. La interferencia del hombre blanco, funcionario administrativo, misionero, comerciante o el funcionario encargado de reclutar mano de obra, casi inevitablemente tiende a producir algún tipo de desintegración de la estructura existente, y si esto ocurre más rápido que la reintegración dentro de una nueva estructura, llegamos a una desorganización general de la sociedad...

Con la ayuda del conocimiento de lo que es una cultura,

cómo funciona, y con la ayuda del conocimiento de los cambios que ya están ocurriendo o que resultan inevitablemente de una influencia exterior, sería posible, por lo tanto, formular con detalle un programa para una política administrativa y educativa que podría llevar consigo una nueva integración social más amplia" (1930, págs. 270-271, 277).

Definitivamente, Radcliffe-Brown estimaba que la misión de la antropología era suministrar a los organismos coloniales el conocimiento necesario sobre los procesos de integración social y de cambio. La misma preocupación teórica y práctica se puede notar en el trabajo de otros antropólogos británicos funcionalistas en el Africa de los años 1920 hasta 1950. Tal preocupación podría reflejar las esperanzas de parte de algunos antropólogos que, al proteger la estructura social de la destrucción, podían evitar que los pueblos que habían estudiado conocieran algunas de las peores consecuencias del colonialismo. Pero tal conservatismo también se puede ver como una protección, al fin de cuentas, del mando colonial en sí, porque la salud social de la sociedad indígena estaba ligada desde el punto de vista colonial con la salud política del Imperio Británico.

Por ejemplo, Radcliffe-Brown, en el discurso mencionado anteriormente, revela una de las últimas fuentes de preocupación que motivan sus recomendaciones:

"Uno puede estar bastante seguro de que un mayor conocimiento de la naturaleza de la cultura india y una comprensión adecuada de las leyes de integración social hubieran impedido a nuestra larga experiencia en la India llegar a la situación actual que no es satisfactoria" (1930, pág. 279).

En la India de esta época, un movimiento organizado para la independencia nacional había surgido como una amenaza definitiva al mando británico. En el Africa, rebeliones menos organizadas en contra del colonialismo, también habían ocurrido, y en poco tiempo se iban a desarrollar movimientos de liberación nacional. Esas luchas anticoloniales eran una fuente subyacente de preocupación para los colonialistas, y los antropólogos como Radcliffe-Brown, que veían en ellas el resultado final de las tendencias a las que dieron el nombre de "desintegración social." Se podía decir que la preocupación última de los hombres que tenían una visión más amplia, era la de frenar el proceso de desintegración

de las sociedades tradicionales, no por la gente que vivía en ellas, sino para detener el proceso ya incipiente de desintegración del Imperio Británico.

Retrospectivamente, observamos que las ambiciones de Radcliffe-Brown respecto a la antropología eran irreales. Ni las ciencias sociales, ni las administraciones ilustradas, pudieron contener las fuerzas puestas en acción por el colonialismo, que a la postre minaron y derrocaron al Imperio Británico. Pero este proceso y la rapidez con que se llevaría a cabo no se previeron claramente en los años veintes y en los treintas, y el optimismo de Radcliffe-Brown sobre la aplicabilidad potencial de una antropología revolucionada, sociológica y funcionalista, impregnó a todos los implicados en estas cuestiones. Por muchas décadas, los antropólogos habían estado señalando que su trabajo podía rendir un servicio práctico al gobierno y a las empresas. Pero como lo he apuntado, antes de los veintes, estos llamados fueron ignorados por aquellos a quienes se les ofrecían. A fines de los veintes y en los treintas, sin embargo, esta situación cambió rápidamente, y la alianza largamente anticipada por los antropólogos fue establecida. La antropología británica, en forma rápida y creciente, alcanzó el éxito en el reconocimiento por parte de las fuentes privadas y gubernamentales, que la proveyeron de fondos.

Para 1925, el Consejo del Instituto Antropológico Real informó de una importante coyuntura. Por primera vez en la historia de la asociación se habían recibido grandes donaciones de fuentes externas: 1,000 libras del *Trust Carnegie* y 17,500 del *Trust Rockefeller* (RAI, 1926: 3; 1927: 3 Fnt). Para 1926, el Consejo pudo informar que:

...debe ser enfatizada la amplitud del reconocimiento de la importancia de la investigación etnológica, como una base sobre la cual se apoyan el gobierno y manejo de las razas atrasadas del Imperio. En el reciente Congreso Imperial, el lugar de la ciencia aplicada en la administración de nuestras dependencias fue reconocido por primera vez, y al mismo tiempo se dio importancia a su instrumentalización.. " Las pretensiones de la antropología respecto a su aplicación práctica no son subestimadas, como se puede mostrar en el informe de la subsecretaría de estado para las colonias (RAI, 1927, pág. 7-8).

El presidente del Instituto Antropológico Real, en 1929, el profesor J. L. Myres, en su discurso de toma de posesión, inti-

tulado "La ciencia del hombre al servicio del estado", se refirió a la historia de la lucha por el financiamiento de la antropología aplicada. Desde la primera guerra mundial, señaló que habían ocurrido cambios, y dijo:

"Las formas más bruscas de imperialismo decayeron, pero los imperios permanecieron... De hecho, los imperios sobrevivientes han crecido... pero las llamadas "razas atrasadas" fueron golpeadas con desconcertante brusquedad..." (1929, página 48).

De aquí se seguía un nuevo interés en aplicar el método científico y los nuevos hallazgos a los asuntos administrativos e "interraciales." El profesor Myres concluyó su alocución agradeciendo el beneficio que la Institución Rockefeller había hecho al Instituto. En 1931, durante la presidencia de Myres, la Fundación Rockefeller dio una donación mayor de 10 500 dólares al Instituto (RAI, 1932, VI). Estas donaciones eran pequeñas, tratándose de los gastos de los Rockefeller, pero muy grandes y sin precedente tomando en consideración el presupuesto normal del Instituto, que siempre había sido menor de 3 000 libras un año antes de 1925; el grueso de esa cantidad provenía de las cuotas de membresía y de las suscripciones al *Journal*.

Pero un desarrollo más importante para la futura antropología en Africa ocurrió en 1926, con la fundación en Londres del Instituto Africano Internacional. Los objetivos del Instituto eran impulsar "una más estrecha asociación del conocimiento científico y de la investigación de asuntos prácticos" (Lugard, 1928, pág. 2). El Instituto se estableció con contribuciones y apoyo de todos los gobiernos coloniales en Africa, así como de los gobiernos metropolitanos francés e inglés, y de las asociaciones de misioneros (Hailey, 1938, págs. 51-52). En la dirección del Instituto, había una mezcla de administradores coloniales de importancia, jefes de asociaciones misioneras y académicos eminentes especializados en estudios africanos. El principal director era Lord Lugard, famoso no sólo como soldado por su papel en la "pacificación" de muchas partes de Africa, sino también como administrador y como el arquitecto de la teoría del "Dominio indirecto" practicada en el Africa británica.

El Instituto Internacional Africano iba a tener una significación básica en la investigación social en el Africa británica. Desde 1930 hasta el presente, ha financiado la publicación de muchas

SELECTA

RECOPILACION
DE CANCIONES
MODERNAS

PARA EL PRESENTE
AÑO



de las mejores etnografías sobre los pueblos africanos, y en su revista *Africa* se han publicado muchos de los más importantes ensayos antropológicos sobre Africa. Un gran número de estos libros y artículos estaban estrechamente relacionados con los problemas coloniales y los "asuntos prácticos."

El Instituto pudo desempeñar un papel importante en el desarrollo y la orientación de la investigación antropológica en Africa, gracias principalmente a la donación de 250 000 dólares que recibió, en 1931, de la Fundación Rockefeller (Fundación Rockefeller, 1931, pág. 250). Se empezaron a financiar investigaciones antropológicas prácticas llevadas a cabo por antropólogos profesionales, además de que la Fundación Rockefeller misma estableció otros programas directamente financiados por ella e hizo donaciones fuera del Instituto para ayudar a la investigación antropológica. Los gobiernos coloniales también empleaban cada vez más a antropólogos o daban becas para investigación durante los años treinta; pero no fue sino hasta después de la segunda guerra mundial cuando el Departamento de las Colonias del gobierno británico asumió la responsabilidad de financiar la mayoría de las investigaciones antropológicas en las colonias africanas; por lo tanto, la investigación antropológica profesional llevada a cabo en el Africa británica, a fines de los años veinte y durante los años treinta, dependía fundamentalmente del dinero Rockefeller, de una u otra forma; dinero que provenía de los beneficios obtenidos por sus intereses financieros y sus minas en esta región. Las donaciones de la Rockefeller a la antropología británica, eran nada más una pequeña parte del programa que tenía la fundación multimillonaria, y que se inició, en 1922, para desarrollar las ciencias sociales en los Estados Unidos y en el mundo (ver Horowitz, 1969a, 1969b, 1969c, para un análisis de cómo la "filantropía" de Rockefeller y Carnegie Foundation fue utilizada para orientar la educación y las ciencias sociales al servicio del capitalismo). Uno de los miembros del *Laura Spelman Rockefeller Memorial*, que fue establecido con fondos de la propia fundación de Rockefeller en 1929, escribió lo siguiente:

"... en el otoño de 1922, los miembros del *Memorial* analizaron un programa extenso para las ciencias sociales. A través de la promoción de las ciencias sociales, se pensaba obtener un mayor conocimiento respecto a las condiciones, un mejor entendimiento de las fuerzas y una más alta objetividad en el desarrollo de las políticas sociales. Pudiendo llegar a medidas

más inteligentes para el control social que serviría para disminuir irracionalidades, tales como la que representa la pobreza, luchas de clase y guerras entre naciones" (1933, págs. 10-11).

Está claro que tal interés por el control social racional, coincidía con las ideas de Radcliffe-Brown, en cuanto a las directrices que la antropología debía desarrollar. Hayan o no oído hablar de Radcliffe-Brown los miembros de la Fundación Rockefeller, de todas maneras la nueva antropología que él propuso con énfasis en la posibilidad de su aplicación científica, prosperaría gracias a las donaciones de Rockefeller.

En todo caso, fue a fines de 1920 y principios de 1930, cuando la antropología en el Imperio Británico empezó a recibir sumas sustanciales de dinero que permitían un gran desarrollo de la profesión y hacían posible que los antropólogos continuaran su trabajo en lugares extranjeros, como una realidad cotidiana. Aparentemente la antropología, al fin y al cabo, había convencido a los gobiernos coloniales y a los benefactores del gobierno capitalista de su potencial para fines prácticos; así, después de medio siglo de lucha, la antropología británica pudo lograr que la aceptaran. Pero el tipo de antropología que había ganado la victoria era una antropología social funcionalista. La etnología con enfoque histórico, la investigación sobre los orígenes de la cultura, etc., fue un tipo de antropología que no alcanzó el reconocimiento oficial, y ha podido sobrevivir con mucha dificultad en Gran Bretaña. Este hecho se hizo cada vez más evidente por la clase de investigaciones antropológicas que recibían reconocimiento de los gobiernos coloniales, del Instituto Internacional Africano y de la Fundación Rockefeller; esto se hace evidente también en los artículos publicados en la revista *Africa* y en las publicaciones del Instituto Internacional Africano.

Tales investigaciones y publicaciones se dedicaban mayormente a la antropología social funcionalista, mientras que otros enfoques antropológicos eran menos considerados, publicados o practicados.

Este proceso, que para fines de 1930 ya estaba casi terminado, se aceleró por el éxito coincidente de las teorías sociológicas funcionalistas de las universidades; la tradición etnológica desapareció rápidamente en la medida en que Radcliffe-Brown, Malinowski y sus discípulos ocupaban plazas como profesores y luego llegaban a puestos claves en la antropología social en Gran Bretaña y en el Imperio. Los estudiantes recibían su formación cada vez más exclusivamente con un enfoque estrictamente sinenónico

funcionalista. Una nueva ortodoxia había sido establecida, e iba a dominar la antropología británica, por lo menos, hasta fines del Imperio Británico en los años 50 y 60. La etnología, al igual que los enfoques evolucionista o histórico-materialista, fueron virtualmente eliminados como posibilidades o alternativas académicas.

Radcliffe-Brown, en sus denuncias y ataques a la etnología y en contra del enfoque histórico a principios de los años veintes, había declarado que, sin embargo, la nueva antropología podía convivir con la antropología de antaño. Pero tal no era el caso porque, en realidad, los recursos y los cargos de profesores se otorgaban únicamente a los simpatizantes de esta corriente de la antropología.

Cualesquiera que sean las ventajas teóricas del nuevo enfoque funcionalista y los abusos metodológicos de los enfoques históricos en la época, uno se pregunta todavía por qué el funcionalismo triunfó tan rápida y completamente en Gran Bretaña y sus colonias, mientras se abría con paso lento y parcial en las corrientes antropológicas de otras naciones, tales como Estados Unidos, Francia, Bélgica, los Países Bajos, etc., y no se abría ningún camino en la antropología de Alemania y Europa del Este. No cabe duda de que se puede discutir mucho, pero quisiera presentar al respecto el argumento siguiente: esta situación, a lo menos parcialmente, se puede explicar señalando los diferentes compromisos y sistemas coloniales de las varias potencias o la ausencia de colonias, en el caso de Alemania, después de la primera guerra mundial, y de los países de Europa del Este. Para verificar esta hipótesis, sería necesario, por supuesto, un análisis del desarrollo de la antropología en otras naciones, tarea que no se puede emprender en este estudio. Existe evidentemente una abierta correlación entre la expansión exitosa de la antropología social funcionalista en varios estados y el grado de compromiso colonial de cada uno de ellos. Por lo que toca al asunto, el Imperio Británico fue excepcional; era mucho más amplio que otros imperios coloniales, lo mismo en cuanto a población absoluta no blanca bajo mando, que por la proporción de súbditos no blancos en la población de la metrópoli. Respecto de este último punto, los únicos que se acercan a la proporción de Gran Bretaña y su imperio son los Países Bajos y sus colonias de la India Oriental muy pobladas. En el Africa subsahariana, las colonias británicas tenían una población más importante que la de las colonias francesas, belgas y portuguesas todas juntas. Fue en esas colonias africanas donde las carencias de mano de obra y los gastos que significaba

el sostén de la administración fueron particularmente graves, porque a principios del siglo XX había pocos africanos preparados para trabajar en el Clero u otras actividades necesarias, si es que el mando colonial quería imponerse estrictamente en una estructura administrativa bien establecida. Además, el gobierno británico, bajo la presión de varios compromisos, exigía que los gobiernos coloniales pagaran lo suyo; es decir, que financiaran su propia administración con los impuestos recolectados dentro de la colonia; y las colonias africanas, relativamente subdesarrolladas en comercio e industria, tenían muchos problemas para que pudieran lograr ingresos de importancia. En esas condiciones, las carencias de personal administrativo y las erogaciones administrativas elevadas, empezaron a ser factor crítico que inhibía la consolidación del mando británico en las zonas que había adquirido en la lucha por Africa.

Lord Lugard y otros funcionarios coloniales británicos de la época comentaban este problema y su importancia en la discusión por un sistema de mando indirecto. En lugar de trabajar principalmente a través de las estructuras administrativas diseñadas e impuestas desde arriba, como podían hacerlo los franceses en Africa, o como lo hacían los Estados Unidos con las tribus de indios, el gobierno británico intentaba encontrar un sistema de adaptación y un uso de las instituciones indígenas, y esto hacía particularmente importante para los administradores y otros en las colonias africanas la comprensión de las instituciones nativas; por eso les era sumamente útil una ciencia social que se proponía describir y explicar el funcionamiento sistemático de esas instituciones. Ciertamente, la antropología funcionalista había sido y era un enfoque útil, desde el punto de vista incluso del mando directo y la administración, y ciertamente el mando indirecto tenía otras ventajas, aparte de facilitar simplemente las tareas de un puñado de administradores británicos que trataban de controlar vastas poblaciones de súbditos.

Pero lo que procuro sugerir es que el factor crítico en la adopción británica de un sistema completo de mando indirecto en el Africa se tiene que buscar en la amplitud de la misión imperialista británica, allí y en otras partes, y lo que sugiero también otra vez, de manera muy tentativa, es que el factor crítico en la adopción completa en Gran Bretaña del enfoque funcionalista en la antropología estaba relacionado con la misma situación colonial; es decir, la necesidad de preservar, comprender y utilizar las instituciones nativas en el control de los súbditos en el Africa.

Y, para terminar, pienso que es posible demostrar que las demandas en pro de una antropología práctica —una antropología útil al imperialista británico— tuvo especial importancia en la determinación de la dirección teórica que la antropología británica iba a seguir (véanse las afirmaciones de E. W. Smith mencionadas anteriormente). Y si reconocemos que son necesarias más investigaciones en este campo, creo que mi interpretación se orienta en la dirección correcta: una interpretación del desarrollo de la antropología según la situación material en la cual se practicaba. Cuando Evans Pritchard, en 1951, y otros trataban de dar cuenta del desarrollo de pensamiento antropológico en Gran Bretaña, tenían la tendencia a ser exclusivamente idealistas en su enfoque, en su concepción; es decir, trataban de explicar ideas solamente como ideas; para ellos, el enfoque funcionalista sincrónico triunfó simplemente porque teóricamente era superior a otros enfoques. Tales interpretaciones soslayan la cuestión de saber si era superior, pero para qué propósitos; con qué intención, o superior en qué situación. Conforme a la situación colonial, se puede dar una alternativa de explicación para dar cuenta del éxito del enfoque funcionalista sincrónico en la antropología del Imperio Británico. En esa explicación, la antropología social funcionalista se puede ver como adaptada funcionalmente a las exigencias del imperialismo británico; por lo tanto, este enfoque fue reconocido, y tenía el respaldo de las instituciones dominantes que participaban en la empresa imperialista; así pues, obtuvo mucha ayuda para volverse la ideología teórica dominante de la antropología británica.

Lo que indiqué también es la necesidad, para muchos antropólogos y estudiantes de antropología, de reconsiderar la opinión sobre la corriente del funcionalismo británico. Parece ser que esta reconsideración parte de que un enfoque estrechamente funcionalista sincrónico era inadecuado para explicar el cambio social, y, por ello, el funcionalismo no tenía nada que ver con problemas sociales o problemas del mundo real, tales como el imperialismo; de hecho, lo que sugiero es que el funcionalismo estaba relacionado con el colonialismo y los problemas sociales (e esos momentos (ver a Stauder, n.d.)). Esto se percibe en la atención que casi todos los funcionalistas británicos famosos daban a los problemas de la antropología aplicada; casi todos ellos escribieron más de un artículo sobre este tema (para las referencias, véanse Forde, 1953, págs. 862-865, y Mair, 1960). Claro está que las fuentes de respaldo de los antropólogos británicos, su elec-

ción de los problemas, sus actividades en el campo y en otras partes, en cooperación con los gobiernos coloniales, todo ello estaba muy relacionado con la política colonial de esta época, quieran o no reconocerlo los antropólogos.

Es cierto, finalmente, que la teoría funcionalista era inadecuada como un enfoque práctico. Inclusive, a fines de los años treinta, sus fracasos se hacían evidentes en la medida en que masas de africanos se veían desarraigados de sus sociedades tradicionales para trabajar en las ciudades o en las minas, y las plantaciones fuera de las sociedades que se pensaba estables, sin tiempo y aisladas, aquellas que el enfoque funcionalista suponía que se podía estudiar mejor.

Quizá las huelgas y las rebeliones en los años treinta, en la Cintura de Cobre de Rhodesia, fueron un punto crítico en la conciencia colonial. En poco tiempo, el Instituto Rhodes-Livingston había sido creado con la misión especial de hacer investigaciones y elaborar teorías que deberían explicar esos nuevos desarrollos. Esto se intentó primero dentro del cuadro del funcionalismo y de las teorías de contacto cultural (por ejemplo, Malinowski, 1938-1945, véase la crítica de Gluckman, 1947); pero más tarde, con las teorías de cambio social que tenían obligatoriamente que apartarse cada vez más de las afirmaciones funcionalistas. Tales desarrollos, sin embargo, pertenecen a otro período del colonialismo y de la antropología social británica, y serían tema de otro artículo, posiblemente, que se podría llamar "La disfunción del funcionalismo y la readaptación de la antropología social al colonialismo británico en su decadencia".

BIBLIOGRAFIA

Bantu Studies.

1921 "Appointments," *Bantu Studies*, vol. I, no. 1, pp. 10-11.

Dale, Andrew Murray and E.W. Smith.

1920 *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*. London: Macmillan and Co., Ltd.

Evans-Pritchard, E.E.

1940 *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

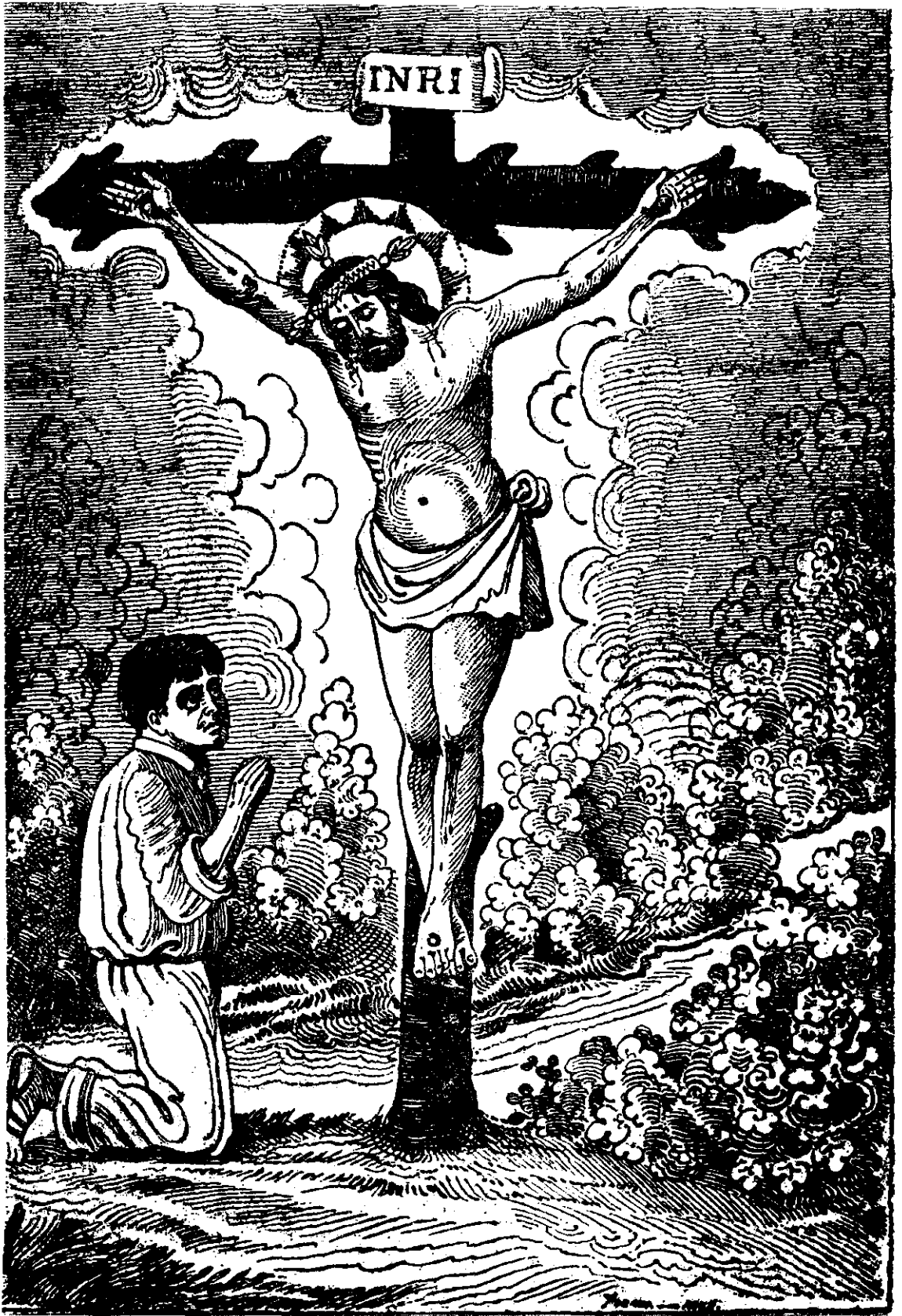
1951 *Social Anthropology*. London: Cohen and West Ltd.

Forde, Daryll.

1953 "Applied Anthropology in Government: British Africa" en *Anthropology Today*, A.L. Kroeber, ed., pp. 841-865. Chicago: University of Chicago Press.

- Foster, George M.
 1969 *Applied Anthropology*. Boston: Little, Brown and Co.
- Gluckman, M.
 1947 "Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change," *Africa*, vol. 17, pp. 103-121.
- Haddon, A.C.
 1903 "Presidential Address: Anthropology, It's Position and Needs," *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 33, pp. 11-23.
- Hailey, Lord.
 1938 *An African Survey*. London: Oxford University Press.
- Harris, Marvin.
 1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell Co.
- Hobley, Charles William.
 1910 *Ethnology of the Akamba and Other East African Tribes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horowitz, David.
 1969 a "The Foundations (Charity Begins at Home)," *Ramparts*, April 1969.
 1969 b "Billion Dollar Brains," *Ramparts*, May 1969.
 1969 c "Sinews of Empire," *Ramparts*, October 1969.
- Johnston, Sir Harry.
 1897 *British Central Africa*. London: Methuen and Co.
 1902-4 *The Uganda Protectorate*. 2 vols. London: Hutchinson and Co.
- Junod, Henri.
 1913 *The Life of a South African Tribe*. 2 vols. Neuchatel: Imprimerie Attinger Freres.
- Keith, Arthur.
 1917 "Presidential Address: How can the Institute Best Serve the Needs of Anthropology?," *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 47, pp. 12-30.
- Laura Spelman Rockefeller Memorial.
 1933 *Final Report*. New York.
- Lugard, Sir F.D. (Later Lord).
 1928 "The International Institute of African Language and Cultures," *Africa*, vol. i. pp. 1-12.
- Macalister, A.
 1894 "Anniversary Address," *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 23, pp. 400-416.
 1895 "Presidential Address," *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 24, pp. 452-468.
- MacMichael, Sir Harold Alfred.
 1912 *Tribes of Northern and Central Kordofan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mair, Lucy.**
 1960 "The Social Sciences in Africa South of the Sahara: the British Contribution," *Human Organization*, vol. 19, pp. 98-107.
- Malinowski, B.**
 1938 *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (Memoranda of the International African Institute, no. 15). London.
 1945 *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, P. Kaberry, ed. New Haven; Yale University Press.
- Maquet, Jacques J.**
 1964 "Objectivity in Anthropology," *Current Anthropology* vol. 5, pp. 47-55.
- Myres, J. L.**
 1929 "Presidential Address: The Science of Man in the Service of the State," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 59, pp. 19-52.
- Radcliffe-Brown, A.R.**
 1922 "Some Problems of Bantu Sociology," *Bantu Studies*, vol. 1, no. 3, pp. 38-46.
 1923 "The Methods of Ethnology and Social Anthropology," *South African Journal of Science*, vol. 20, pp. 124-147. (Reprinted in A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, M.N. Srinavas, ed., pp. 3-38.)
 1924 "The Mother's Brother in South Africa", *South African Journal of Science*, vol. 21, pp. 542-555.
 1930 "Applied Anthropology," *Report of the 20th Meeting of the Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science*, 1, 1930, pp. 267-280.)
- Reining, Conrad C.**
 1962 "A Lost Period of Applied Anthropology," *American Anthropologist*, vol. 64, pp. 593-600.
- Ridgeway, William.**
 1910 "Presidential Address: The influence of Environment on Man," *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 40, pp. 10-22.
- Rockefeller Foundation.**
 1931 *Annual Report*, New York.
- Royal Anthropological Institute.**
 1926 "Report of the Council for the Year 1925," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 56, pp. 3-8.
 1927 "Report of the Council," *Journal of the Royal Anrhtopological Institute*, vol. 57, pp. 3-8.
 1932 "Report of the Council, June 1931 to June 1932," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 62, pp. iii-vi.



Introducción a Chayanov

Roger Bartra*

Dans tout ce qu'il s'approprie, dans tout ce qui doit lui servir, le paysan déploie la force convenable, il y met la nécessaire, et rien au-dela. La perfection extérieure, il ne la comprend jamais.

H. DE BALZAC, *Les Paysans*.

No debe extrañarnos que los bolcheviques hayan producido la mejor teoría sobre la descomposición de la economía campesina y que los populistas hayan creado las mejores interpretaciones sobre su estructura interna. La obra de Alexander Vasilievich Chayanov constituye la formulación científica más precisa, coherente y brillante de la escuela populista rusa de estudios agrarios; sus teorías fueron calificadas de marginalistas por algunos marxistas de la época y rechazadas por ser la base de posiciones políticas equivocadas. Hoy en día, medio siglo después de la primera edición de la obra fundamental de Chayanov, las ideas que planteó siguen siendo debatidas, sobre todo en los países subdesarrollados.¹

A principios del siglo xx se desarrollaba en Rusia una intensa polémica sobre los méritos y las posibilidades de la pequeña producción campesina y la gran empresa agrícola. Populistas, marxistas legales y marxistas revolucionarios debatían el problema desde

* Instituto de Investigaciones Sociales, U.N.A.M.

¹ A.V. Chayanov, *La organización de la unidad económica campesina*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974. Editada en ruso, en 1925, por el Instituto de Investigación Científica de Economía Agrícola de Moscú.

la época de la gran crisis de 1880-90, que puso en jaque sobre todo a los grandes propietarios.² En este contexto surgió la llamada escuela de la organización-producción (*Organizatsionno-proizvodstvennoe napravlenie*), corriente de pensamiento que proponía la transformación de la organización de la economía campesina con el fin de elevar la producción agrícola. En contraste, los socialdemócratas proponían la nacionalización de la tierra y —después de una revolución— la socialización de la agricultura. Uno de los argumentos más importantes que esgrimía la escuela de la organización-producción era que los conceptos de renta, plusvalía y ganancia —útiles para analizar el desarrollo capitalista— no sirven para comprender la economía campesina.³ Chayanov se formó en el seno de esta escuela y tomó de ella los elementos fundamentales que después desarrollaría: el planteamiento de que la economía campesina no puede analizarse con los conceptos de la economía política clásica, por lo que es necesario crear una metodología propia para el estudio del modo de producción campesino. Las investigaciones de Chayanov le llevaron al siguiente resultado: la economía campesina es una forma de producción no capitalista, en la que —después de deducir los costos de producción— no es posible determinar la retribución respectiva de los factores: capital, trabajo, tierra. Es decir, no existe allí ganancia, salario ni renta.

El primer problema que debe discutirse es, pues, el siguiente: ¿cuál es el *valor* del trabajo campesino?⁴ ¿Tiene un *valor de cambio* o únicamente un *valor de uso*? Chayanov establece que el trabajo campesino *carece de valor monetario*, y ello le sirve de base para buscar en otros mecanismos la dinámica de la economía campesina. Si el trabajo allí carece de valor de cambio, consecuentemente no puede haber plusvalía ni ganancia; por tanto, el motor que mueve a la economía campesina, dice Chayanov, no es el mismo que mueve al modo de producción capitalista. El gran mérito de Chayanov consiste en haber descubierto las leyes que regulan la estructura *interna* de la economía campesina; tal vez llegó a

² La discusión de este problema se remonta a la época en que Vera Zasulich escribió a Marx preguntándole sobre el destino de las comunidades rurales rusas y la posibilidad de saltar etapas en el desarrollo social, evitando la etapa capitalista. *CF.* los famosos borradores de las cartas de Marx a Zasulich (1881).

³ Se entiende por *economía campesina* aquella que está basada en el trabajo del propio productor y su familia, en la que no se usa (o se usa muy poco) trabajo asalariado.

⁴ Por razones de brevedad, en este ensayo se designa con la expresión “valor del trabajo campesino” el valor de la fuerza de trabajo del campesino.

ello gracias a que logró hacer abstracción del modo de producción capitalista en el que se encontraba envuelta la economía campesina. Pero, por otro lado, esto último le ocasionó serias deformaciones en la comprensión de *la articulación entre la economía campesina y la capitalista*.

La ley del valor, típica de la economía capitalista, en efecto, no puede ser aplicada a formas de producción no capitalistas, a menos que existan poderosas razones para ello; cuando encontramos en la sociedad una articulación de la economía capitalista y la campesina, ¿es posible aplicar la ley del valor a todo el conjunto? A mi juicio, cuando tal sociedad está dominada por el mercado capitalista (esto es, en la que el modo de producción capitalista es dominante), a la economía pueden y deben aplicársele los conceptos de salario, ganancia y renta. Lo cual, como trataré de demostrar, no significa que estas categorías expliquen la dinámica *interna* de la economía campesina, por lo que los descubrimientos de Chayanov y su escuela no pierden su valor e interés.

Es incontestable el hecho de que, en la granja campesina típica, no se pagan salarios (o sólo se hace ocasionalmente). Pero ello no presupone que la fuerza de trabajo familiar no sea retribuida de *alguna forma*. Aquí se parte del análisis de una economía campesina *mercantil simple*, es decir, en donde la mayor parte de la producción es vendida al *mercado capitalista*.⁵ La forma como es retribuido el trabajo adquiere, por esto último, un *carácter monetario*, aun cuando subsisten elementos paralelos de autoconsumo. ¿Qué es lo que impide considerar a esta retribución monetaria como salario?: el hecho de que, objetivamente, el trabajador es al mismo tiempo el dueño (o usufructuario) de los medios de producción (la tierra, los instrumentos, etc.). Marx se refirió directamente al problema en estos términos:

“¿Cuál es la posición de los artesanos y campesinos independientes, que no emplean trabajadores y que, por tanto, no producen como capitalistas? Son productores de mercancías (...) ellos se presentan ante mí como vendedores de mercancías y no como vendedores de trabajo; esta relación, por tanto, no tiene nada que ver con el intercambio de capital y trabajo, ni tampoco con la distinción entre *trabajo productivo* y *trabajo improductivo*, que depende totalmente de si el trabajo es cambiado por dinero como tal, o por dinero como capital. Por consiguiente, ellos no pertenecen ni a la categoría de trabajadores productivos ni a la de tra-

⁵ La discusión carece de sentido en una economía natural, donde, en efecto, el valor de cambio es una categoría inservible para el análisis.

bajadores improductivos, aunque son productores de mercancías. Pero su producción no está subordinada al modo de producción capitalista.”⁶

Aquí el problema ha sido planteado con claridad: la economía campesina no es un tipo de *producción* capitalista; pero se trata de una economía *articulada* al modo de producción capitalista:

“Nos encontramos frente a una particularidad característica de una sociedad en la que predomina un modo de producción determinado, aun cuando no todas las relaciones de producción se han subordinado a él.”⁷

Y dice Marx más adelante, en el mismo texto: “El campesino (o el artesano) independiente tiene una doble personalidad. Como poseedor de los medios de producción, es un capitalista; como trabajador, es su propio asalariado. Como capitalista, se paga a sí mismo, bajo la forma de plusvalía, el tributo que el trabajo debe al capital. A veces también se paga a sí mismo una tercera porción como propietario de la tierra (renta)” [...]⁸

Debe quedar bien claro que este tipo de análisis sólo es válido para una economía campesina integrada al sistema capitalista. Ahora bien, el interés de esta interpretación consiste en que permite comprender la *inserción* o *articulación* de un modo de producción dentro de otro que es dominante. En esta perspectiva, el trabajo campesino es retribuido en una forma peculiar, que Marx define en *El capital*: el *salario autoatribuido*.

En el texto que hemos citado arriba, Marx partía del presupuesto explícito de que el campesino *vendía sus mercancías por su valor*, y que, por tanto, generaba plusvalía. En *El capital*, aborda directamente el problema de la retribución del “salario que se abona a sí mismo, después de deducir lo que constituye realmente el costo de producción”.⁹ Este *autosalario* es a veces reducido al “límite estrictamente físico”.

“No es necesario, por tanto, que el precio del mercado suba

⁶ K. Marx, *Theories of Surplus-value*, Progress Publishers, Moscú, 1969, t. I, pág. 407.

⁷ *Ibid.*, págs. 407-8, subrayado mío, RB.

⁸ *Ibid.*, pág. 408. Chayanov niega explícitamente esto, y dice que sólo puede aceptarse por mantener el “monismo del pensamiento económico”; no se percató de que no se trata de aplicar el marxismo forzando la realidad, sino de dar cuenta de una *articulación* entre modos de producción. Chayanov hace abstracción de esto y trata de ver la economía campesina en su pureza. La “tercera posibilidad” que Chayanov niega (Chayanov, *op. cit.*, págs. 33-34) es la única que da cuenta de la realidad concreta de la articulación.

⁹ *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, t. III, pág. 746.

hasta igualar al valor o al precio de producción de su producto. Es esta una de las causas por las que en países en que predomina la propiedad parcelaria el trigo se cotice a precio más bajo que en los países en que impera el régimen capitalista de producción. Una parte del trabajo sobrante de los campesinos que trabajan en condiciones más desfavorables es regalado a la sociedad, y no entra para nada en la regulación de los precios de producción ni en la formación del valor.”¹⁰

Los cálculos de Chayanov parten de este razonamiento; allí se observa cómo el pago del trabajo campesino puede estar por arriba o por abajo del salario pagado en una granja capitalista (este último sería equivalente al *valor*).¹¹

La pregunta sobre si el trabajo campesino tiene o no valor no es exclusivamente de interés teórico. La determinación de si el pago que recibe el trabajo campesino se ubica por encima o por abajo de su valor, permitirá comprender la posición de clase del campesino y su ubicación dentro de un sistema de dominación. Ahora bien, ¿cuál será el *valor* del trabajo campesino, a diferencia de su *precio* (que es el que se autoatribuye)? ¿Habrá aquí deferencia entre *valor* y *precio*?

Sabemos que la magnitud del valor de un objeto es el *tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlo*. Para poder determinar la magnitud del valor de una mercancía producida por un campesino, es indispensable conocer el valor de la fuerza de trabajo incorporada a la mercancía. Ahora bien, el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de vida necesarios para asegurar la subsistencia de su poseedor; “en un país y en una época determinados, la suma media de los *medios de vida necesarios* constituye un factor fijo”.¹² En otra parte, Marx dice: “[...] cada mercancía se considera un ejemplar medio de su especie”.¹³ No sería correcto medir el valor del trabajo campesino sólo en función de su capacidad productiva; es evidente que, en un país capitalista, ésta se encuentra por abajo de la media, y que *aparentemente* la magnitud del valor debería ser mayor. Pero no es así: si un campesino invierte tres veces más tiempo en producir una tonelada de trigo que un jornalero en una granja capitalista, *ello no hace variar el valor de su fuerza de trabajo*. “El mismo trabajo rinde [...] durante el mismo tiempo idéntica cantidad de valor,

¹⁰ Loc. cit.

¹¹ Chayanov, op. cit., pág. 93.

¹² El capital, t. I, pág. 124.

¹³ Ibid., t. I, pág. 7.

por mucho que cambie su capacidad productiva".¹⁴ El cambio en la capacidad productiva, que aumenta el rendimiento del trabajo en una empresa agrícola capitalista, "*disminuye la magnitud del valor* de esa masa total incrementada, siempre en el supuesto de que acorte el *tiempo de trabajo* necesario para su producción".¹⁵

Es decir, lo determinante es siempre el *tiempo de trabajo socialmente necesario*, y la capacidad productiva del trabajo influye en el valor a través de dicho tiempo de trabajo en una relación inversa (a mayor capacidad del trabajo, menor magnitud del valor, *siempre y cuando* varíe el tiempo de trabajo necesario invertido). El problema consiste, pues, en conocer la cantidad de horas que invierte el campesino en la producción; una vez obtenido este dato, descontando al precio de mercado de las mercancías el costo del capital constante, sabremos el precio que ha adquirido en la sociedad dicho trabajo: pero este es un precio que fluctúa de acuerdo con cada producto y que varía constantemente según las oscilaciones de la oferta y la demanda. En realidad, este precio del trabajo oscila grandemente porque incluye dentro de sí a la ganancia, teórica o real (es decir, positiva o negativa), a la que el campesino tiene derecho como dueño de los medios de producción.

Pero el *valor* de la fuerza de trabajo, como se señaló, está determinado por un *factor fijo* (no por las leyes de la oferta y la demanda); ese factor fijo cristaliza socialmente en el salario medio del trabajo simple. Es decir, las peculiaridades de una época y de un país generan las condiciones para que surja un valor medio de la fuerza de trabajo, que se aplica *a escala nacional*: "A diferencia de otras mercancías, la valoración de la fuerza de trabajo encierra, pues, un elemento histórico moral".¹⁶

Por esta razón Marx habló del valor de la fuerza de trabajo campesino: porque en una sociedad dominada por el modo de producción capitalista, todo lo que tiene relación con el mercado adquiere un valor de cambio; la peculiaridad del campesino es que él no ofrece al mercado su fuerza de trabajo, sino su producto. Pero esto no lo salva de caer atrapado en la dinámica de la sociedad capitalista.

Ahora podemos plantear un problema colateral: si la fuerza de trabajo del campesino tiene valor y genera plusvalía, ¿podríamos decir que se trata de un *trabajo productivo*? En realidad, es posible contestar afirmativa o negativamente; si se considera que la

¹⁴ *Ibid.*, t. I, pág. 13.

¹⁵ *Ibid.*, t. I, pág. 124.

¹⁶ *Ibid.*, t. I, pág. 124.

unidad de producción campesina encierra —en una sola persona— una relación de producción capitalista, en este caso podremos afirmar que *en su interior* hay trabajo productivo. Pero la relación que establece el campesino con el mercado es una relación entre un vendedor de mercancía y un comprador: desde este punto de vista, no hay trabajo productivo. Por eso Marx concluye que, en este aspecto de la producción capitalista, los campesinos *son productores* de mercancías a quienes no se puede calificar como improductivos o productivos;¹⁷ es decir, *pertenecen a otro modo de producción*. Ahora bien, este modo de producción entabla con el capitalista una *relación de distribución* que oculta una *relación de producción*. Por esto tiene gran importancia el problema del valor del trabajo campesino y de la mercancía que produce. Hay que recordar que el valor no es una sustancia abstracta, sino que expresa concretamente una *relación entre hombres*. La ley del valor, aplicada a la economía campesina, permite descubrir las relaciones de explotación entre los campesinos por un lado, y la burguesía, por otro.

Estas relaciones de explotación le imprimen una dinámica peculiar al campesinado: lo conducen hacia su extinción. La esencia de estas relaciones está constituida por el *intercambio desigual* (o cambio de no equivalentes). El intercambio desigual procede de una diferencia entre la magnitud del valor y el precio de las mercancías: cuando el campesino vende su mercancía a un precio inferior al de su valor, está realizando una operación de cambio de no equivalentes. Este mecanismo de transferencia de valor es una de las raíces más profundas de la imposibilidad estructural para la economía campesina de coexistir con el sistema capitalista sin *tender* a desaparecer y a arruinarse (o tender a convertirse, en la menor parte de los casos, en empresa capitalista);

“[...] la *forma precio* envuelve *ya de suyo* la *posibilidad de una incongruencia cuantitativa* entre el precio y la magnitud del valor; es decir, la posibilidad de una desviación entre el primero y la segunda. Y ello *no supone un defecto* de esta forma; por el contrario, es eso precisamente lo que la capacita para ser la forma adecuada de un régimen de producción en el que la norma sólo puede imponerse como un ciego promedio entre toda ausencia de normas.”¹⁸

¹⁷ Esto echa por tierra los presupuestos de una población campesina marginal, improductiva, cuyo trabajo no sería “necesario” a la sociedad, para cuya fuerza de trabajo no habría una “demanda.”

¹⁸ *El capital*, t. I, pág. 63.

Esta peculiaridad es la que posteriormente, en el tercer tomo de *El capital*, Marx explicará por medio de la categoría de *tasa media de ganancia*. Sin embargo, existen “circunstancias secundarias, perturbadoras”,¹⁹ que crean intercambio de no equivalentes en un sentido diferente del que significa la desviación “azarosa” de precios en torno del promedio del valor. En el primer tomo, Marx investigó “el proceso de producción capitalista considerado de por sí [...], prescindiendo por el momento de todas las influencias secundarias provenientes de causas extrañas a él”. El tomo tercero, por el contrario, trata de “descubrir y exponer las formas concretas que brotan del proceso de movimiento del capital, considerado como un todo”.²⁰

Entre las “influencias” y “circunstancias secundarias” concretas que hacen variar las condiciones de libre competencia presupuestas en el análisis que se hace en el primer tomo de *El capital* sobre las desviaciones entre valores y precios, encontramos la existencia de modos de producción o de restos de antiguas relaciones de producción en el seno de la sociedad capitalista. Cuando estas situaciones crean condiciones de monopolio, surgen posibilidades de que la divergencia entre precios y valores se anquilose y quede fijada como una norma. Y siendo así, también se constituyen en norma las transferencias de valores que se generan por esa causa.

El fenómeno de monopolio más conocido es el de la propiedad privada de la tierra; en este caso, los terratenientes obligan a que el precio de mercado se fije regularmente por encima del valor (y el valor por encima del costo de producción); la diferencia constituye la renta de la tierra. Este fenómeno obedece, sin duda, a la persistencia de condiciones superestructurales heredadas de otras épocas (latifundio, propiedad privada, etc.) que obligan al sistema capitalista a adaptarse.

El intercambio desigual con la economía campesina procede de otro tipo de monopolio: el que ejerce la burguesía sobre el mercado capitalista; y no me refiero aquí sólo a la existencia de precios de monopolio, típico de la época imperialista, sino al monopolio que ejerce naturalmente toda la burguesía sobre su mercado, frente a una clase no capitalista de vendedores de mercancías (los campesinos). En este otro caso, a la inversa de la renta, el precio se fija regularmente por abajo del valor de la mercancía que lleva el campesino.

Esta última situación es muy similar, por su mecánica inter-

¹⁹ *Ibid.*, t. I, pág. 120n.

²⁰ *Ibid.*, t. III, pág. 45.

na, a la relación de intercambio desigual a escala mundial que ha descrito A. Emmanuel.²¹ Se le puede —y se le debe— hacer la misma observación que Palloix ha hecho: el intercambio desigual que analiza Emmanuel no enfrenta, como él pretende, a los trabajadores de los países subdesarrollados con los de los países desarrollados (en el sentido de que estos últimos se beneficiarían de la rapiña imperialista). De la misma forma, los obreros industriales no explotan a los campesinos (en el sentido de que los primeros se beneficiarían del llamado “colonialismo interno”). A nivel internacional, “se trata de la dependencia de una clase burguesa respecto de otra clase burguesa”.²²

Las situaciones de monopolio en la agricultura (de la tierra y del mercado) enfrentan también a grupos sociales *en tanto pertenecen a la burguesía*: capitalistas y terratenientes,²³ capitalistas y campesinos. En este último caso, la situación es muy compleja: el campesino transfiere valor porque, *como dueño de los medios de producción*, acude al mercado en condiciones desventajosas; allí es despojado, según las circunstancias, de parte de la ganancia, de toda la ganancia o, con frecuencia, también de su salario. Además, las condiciones que le impone el mercado capitalista obligan al campesino a “autoexplotarse” a tal grado, que llega al “límite estrictamente físico”. Todas estas desgracias le ocurren al campesino, no porque es su propio asalariado, sino porque es su propio patrón. Por supuesto, si estableciese una relación de venta directa de su fuerza de trabajo (en lugar de vender productos agrícolas) no la pasaría mejor: pero su condición proletaria le permitiría reconocer más fácilmente a su verdadero enemigo...

Una cosa hay que tener clara: *ni la renta ni el intercambio desigual generan valor*. Es decir, *en sí mismos* no constituyen una relación de explotación. En realidad, son una relación de distribución, y por ello no contribuyen a la formación del valor:

“Por muchas vueltas que le demos, el resultado será siempre el mismo. Si se cambian equivalentes, no se produce plusvalía. Ni se produce tampoco si se cambian valores no equivalentes. La circulación o el cambio de mercancías no crea valor.”²⁴

Esto queda ejemplificado en esa simpática anécdota de dos jo-

²¹ *El intercambio desigual*, Siglo XXI Editores, México, 1972.

²² Palloix, *et al.*, *Imperialismo y comercio internacional*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1971, pág. 124.

²³ Marx demostró bien este enfrentamiento entre capitalistas y terratenientes en Inglaterra, al referirse al problema de las leyes cerealistas.

²⁴ *El capital*, t. I, pág. 118.



EL REY QUE
HABIA QUE

ARROYO.

ANA.
ASIA.

beros que todos los días acometían mutuamente una operación de intercambio desigual (relatada por Emmanuel):

“Isaac y Levy son dos joyeros instalados frente a frente en la misma calle. Un día, Isaac compra por sólo diez dólares un collar de perlas finas. Va a jactarse ante Levy. ‘Véndeme ese collar —suplica—; justamente acabo de prometerle uno parecido a mi esposa Rebeca; con éste, ella estará encantada. Aquí tienes once dólares.’ Isaac se deja convencer. A mediodía, cuenta el negocio a su esposa Sara. ‘A las diez de la mañana —dice— compré un collar en diez dólares, a las diez y cinco se lo revendí a Levy en once dólares. Un dólar de ganancia en cinco minutos.’”

“—Imbécil —le dice Sara—. Sólo haces estupideces... Si Levy te compró ese collar en once dólares, es que se dio cuenta de que valía mucho más que eso. Ve rápidamente a recogerlo.”

“Temprano por la tarde, Isaac va a ver a Levy. ‘Levy —le dice—, si eres amigo mío, revéndeme ese collar. Sara me ha hecho una de sus escenas... Aquí tienes doce dólares.’”

“Levy acepta, y esa noche cuenta la historia a Rebeca: ‘Esta mañana Isaac fue a venderme un collar en once dólares, y por la tarde, me lo volvió a comprar en doce. Me gané un dólar sin moverme de mi mostrador.’”

“—Imbécil —le dice Rebeca—. Sólo haces estupideces. Si Isaac ha vuelto a ti para comprarte ese collar al precio de un dólar más caro, es que después se dio cuenta de que valía muchísimo más. Ve a recogerse.”

“En la mañana siguiente, Levy deposita trece dólares en el mostrador de Isaac, y vuelve a adquirir el collar. Al otro día, toca el turno a Isaac, quien lo compra por catorce dólares, y así continuaron en el mismo propósito.”

“Algunas semanas después, el collar fue vendido en veinticuatro dólares, y se encuentra en poder de Isaac. Llega Levy y deposita ante él veinticinco dólares.”

“—El collar —le dice.”

“—Ya no hay collar —responde Isaac—. Ayer, por la noche, antes de cerrar, pasó una norteamericana, se lo ofrecí en treinta dólares, y lo compró.”

“Levy se desploma.”

“—¡Vendiste nuestro collar! Pero, desdichado, con ese collar, agradablemente, calmadamente, cada uno de nosotros ganábamos un dólar diario. ¡Y lo vendiste! ¡Nuestro medio de sustento!”²⁵

Esta historia imagina jocosamente el enriquecimiento por *trans-*

²⁵ Emmanuel, *op. cit.*, pág. 145.

ferencia, sin que intervenga la producción. Los dos joyeros se repartían simplemente cada día una plusvalía creada en otro lugar, muy lejano, tal vez Japón o Venezuela. Esto mismo es lo que sucede en el fondo con el intercambio desigual y la renta de la tierra:

“[...] cuando una mercancía se vende por encima o por abajo de su valor, sólo cambia la distribución de la plusvalía, sin que ese cambio, en cuanto a la distribución de las distintas proporciones en que diversas personas se reparten la plusvalía, altere en lo más mínimo la magnitud ni la naturaleza de ésta.”²⁶

En efecto, la renta no la crea el terrateniente (ni la propiedad privada), sino que es producida por el obrero agrícola, apropiada por el capitalista y transferida luego de manos de éste a manos del terrateniente. El intercambio desigual parece generar una cantidad de valor; pero, en realidad, no proviene del intercambio mismo: es la ganancia que el dueño de la unidad productiva se embolsaría si él mismo no fuera el trabajador. Aquí el plustrabajo ha sido generado en la relación jornalero-capitalista que se contiene dentro de la sola persona del campesino. En este proceso de auto-explotación, el “burgués” ha sido incapaz de retener la ganancia extraída al “proletario” que es él mismo, y ni siquiera ha podido —por lo general— funcionar con un nivel de salarios igual al de la sociedad que lo rodea.

El beneficio del intercambio desigual con los campesinos forma parte de las ganancias mismas que obtienen todos los capitalistas en una sociedad determinada; no aparecen ni siquiera como una ganancia adicional de la que se apropia un sector definido, como ocurre con la renta de la tierra.²⁷ Esa ganancia adicional, que ni siquiera tiene nombre o destinatario particular, proviene del trabajo del campesino en tanto que es proletario, y es “regalada a la sociedad” en tanto que el campesino es también un pequeño burgués que se presenta ingenuamente con su mercancía al voraz mercado capitalista.²⁸

²⁶ *El capital*, t. III, pág. 59.

²⁷ De hecho, es la burguesía industrial, local o internacional, la que más se beneficia; pero no es el único sector beneficiado, ni esta “ganancia adicional” significa gran cosa para ella, desde el punto de vista del volumen de sus ingresos. Cf. Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, ERA, México, 1974.

²⁸ No me he referido a otro tipo de relaciones de distribución, como el papel del capital comercial, la usura, el acaparamiento, etc., por considerar que, a pesar de su importancia concreta, no son relevantes para el análisis de la articulación estructural entre los dos modos de producción.

Todo lo expuesto nos hace comprender las razones de la inexorable ruina de la economía campesina conforme se desarrolla el modo de producción capitalista. Pero no nos explica las causas de la lentitud del proceso, ni nos explica las razones de la extraordinaria persistencia de la economía campesina en el mundo contemporáneo, que desde luego no puede ser explicada únicamente por la "debilidad" del sistema capitalista en algunas regiones. Hoy, cuando está a la orden del día la posibilidad socialista, y cuando el capitalismo se encuentra en su fase más avanzada, el problema campesino continúa siendo de gran importancia en el mundo.²⁹ Sin duda hay que penetrar en las peculiaridades internas de la economía campesina, para entender por qué el capitalismo —después de varios siglos de existencia— no ha logrado borrarla del mapa de la tierra. Las razones de este hecho son semejantes —ciertamente— a las que después de medio siglo hacen que las tesis de Chayanov tengan todavía actualidad. Y no sólo porque indudablemente están ilustrando en la época actual el mismo tipo de movimientos políticos populistas que antaño en Rusia, sino porque tienen un contenido científico innegable. A mi juicio, hay que diferenciar la teoría de la articulación de la economía campesina, y de la capitalista (en el fondo, teoría de la acumulación originaria y primitiva de capital), por un lado, y la teoría del *modo de producción mercantil simple* (campesino o artesano), por otro. Chayanov aportó poco y se equivocó con respecto a la primera;³⁰ pero es el gran impulsor de la segunda.³¹ El *modo de producción mercantil simple* aparece montado a caballo entre la lenta disolución del régimen feudal y la evolución del sistema capitalista; echó

²⁹ De otra forma, no podría explicarse la gran influencia que tuvieron las tesis de Franz Fanon, que sostenían la importancia del "potencial revolucionario", del campesinado frente a la supuesta "pasividad" y al "conservadurismo" de la clase obrera. Gerrit Huizer ha desarrollado la primera de estas afirmaciones, aunque en un tono básicamente académico: *El potencial revolucionario del campesino en América Latina, Siglo XXI Editores, México, 1973.*

³⁰ Chayanov excluyó explícitamente de sus objetivos el tema de la articulación y se centró en los "mecanismos del proceso organizativo" de la granja campesina (*op. cit.*, pág. 36), haciendo a un lado el marco histórico nacional de la misma; "ahora no nos concierne investigar el destino de la unidad económica campesina en el nivel de la economía nacional" (pág. 32); Chayanov se plantea la realización de un "estudio morfológico", un "estudio estático organizacional."

³¹ Los análisis de Chayanov, en realidad, extienden su validez a los sistemas de economía natural de base familiar. Pero en este campo sus aportaciones se agregan a las realizadas por los estudios antropológicos que tienen una larga tradición. Véase la síntesis de Eric Wolf, *Peasants*, Prentice-Hall, Nueva Jersey, 1966.

raíces casi permanentes en los países del Tercer Mundo. Su importancia es, pues, notable; pero sus intérpretes, escasos.

En el interior de la economía campesina (mercantil simple) sólo es posible —en la práctica cotidiana— distinguir los gastos efectivos de producción y del ingreso; este ingreso está destinado a satisfacer las *necesidades de la familia*. La cantidad de trabajo familiar empleada es medida, por el campesino, con la *fatiga* que dicho esfuerzo significa. El concepto básico que creó Chayanov para el análisis de la economía campesina es el equilibrio de consumo-trabajo entre la satisfacción de las necesidades familiares (*udovletvoreníe potrebnostei*) y la fatiga ocasionada por el trabajo (*tiagostnost truda*). De acuerdo con Chayanov, la producción se detiene en el momento en que se establece un equilibrio entre la satisfacción y la fatiga; para Chayanov, este es el “grado de autoexplotación”, que, en realidad, se manifiesta en el “salario autoatribuido”, el cual oscila entre la obtención de ganancias y el límite físico de estricta supervivencia.

Cuando en el seno de una sociedad nos encontramos con unidades económicas que no responden (o incluso responden negativamente) a los estímulos del mercado, evidentemente hay que pensar que responden a “mecanismos” que no tienen por objeto la búsqueda de la ganancia, en el sentido capitalista. Así pues, las unidades de producción que bajan o mantienen igual su oferta cuando se elevan los precios en el mercado (y viceversa), responden a un tipo de funcionamiento como el descrito por Chayanov.

El concepto mismo de equilibrio entre “necesidad” y “trabajo” no constituye una novedad: *lo verdaderamente valioso son el método y las técnicas creadas por Chayanov para utilizar el concepto*. Ejemplo de esto son sus análisis de la importancia del tamaño de la familia, de la proporción de familiares que trabajan y que no trabajan, de la evolución de la composición interna de la familia desde el momento del matrimonio hasta la edad de casamiento de la segunda generación, del tamaño y calidad de la tierra, tipo de cultivo, ubicación, precios del mercado, precios de la tierra, densidad de la población, etc. Chayanov abre un camino prometedor en el análisis combinado de los indicadores y factores que determinan el comportamiento de la economía campesina.

Lo que hay que destacar aquí es la necesidad del estudio combinado de las características de la estructura interna de la economía campesina y de su articulación con otro modo de producción (feudal, capitalista, etc.), y que lo esencial de las enseñanzas de

Chayanov no contradice esta necesidad.³² Sus conclusiones están a veces en desacuerdo con el análisis clásico marxista en dos formas: unas reflejan contradicciones reales, objetivas, entre la economía campesina y la capitalista; otras son antagónicas a la teoría marxista misma. En el primer caso, hay un trabajo de integración teórica y de investigación por realizar. En el segundo caso, se trata muchas veces de conclusiones políticas que Chayanov extrae de sus análisis económicos. La más importante de estas conclusiones es la que se refiere a la viabilidad de la economía campesina y a su resistencia a la diferenciación clasista. En este punto, las conclusiones de Chayanov se oponen totalmente a las de Lenin y Kautsky,³³ el error de Chayanov proviene justamente de su negación a aplicar la teoría del valor a la economía campesina (es decir, su renuencia a analizar la economía campesina históricamente, en el marco de la sociedad global, lo cual es explícitamente justificado en la "Introducción" a *La organización de la unidad económica campesina*). Sin embargo, hay una parte de la argumentación de Chayanov que mantiene su vigor: *la resistencia de la economía campesina proviene del hecho que se trata de un modo de producción, diferente del capitalista, y no de una economía de transición*. Esto no contradice, en el fondo, la teoría clásica marxista.

Es decir que, a pesar de su articulación con el sistema capitalista (o feudal), la economía campesina *mantiene su unidad*, se define como una combinación peculiar de fuerzas productivas y relaciones de producción. Por tanto, tiene sus propias leyes y tendencias; esto contrasta con el hecho de que, sin duda, se trata de un modo de producción *secundario*, que, por su propia naturaleza, no puede ser dominante en la sociedad. Este carácter secundario es causa de que, ineludiblemente, el modo de producción mercantil simple (campesino o artesano) se vea también sometido a leyes y tendencias externas, provenientes del modo de producción dominante. De esta forma, nos encontramos con un modo de producción que se define simultáneamente por sus contradicciones internas y por sus dependencias con respecto a otro modo de pro-

³² De gran importancia puede ser este tipo de estudios para comprender la situación del pequeño campesinado en el seno de economías socialistas, en las que el incentivo de la ganancia ha desaparecido. La articulación nentre el modo de producción socialista y otros modos de producción (sobre todo, el mercantil simple), es un campo poco explorado. Véase al respecto el libro de Charles Bettelheim, *Les luttes de classes en URSS, 1ere. période, 1917-1923*, Seuil-Maspero, Paris, 1974.

³³ V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*; K. Kautsky, *La cuestión agraria*.

ducción; se caracteriza, tanto por su unidad interna, como por su tendencia a la desintegración; tanto por su fuerza, como por su debilidad. Mientras están inmersos en un modo de producción peculiar, los campesinos son una clase; pero si se trata de un modo de producción secundario, que no puede articularse a escala nacional como dominante, no son una clase. Es ésta la concepción que hay detrás de la conocida definición de Marx:

“En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que las distinguen, por su manera de vivir, sus intereses y su cultura, de otras clases, y las oponen a éstas hostilmente, aquéllas *forman una clase*. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase.”³⁴

El modo de producción mercantil simple no es una reconstrucción teórica, como afirma Etienne Balibar; es decir, no se trata de uno de los llamados modos de producción *virtuales* “que, no habiendo jamás sido dominantes en la historia, sólo han existido deformados”.³⁵ Aquí Balibar confunde el doble carácter de la economía campesina (burgués-proletario, independiente-dependiente, desarticulación-identidad de situación) con una “deformidad” impuesta por la ubicación histórica concreta del campesinado; no se da cuenta de que su “*deformidad*” es su contenido, su definición como modo de producción.³⁶

Chayanov, en 1917, planteaba la posibilidad de *reorganizar* la economía campesina, con el objeto de elevar la productividad del trabajo agrícola, al mismo tiempo que, con los repartos igualita-

³⁴ K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas en dos tomos*. Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, t. I, pág. 341.

³⁵ L. Althusser y E. Balibar, *Lire le Capital*, Maspero, París, 1971, t. II, pág. 113.

³⁶ El formalismo estructuralista se muestra particularmente indefenso para comprender situaciones económicas relativamente estables que contienen como elementos característicos relaciones de producción que *ensamblan una pluralidad de mecanismos contradictorios en una sola estructura dominada por otra*. Un ejemplo de una interpretación mecánica y primitiva puede verse en el manual de Marta Harnecker, donde se define a los campesinos como *clase en transición*, después de haber presentado una teoría de la transición que no permite en absoluto comprender el papel de “clase en transición.” Cf. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, edición revisada y ampliada, Siglo XXI Editores, 1971, págs. 155-60 y 181-89. La utilización de un modelo formal impide ver en la economía campesina otra cosa que no sean “deformidades” o “transiciones.”

rios de tierra y otros mecanismos, debía salvaguardarse la distribución equitativa del ingreso. Así, señalaba la necesidad de *consolidar* la economía campesina, al mismo tiempo que se impondrían medidas para *dinamizarla*: cooperativas de distribución, supresión de las ventas de tierra sin abolir la propiedad privada, un sistema fiscal favorable, posibilidades de que el estado expropiara grandes propiedades aceptando mediante bonos una deuda agraria, y el Estado rentaría a los campesinos la tierra expropiada, etc. En resumen, Chayanov planteaba la viabilidad y la conveniencia de dinamizar el modo de producción mercantil simple, y convertirlo —reformado— en el eje de la economía agraria.⁸⁷

De acuerdo con esta concepción, en 1918, Chayanov desarrolla una teoría sobre el papel fundamental del técnico o perito agrícola en la vitalización de la economía campesina. En 1919, se funda el Instituto de Economía Agrícola, en el que se llevan a la práctica las concepciones de esta corriente; el trabajo de investigación de Chayanov se orienta básicamente a tratar de establecer un sistema no monetario de contabilidad para empresas agrícolas: en general, la discusión giraba en torno de la posibilidad de utilizar un “equivalente en trabajo” de las unidades monetarias (esto parecía no sólo necesario por las ideas de Chayanov sobre la economía campesina, sino por las dificultades que ofrece al cálculo una economía en proceso de rapidísima inflación).

Sin embargo, el “comunismo de guerra” echó por tierra los planes de Chayanov y las posibilidades de aplicar sus ideas. En estas condiciones, escribe su famoso folleto *Viaje de mi hermano Alexei a la tierra de la utopía campesina*,⁸⁸ publicado con el seudónimo de Iván Kremnev, en 1920. En este libro, bajo forma de un amargo humorismo, Chayanov revela abiertamente su concepción del socialismo; el libro cuenta la historia del ciudadano Kremnev que despierta en el Moscú de 1984, pero a una sociedad construida después de 1934, fecha en que han sido derrocados los bolcheviques por un partido campesino. Los comunistas fallaron porque trataron de imponer la nacionalización de la tierra en un país esencialmente campesino. Los campesinos, ahora, han cons-

⁸⁷ *Chto takoi agrarni vopros?* Univ. Bibl., Liga agrarnij reform, seriya C., núm. 1, Moscú, 1917, pág. 63 (Las referencias a la vida y a la obra de Chayanov provienen, en la mayor parte de los casos, del excelente texto de Basile Kerblay, “A.V. Chayanov: Life, Career, Works”, A.V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, Irwin, Homewood, Illinois, 1966, págs. XXV-LXXXV.)

⁸⁸ Descrito por Kerblay, *op. cit.* Aquí prácticamente transcribo su descripción.

truido una Arcadia; ya no hay grandes ciudades; la industria está en el campo, donde viven campesinos felices en sus cooperativas. El populismo anarquista que defiende Chayanov aquí, contra los dirigentes de la clase obrera que consideraban a la economía campesina como una fase inferior al desarrollo, lo revela no sólo como uno de los grandes intérpretes de la economía campesina, sino además como uno de los representantes de la ideología de la clase campesina. Esto le costó la libertad y la vida años después.

Por estas razones, en la obra de Chayanov no encontramos la explicación de la economía campesina, pero sí *elementos básicos para su explicación*. El es a la realidad campesina lo que la economía política clásica al sistema capitalista; Chayanov no sólo investiga la economía campesina, sino que la representa. La diferencia con los economistas ingleses clásicos es que, mientras éstos representan un sistema en ascenso, Chayanov abandera un movimiento que no tiene ningún remedio, en una época y en un país que están contemplando el nacimiento de una nueva época socialista. En ello radica la grandeza y la debilidad del pensamiento de Chayanov.

Durante la primera mitad de la década de los veinte, como era de esperar, Chayanov recibe un alud de críticas que lo obligan a construir con precisión y claridad su teoría general de la economía campesina. El resultado más importante está constituido por dos textos.³⁹ Pero, al final de la década, en 1929, las críticas recibidas, y sobre todo dos hechos, hacen recapacitar a Chayanov: los extraordinarios avances en la tecnología agrícola (combinados, tractores, etc.) y la decidida orientación hacia una planificación socialista de la economía agrícola soviética. “Defender a la economía campesina es defender a varias generaciones destinadas a una lenta muerte”,⁴⁰ afirmó.

Las críticas a Chayanov habían hecho hincapié en el carácter

³⁹ *Zur Frage einer Theorie der nichtkapitalistischen Wirtschaftssysteme*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 51, 1924, págs. 557-613. (Al parecer, este texto nunca fue publicado en ruso), *Organizatsiya krestionkovojozjaistva*, Iz rabot Nauchno-Issledovatel'skovo Instituta s.-j. ekonomii, Moscú, 1925 (*Oeuvres choisies de A.V. Chayanov*, 8 tomos en facsimil de las ediciones en ruso Johnson reprint, S.R. Publishers, Mouton, 1967.)

⁴⁰ En el mismo texto, escribió que las granjas estatales y las colectivas eran “el único camino realista para el desarrollo de la agricultura”, siempre y cuando se respetase la experiencia campesina y la colectivización fuese voluntaria, sin presiones externas. “Segodnyachnii i zavtrashnii den krupnovo, semledeliya”, en *Ekonomicheskoe obozrenie*, núm. 9, 1929, págs. 51-52; citado por Kerblay, *op. cit.*, págs. lxiii-lxiv.

no marxista de su método, en su visión estática de la economía campesina y en su idealización de la mentalidad de los campesinos.⁴¹ El propio Stalin, en un discurso pronunciado en la Conferencia de técnicos agrarios marxista, el 27 de diciembre de 1929, decía: "Lo único que no se comprende es por qué esa teoría anti-científica de los economistas 'soviéticos' del tipo de Chayanov puede circular libremente en nuestra prensa, y los grandes trabajos de Marx, Engels y Lenin, sobre la renta del suelo y sobre la renta absoluta, no sólo no se popularizan y se destacan en primer plano, sino que permanecen archivados."⁴² Pero, a partir de 1929, las críticas abandonaron su carácter teórico y académico, y se volvieron agresivas y amenazadoras:

"Un grupo de intelectuales burgueses y pequeño-burgueses: Kondratiev Yurovskii, Doyarenko, Oganovskii, Makarov, Chayanov, Chelintsev y otros, a quienes se agregan Groman, Sujanov y Bazarov, que representan la tendencia antimarxista en economía agraria, estos últimos mohicanos de la ideología populista, son ahora desenmascarados como dirigentes de una organización contrarrevolucionaria dirigida a derrocar el régimen soviético."⁴³

En 1930, Chayanov fue arrestado; murió en 1939, a los 51 años de edad. Así dejó de "circular libremente" el pensamiento de Chayanov.

Una de las tesis centrales de Chayanov —la caracterización de la economía campesina como un modo de producción peculiar, no capitalista—⁴⁴ no contradice la teoría de Marx; aunque sí los análisis de muchos de sus intérpretes.

"La propiedad privada del trabajador —escribió Marx— sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria, y ésta, la condición necesaria para el desarrollo de la producción so-

⁴¹ Cf. "Introducción" a *La organización de la unidad económica campesina*.

⁴² J. Stalin, "Sobre los problemas de política agraria en la URSS", en *Cuestiones del leninismo*, págs. 331-354, Ediciones Sociales, México, 1941, pág. 339.

⁴³ I. Vermenichev, "Burzhuaiznye ekonomisty kak oni est (Kondratievskchina, en *Bolchevik*, núm. 18, 1930, págs. 38-55. Cf. Kerblay, *op. cit.* pág. xxi. Estas acusaciones se basaron en las "confesiones" del profesor Karatygin, quien admitió haber saboteado el abastecimiento de alimentos a los trabajadores (*Pravda*, 22 de septiembre, 1930.) Las acusaciones al grupo de agrónomos sostenían que su "organización contrarrevolucionaria" buscaba abatir la producción agrícola y apoyar elementos capitalistas (*kulaks*) en el campo.

⁴⁴ Aunque Chayanov no usó el concepto *modo de producción*, ni tampoco la noción de *mercantil simple*, estos dos términos marxistas reflejan su pensamiento *grosso modo*.

cial y de la libre individualidad del propio trabajador. Ciertamente es que este *modo de producción* existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba, y en otros estados de dependencia. Pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada, allí donde el trabajador es *propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo*: el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como un virtuoso.”⁴⁵

Esto permite, además, destacar la enorme importancia de los análisis de Chayanov para la *historia económica precapitalista* que, en todos los casos, se enfrenta a la interpretación de sociedades cuya base económica es fundamentalmente agraria y está compuesta de unidades de producción orientadas hacia el autoconsumo y/o la producción en pequeña escala.⁴⁶ El mismo Chayanov se encarga de dar realce a este aspecto en su excelente artículo “Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas”.

El mejor homenaje que podemos hacerle los marxistas a Chayanov, hoy en día, es tratar de recuperar y de continuar sus descubrimientos y reconocerle el mérito de haber dado un impulso formidable a la comprensión de la economía campesina. A tal grado es cierto esto último, que creo que su obra principal es absolutamente indispensable a todo aquel que se dedique a los problemas agrarios, especialmente en los países atrasados. Pero es necesario señalar la incompatibilidad entre la economía campesina y la sociedad moderna (capitalista o socialista), cosa que Chayanov no comprendió totalmente. Estos elementos negativos de la teoría de Chayanov son los que, sin duda, retomarán los ideólogos latinoamericanos del agrarismo burgués que sostienen la necesidad de contrarrestar las tendencias características del capitalismo en la agricultura por medio de “reformas” que tiendan a promover el desarrollo de la economía minifundista campesina bajo formas cooperativas. Este género de interpretaciones constituyen, en el fondo, proposiciones ideológicas destinadas a “proteger” el desarrollo capitalista mediante la aplicación de paliativos que frenen el abatimiento de los niveles de vida de la población rural; también cons-

⁴⁵ *El capital*, t. I, pág. 647. He corregido ligeramente la traducción española, especialmente sustituyendo el término *sistema de producción* por el de *modo de producción*, de acuerdo con el texto original. La mayor parte de las traducciones españolas de los textos de Marx con mucha frecuencia sustituyen la palabra modo de producción (*Weise der Produktion, Produktionweise*) por *régimen de producción* o *sistema de producción*.

⁴⁶ Cf. Daniel Thorner, “L'économie paysanne: concept pour l'histoire économique?”, en *Annales*, núm. 3, París, 1964.

tituyen una medida que permite “fijar” a parte de la población rural en un minúsculo pedazo de tierra, frenándose así el ritmo de migración a las ciudades, ocultándose el desempleo abierto y mitigándose la impaciencia rural mediante el mito populista de una solución agrarista.

Dicho concisamente: el legado de Chayanov es tan contradictorio, como el campesinado a quien dedicó su vida y sus estudios.

EL CIELO POR UN BESO

COLECCION DE CANCIONES PARA



PUBLICADA POR
A. VANEGAS ARROYO
MEXICO

Modo de producción asiático y el Estado Inca

Jürgen Golte*

El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en una sociedad se expresa en la productividad del trabajo. Esta productividad del trabajo depende del desarrollo de los medios de trabajo, del conocimiento de la naturaleza, de la habilidad de los productores, de la organización del trabajo y de las condiciones de la naturaleza.

Si bien todos estos factores confluyen en cada desarrollo social, lo hacen en cada sociedad de una manera particular. En la sociedad inca, el aumento en la productividad social del trabajo se da, ante todo, por un desarrollo en la organización de la fuerza de trabajo que permite un aprovechamiento más efectivo de las condiciones de la naturaleza, mientras el desarrollo de los medios de trabajo tiene sin duda una importancia secundaria.

El medio andino se caracteriza por su diversidad extrema. Entre la costa árida, por un lado, y la selva tropical, por el otro, encontramos en un rápido ascenso y descenso entre el nivel del mar y más de seis mil metros de altura una serie de paisajes naturales con condiciones climáticas, edáficas, botánicas y zoológicas muy distintas.

Ya antes del surgimiento de la sociedad inca las sociedades andinas aprovechaban casi todas las zonas ecológicas. Habían desarrollado los conocimientos y los medios de trabajo necesarios para utilizar los diferentes ambientes naturales para su reproducción.

En la sociedad inca, el aprovechamiento más efectivo de las condiciones de la naturaleza se logra, por una parte, a través de la distribución de la población a los variados pisos ecológicos, según

* Lateinamerika Institut der Freten Universität Berlin.

las posibilidades de aprovechamiento y las necesidades sociales de consumo. Esta racionalización en el uso de la fuerza de trabajo consiste, por un lado, en el traslado definitivo de poblaciones de regiones superpobladas a regiones subpobladas, y, por lo tanto, subaprovechadas, y, por otro lado, en el traslado temporal de gente a pisos ecológicos diferentes de su habitat de origen para que produzcan bienes para el consumo de los miembros de sus grupos sociales originales.¹

Otro tipo de intensificación de la productividad social del trabajo se logra por medio de la distribución de tareas según la fuerza de trabajo disponible en el curso del año. Esto tiene que ver primordialmente con la diferente intensidad del trabajo agrícola en el transcurso del año. En la sociedad inca se recluta la fuerza de trabajo en los meses entre siembra y cosecha para trabajos públicos; p. ej., la construcción de andenerías, de canales de irrigación, vías de comunicación, centros de almacenamiento, etc., que revierten nuevamente a la productividad del trabajo.² Además, se distribuyen productos semielaborados de un piso ecológico, en especial la lana, para que la población más numerosa y temporalmente desocupada de otros pisos termine su elaboración.³

Finalmente, se organiza la cooperación en el trabajo según su efectividad social. Se engloba, por ejemplo, el trabajo de varios grupos para construir sistemas de irrigación que benefician después a solo uno de ellos.⁴

Ya que la alocaión de trabajo en este sistema económico es dirigida hacia la reproducción de la sociedad global, ésta tiene que responsabilizarse de la reproducción de sus partes integrantes. Se desarrollan, por lo tanto, sistemas de distribución de los bienes de consumo a los integrantes de la sociedad, que corresponden a los sistemas de asignación de tareas en las actividades de reproducción.⁵ Por otro lado, se crea una infraestructura que permite el traslado de poblaciones y de bienes.⁶

Es obvio que la propiedad particular de los medios de produc-

¹ Véase Murra 1972 y la bibliografía del mismo trabajo, Cobo, 1956: 109-111.

² Véase Murra 1956: 167-203.

³ Véase, p. ej. la declaración de Juan Xulca, *kurag* de Auquimarca (Huánuco): "...el ynga les daba lana para la ropa de cumbi..." (Ortiz de Zúñiga, 1967: 48), o Polo, 1916/7: 128.

⁴ Véase, p. ej. Cieza, 1967: 76-77.

⁵ En especial, se repartían productos ganaderos (véase, p. ej. Polo, 1940: 135), coca y otros productos de pisos ecológicos extremos (Golte, 1970).

⁶ Los dispositivos que permiten este traslado son, ante todo, el sistema de caminos y grandes centros de depósitos para todo tipo de productos

ción en una sociedad organizada de este modo resultaría contra-productiva, ya que reduciría su disponibilidad y las posibilidades de su aprovechamiento, más bien los medios de producción deben estar a la disposición de la sociedad global.⁷

Veamos en lo subsiguiente cómo se desarrollan las relaciones de producción y el sistema de distribución correspondiente en la sociedad inca, que permiten este particular avance en el desarrollo de las fuerzas productivas. La sociedad inca es organizada en diferentes niveles superpuestos, que permiten una administración global centralizada y facilitan la asignación de recursos, la organización del trabajo y la distribución de bienes, a pesar del desarrollo relativamente bajo de los recursos técnicos. En la presentación de las relaciones de producción y el sistema de distribución, vamos a ascender por estos niveles organizativos, ya que a nuestro parecer no solamente hacen posible ver el funcionamiento del sistema global, sino también el desarrollo de las instituciones del estado y el surgimiento de las clases en este proceso.

En el nivel local, se dan relaciones de reciprocidad simple en el trabajo entre las diferentes unidades domésticas al interior de un sistema de parentesco. Estas relaciones de reciprocidad surgen de las necesidades del proceso productivo; p. ej., en grupos de roturación de la tierra con la *taglla*. En esta relación de reciprocidad (*ayni*), los miembros de dos unidades domésticas trabajan un día en las tierras adscritas a una, y otro día en las tierras de la otra en el mismo tipo de trabajo. Los productos del trabajo son usufructuados por los poseedores de la tierra. La alimentación de los que trabajan corresponde a los poseedores de la tierra. Derivado de este sistema de reciprocidad simple, encontramos sistemas más complejos de reciprocidad, en los cuales intervienen varias unidades domésticas. También ellos se desarrollan al interior de un sistema de parentesco.⁸

La economía a nivel local incluye, por lo general, varios tipos de cultivo, e incluso puede abarcar la ganadería. En algunas de

distribuidos por todo el estado; pero también los censos continuos y las estadísticas por medio de *kipu* son una precondition para la movilidad administrada.

⁷ Este derecho a disponer de las tierras no impide que se asignen derechos de usufructo a unidades organizativas en los diferentes niveles de organización. Lo importante es que el estado, finalmente pueda disponer de las tierras, siempre y cuando lo crea conveniente para los fines de la sociedad global, y que de hecho se vale de este derecho de disposición.

⁸ Véase Golte, 1973: 29-31, y Golte, 1974: 492-493.

estas actividades, se requiere sólo un reducido número de personas. Esto lleva a una división temporal del trabajo. La tarea que requiere de poco personal, como el trabajo ganadero, se turna rotativamente entre los diferentes grupos familiares que componen la unidad local. Así, mientras una unidad doméstica se dedica al pastoreo del ganado de toda la unidad local, las restantes le realizan el trabajo agrícola. La organización de la rotación de tareas corresponde a un individuo determinado por su posición en el sistema de parentesco. Este individuo divide su tiempo de trabajo entre el trabajo agrícola y el trabajo administrativo. Cuanto más complejo se vuelve el trabajo administrativo, tanto más se desliga el individuo de la producción inmediata. En este caso, las unidades domésticas restantes se ocupan en el trabajo agrícola del organizador del sistema de reciprocidades.⁹

Las unidades sociales locales se organizan en unidades étnicas. Estas unidades étnicas controlan, normalmente, diversas zonas ecológicas en las vertientes andinas. Ya que todas las unidades domésticas consumen los frutos de los distintos pisos ecológicos, tienen que obtener acceso a ellos. El problema se soluciona por un sistema derivado de la reciprocidad compleja. Unidades domésticas provenientes de los diferentes grupos locales trabajan rotativamente en los diferentes pisos ecológicos en tierras asignadas a la unidad étnica, administradas por el líder étnico. Los productos del trabajo son coleccionados y redistribuidos por el líder étnico y llegan de este modo a todas las unidades domésticas. En este sistema, se da una división rotativa del trabajo en las actividades agropecuarias y una división estable de trabajo entre los que realizan las actividades agropecuarias, por un lado, y los que trabajan en la asignación de tareas y la redistribución, por el otro. Conforme crece el número de unidades domésticas administradas, el administrador aparece más desligado del resto. La administración del trabajo se convierte en dominación de los que trabajan, y la redistribución de bienes aparece como distribución de favores y dádivas.¹⁰

En la construcción de obras públicas, corresponde al administrador, es decir, al líder étnico, la organización del trabajo y el

⁹ La rotación de tareas entre las distintas unidades domésticas —*mitachanakuy*— no abarcaba el trabajo administrativo. El *yupanako*; es decir, el cumplimiento en el trabajo de otro cuando éste trabaja en otro lugar o tipo de trabajo para el grupo, se aplicaba, tanto en caso de división rotativa de trabajo, como en caso de división definitiva de trabajo.

¹⁰ Véase Murra, 1972; Golte, 1970, Golte, 1973: 31-35, Golte, 1974: 494-520.

control de las mismas. Es él quien decide sobre el interés público, ya que es la encarnación de lo público. Es obvio que tiene la posibilidad de interpretar su interés privado como interés público. Esto hace, p. ej., para obtener bienes de consumo suntuario.¹¹

En el último nivel de desarrollo de las relaciones de producción, el administrador ocupa el lugar de la obra pública. El servicio a él y a sus intereses de consumo aparece como deber colectivo y se le adscribe personal de servicio (*yana*) que tiene que trabajar directamente para el administrador y sus familiares y que es exceptuado del resto de las actividades productivas.¹²

Todas estas relaciones de producción y de distribución se dan al mismo tiempo dentro de las unidades étnicas en los diferentes niveles organizativos. Vemos que la diferenciación social parte primordialmente de la división de trabajo entre los productores inmediatos, por un lado, y los administradores del trabajo y de la distribución de bienes, por el otro.

La burocracia estatal inca se vale de esta división de trabajo y de clases desarrolladas en las unidades étnicas para relacionarse con éstas. La burocracia inca cumple a nivel estatal funciones similares a las de los líderes étnicos a nivel local y regional. Perfecciona los sistemas de asignación de tierras, de organización del trabajo, de movilización de poblaciones, de distribución de bienes y de contabilidad. Su poder se basa en estas actividades. Incluye a los grupos étnicos como niveles subordinados de organización. Sin embargo, parece que tiende a reagrupar las unidades étnicas en niveles de organización numérica que facilitan las tareas de administración. Así como las unidades étnicas facilitan a sus líderes personal servil, los incas separan grandes grupos (*yana*, *aglla*, *cañari*, *lucanas*) para su servicio personal. Además, emprenden grandes obras públicas con la fuerza de trabajo reclutada en las unidades étnicas en los periodos entre siembra y cosecha. Del mismo modo pueden levantar ejércitos para ampliar el ámbito de su dominación. El interés público se define como interés que perpetúa y reproduce la sociedad. Por lo tanto, también a nivel estatal las relaciones mantienen un carácter ambivalente. Son de interés de los productores directos; por ejemplo, en la redistribución de productos, en la construcción de caminos, de sistemas de irrigación, de

¹¹ La separación de interés privado y de interés público, en estos casos, resulta sumamente inadecuada y es sumamente arbitraria.

¹² Véase Murra, 1966a.

andenerías, de depósitos para la redistribución, y también en muchos aspectos del culto a las divinidades que se cree indispensable para asegurar la producción. Sirven para beneficio del grupo dominante algunas veces en esos mismos aspectos, en cuanto aseguran el plusproducto que lo mantiene, y en otras actividades, como la construcción de palacios, la fabricación de bienes de lujo: productos de orfebres, tejedores y alfareros, y especialmente en lo que se refiere al trabajo de los *yana* y otros grupos serviles.

De este modo, el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad andina, por medio del avance en la organización de la fuerza de trabajo, conduce a una particular división de clases. Los administradores de la fuerza de trabajo y de la distribución de bienes devienen clase privilegiada, ya que, gracias a su función, logran reinterpretarse como encarnación del interés colectivo, y su posición como administradores les posibilita legitimar esta interpretación.

Según Marx, la sociedad asiática se define por tres elementos: la ausencia de propiedad privada del suelo, el cual es más bien, en resumidas cuentas, propiedad del estado; la aldea autosuficiente basada en una combinación de la actividad agrícola y de la artesanía doméstica; y la importancia primordial del estado que se basa en la realización de funciones delegadas por las aldeas autosuficientes, lo cual sirve de base para la separación de clases entre detentadores de la unidad superior, por un lado, y población aldeana, por el otro. La relación entre ellos se da por la dación de tributo o de trabajo por parte de los aldeanos y el cumplimiento de las funciones superiores por parte del grupo que encarna la unidad superior.¹³

Dos conceptos requieren una mayor explicación para poder evaluar la utilidad de la noción de modo de producción asiático en el análisis de la sociedad inca: la autosuficiencia aldeana y el carácter de las funciones delegadas a la unidad superior. Marx mismo afirma que la aldea asiática “encierra en sí todas las condiciones de su reproducción y de la producción de un excedente”.¹⁴ La “combinación de manufactura y agricultura al interior de la pequeña aldea”;¹⁵ en otras palabras: la falta de una división del trabajo más allá del nivel de la pequeña aldea, no da lugar a un intercambio entre aldeas y no lleva, en conclusión, al desarrollo

¹³ Véase Marx, 1939: 376-377.

¹⁴ Marx, 1939: 377.

¹⁵ Marx, 1939: 377.

de una oposición entre ciudad y campo.¹⁶ La autosuficiencia aldeana y la falta de una división de trabajo por encima del nivel de la aldea es la causa del estancamiento asiático. La tierra, aunque pueda ser nominalmente propiedad de la unidad superior, pertenece de hecho a la aldea y es aprovechada directamente por ella. El trabajo de los aldeanos se puede realizar, tanto en grupos familiares, como también colectivamente.

La relación con la unidad superior se deriva de que ésta, y, en último caso, el déspota, es el propietario superior de la tierra; es decir, que para el individuo aldeano las bases naturales de su reproducción parecen derivarse de la unidad superior por medio de la comunidad de aldea. "Una parte del plus-trabajo (de la pequeña aldea, JG) pertenece a la comunidad superior... y este plus-trabajo aparece, tanto en el tributo, etc., como en trabajos colectivos para la glorificación de la unidad, en parte del déspota real, en parte del ente tribal imaginado, del dios."¹⁷ Un segundo aspecto de la relación con la unidad superior se da por la existencia de "condiciones colectivas de la apropiación real por el trabajo: acueductos... medios de comunicación, etc.", que "aparecen como obra de la unidad superior".¹⁸ Hay aquí una contradicción con respecto a la autosuficiencia aldeana que no está bien resuelta en los escritos de Marx. Si existen estas condiciones colectivas y si son medios de producción que no solamente "aparecen" como obra de la unidad superior, sino que son realizables solamente por ella, entonces la aldea no "encierra en sí todas las condiciones de su reproducción y de la producción de un excedente". Desgraciadamente, la mayoría de las interpretaciones recientes no problematizan este punto.¹⁹ Sin embargo, ésta parece ser la cuestión crucial en la aplicación del concepto de modo de producción asiático a la sociedad inca.

La posición del grupo inca dentro del estado se basa en la organización del trabajo, la alocación racional de las tierras, la distribución de productos semielaborados y de bienes de consumo. Estas funciones adscritas a la burocracia estatal ya existen en las unidades étnicas en menor escala. La administración inca utiliza los funcionarios de las unidades étnicas que han surgido a base

¹⁶ Véase Hobsbawm, 1964: 27-34.

¹⁷ Marx, 1939: 377.

¹⁸ Marx, 1939: 377.

¹⁹ J. ej. Hobsbawm, 1964: 33-34; Ahlers et alii, 1973: 21-46; Godelier, 1971; Sofri, 1971; Bartra, 1969; Melotti, 1971: 53-63. Chesneaux (1969: 41-43) remite la problemática a estudios concretos sin ofrecer una solución.

de estas funciones, y organiza un sistema similar a gran escala que abarca toda la sociedad.

En este sistema, ni la aldea, ni la unidad étnica, son autosuficientes, a diferencia de las aldeas hindúes que sirvieron a Marx de punto de partida para la formación de la noción de modo de producción asiático.²⁰ La característica de la economía inca es más bien que las fuerzas productivas ya no son organizadas a nivel local o regional, sino a escala de todo el estado. En la economía estatal, la aldea y la unidad étnica forman parte de una jerarquía de unidades que se trata de racionalizar en una organización jerárquica numérica que facilita, tanto la organización del trabajo, como la distribución de bienes.²¹

La propiedad de la tierra en un sistema de este tipo tiende necesariamente a la propiedad estatal. Esta propiedad estatal, en el estado inca, se expresa en la alocaión de tierras a los diferentes niveles jerárquicos organizativos y distributivos. A cada nivel organizativo (estado, *suyu*, provincia, *hunu*, etc.) están asignados ámbitos en los recursos de los distintos pisos ecológicos. El trabajo en las tierras asignadas a las unidades organizativas en los diversos niveles jerárquicos es organizado por administradores privilegiados. Estos tienen a su cargo también la distribución de los productos de este trabajo. El trabajo mismo se organiza según las necesidades de mano de obra; es decir, se puede llevar a cabo por toda la unidad organizativa colectivamente o por grupos delegados (*mitmaq*).

El poder y los privilegios de los organizadores en los variados niveles se deriva de su función de administradores del trabajo y de la distribución de los productos. Cuanto más numerosa es la unidad organizada, tanto más grandes son los privilegios. Los pri-

²⁰ Véase Sofri, 1971: 15-37.

²¹ La jerarquía por unidades decimales es una introducción tardía; pero ya el sistema dual anterior, que se mantenía en la región sureña del estado inca, se prestaba bastante a la asignación de tareas y la distribución de productos. Matienzo caracteriza a los líderes étnicos, en el sistema dual, de la siguiente manera: "Los caciques e principales su oficio es holgar, y beber, y contar y repartir, que son muy diestros en esto, más que ningún español, y cuentanlo de espacio y con sus piedras de muchos colores, que cierto es cosa de ver." (Matienzo, 1967: 21); Juan Xulca, *kurag* de Auquimarca (Huánuco) informa sobre el funcionamiento del sistema de organización decimal: "...a ninguno que pudiese trabajar reservaban del trabajo de esto y que los caciques principales no hacían en ello otra cosa más de mandar a los indios lo que habían de hacer..." "...el cacique principal repartía estos tributos en los otros de cada guaranga y los de cada guaranga los repartían a los de cada pachaca." (Ortiz de Zúñiga, 1967: 47).

vilegios consisten en la liberación del trabajo productivo inmediato, en el acceso a más bienes de consumo, en la poliginia, y en la adscripción de servidores (*yana*), cuyo número aumenta según se eleva la posición en la jerarquía administrativa.

Marx mismo menciona al Perú en su esbozo del modo de producción asiático. En los últimos años, Métraux y Godelier han sostenido lo mismo.²² Parece que la imagen que tiene Métraux de la aldea inca se halla muy influenciada por la idealización de las comunidades campesinas actuales y de fines del siglo pasado que se debe al indigenismo peruano, el cual también había traspuesto esta imagen idealizada a su concepción sobre el carácter del estado inca. Sin embargo, esta concepción de la aldea no corresponde a la situación y a la organización económica de la población en el estado inca. Las investigaciones de los últimos quince años han echado luz sobre la interdependencia de los diferentes niveles organizativos en el control vertical de los pisos ecológicos y sobre cómo surge de dicho control la formación social encontrada por los españoles en el momento de la Conquista.²³ Así que la interpretación de Métraux, que parte de la oposición entre el *ayllu* —la aldea unida por lazos de parentesco, con propiedad común de la tierra— y el estado, resulta insostenible. Para él: “Se desprende de todo lo dicho que las comunidades del imperio se bastaban a sí mismas y producían un suplemento que permitía a la casta de los nobles y a los funcionarios vivir en la comodidad y el lujo”.²⁴ No resulta difícil llegar así a la conclusión de que la sociedad inca correspondía a la noción de modo de producción asiático.

Godelier se basa mayormente en Métraux y en los trabajos tempranos de Murra, al afirmar que el modo de producción inca correspondía al modo de producción asiático. Es decir, que también parte de la oposición entre *ayllu* y estado inca. En su segundo trabajo sobre “La no-correspondencia entre formas y contenidos de las relaciones sociales”,²⁵ esboza más detenidamente su teoría sobre el desarrollo del modo de producción inca, y cómo éste surge sobre la base de las unidades étnicas incorporadas militarmente al

²² Marx, 1939: 377; Godelier, 1973a; Godelier, 1973b; Métraux, 1961; Métraux, 1972.

²³ Véanse, ante todo, los trabajos de Murra (1960, 1962, 1964, 1966a, 1966b, 1967, 1968, 1970a, 1970b, 1972); la bibliografía, en Murra, 1972; Espinoza (1963, 1969-70, 1971); Morris, 1972; Golte (1970, 1973, 1973a, 1973, 1974).

²⁴ Métraux, 1961: 102.

²⁵ Godelier, 1973a, 1973b.

estado. Sin embargo, el análisis del modo de producción de las unidades étnicas queda impreciso. Tendencialmente, parece asociarlo con la comunidad primitiva, y, por lo tanto, el modo de producción inca tiene que manifestarse como algo que toma las formas de una sociedad tribal sin clases, para erigir sobre ellas una sociedad estatal con clases, que toma las formas tribales y las transforma en su contenido por medio de la expansión militar. De la dominación militar de las unidades étnicas por el grupo inca surge para él la necesidad de producir un plusproducto capaz de asegurar la reproducción de las condiciones de dominación así creadas. De hecho, hay una interdependencia entre expansión y desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, hemos tratado de esbozar cómo en el modo de producción de las unidades étnicas ya están presentes las características del modo de producción inca. Sólo así se comprende el origen de la expansión inca, que trata de agrandar el control de pisos ecológicos y de mano de obra. Es decir, el origen de la sociedad clasista inca se encuentra en el desarrollo particular de las fuerzas productivas en las sociedades andinas y no en la expansión militar.

Resumiendo, parece que la aplicación de la noción de modo de producción asiático a la sociedad inca trae consigo ciertas dificultades. Si bien, en muchos rasgos, la sociedad inca se asemeja a las sociedades descritas como asiáticas, se diferencia fundamentalmente del modelo esbozado por Marx en la no existencia de aldeas autosuficientes. Se podría argumentar que de hecho las aldeas o las unidades étnicas son en amplia medida autosuficientes, ya que dentro de ellas se produce la mayoría de los bienes necesarios para su reproducción; pero esto significaría omitir precisamente aquellos factores que son expresión del desarrollo característico de las fuerzas productivas en la sociedad inca.

BIBLIOGRAFIA

Ahlers, Donner, Kreuzer, Orbon, Westhoff.

1973 *Die vorkapitalistischen Produktionsweisen*. Erlangen.

Bartra, Roger.

1969 El modo de producción asiático en el marco de las sociedades precapitalistas. En: Chesneaux et al 9-22.

Cieza de León, Pedro de

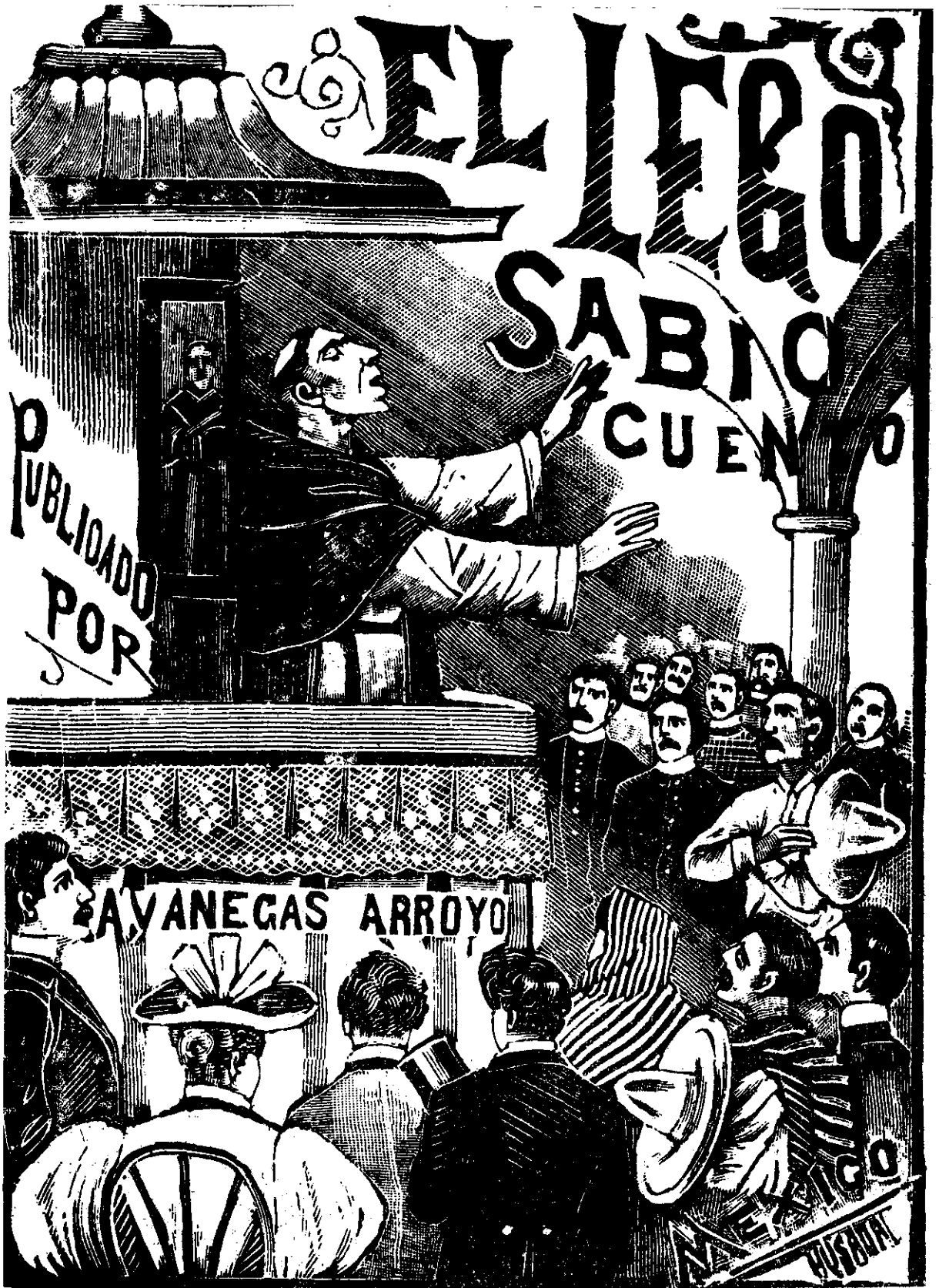
1967 El señorío de los incas (2a. parte de la *Crónica del Perú*). Lima Cobo, Bernabé.

1956 *Historia del Nuevo Mundo*. t. 2. Madrid.

Chesneaux, Jean et al.

- 1969 *El modo de producción asiático*. México.
- Espinoza Soriano, Waldemar.
- 1963 La guaranga y la reducción de Huancayo. En: *Revista del Museo Nacional*, XXXII, págs. 8-80. Lima.
- 1969- Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV y
1970 XVI y XVII. En: *Revista del Museo Nacional*, XXXVI, págs. 9-57. Lima.
- 1971 Los huancas, aliados de la Conquista. En: *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, núm. 1, págs. 3-407. Huancayo.
- Godelier, Maurice.
- 1971 *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona.
- 1973 *Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften*. Reinbek.
- 1973 a *Der Begriff der 'ökonomischen Gesellschaftsformation': Das Beispiel der Inka*, en: Godelier 1973, págs. 92-100.
- 1973 b *Die Nichtentsprechung zwischen Formen und Inhalten sozialer Beziehungen. Erneute Reflexion über das Beispiel der Inka*. En: Godelier 1973, págs. 281-292.
- Golte, Jürgen.
- 1970 Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca. En: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Band II*, págs. 471-478. Stuttgart.
- 1973 *Bauern in Perú*. Indiana, suplemento 1. Berlín.
- 1973 a El concepto de songo en el runa simi del siglo XVI. En: *Indiana I*, págs. 213-218. Berlín.
- 1974 El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI. En: *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, vol. II, págs. 489-505. Génova.
- Hobsbawm, Eric.
1964. 'Introduction' a *Karl Marx: Precapitalist Economic Formations*. London.
- Marx, Karl.
- 1939 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Moscú.
- Matienzo, Juan de.
- 1967 *Gobierno del Perú (1567)*. Paris-Lima.
- Métraux, Alfred.
- 1961 El imperio de los incas: despotismo o socialismo. En: *Diógenes*, núm. 35, págs. 87-109. Buenos Aires.
- 1972 *Los incas*. Buenos Aires.
- Melotti, Umberto.
- 1971 Marx e il Terzo Mondo. En: *Terzo Mondo*, anno IV, núm. 13-14. Milano.
- Morris, Craig.

- 1972 El almacenaje en dos aldeas de los chupaychu. En: Ortiz de Zúñiga, 1972, págs. 383-404.
- Murra, John V.
- 1956 *The Economic Organization of the Inca State*. Tesis doctoral, Universidad de Chicago.
- 1960 Rite and Crop in the Inca State. En: *Culture in History*, ed. Stanley Diamond, págs. 393-407. New York.
- 1962 La función del tejido en varios contextos sociales del estado inca. En: *Actas y trabajos, 2o. Congreso de Historia Nacional del Perú*, págs. 215-240. Lima.
- 1964 Una apreciación etnológica de la visita. En: Diez de San Miguel. *Visita hecha a la provincia de Chucuito... 1567*. págs. 421-444. Lima.
- 1966 a New Data on Retainer and Servile Populations in Tahuantinsuyu. En: *Actas y trabajos XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2, págs. 35-45. Sevilla.
- 1966 b El instituto de investigaciones andinas y sus estudios en Huánuco, 1963-66. En: *Cuadernos de Investigación, I, Huánuco*.
- 1967 La visita de los chupachú como fuente etnológica. En: Ortiz de Zúñiga, 1967, págs. 418-444.
- 1968 La papa, el maíz y los ritos agrícolas del Tawantinsuyu. En: *Amaru VIII*, págs. 58-62. Lima.
- 1970 a Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory. En: *Latin American Research Review V*, 1, págs. 3-36.
- 1970 b Información etnológica e histórica adicional sobre el reino lupaca. En: *Historia y Cultura*, t. 4, págs. 49-62. Lima.
- 1972 El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En: Ortiz de Zúñiga, 1972, págs. 427-476.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo.
- 1967 *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. t. 1. Huánuco.
- 1972 *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. t. 2. Huánuco.
- Polo de Ondegardo, Juan.
- 1916- *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros...* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie I, t. 3, págs. 45-188. Lima.
- 1917
- 1940 Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas del Perú. En: *Revista Histórica*, t. XIII, págs. 125-196. Lima.
- Sofri, Gianni.
- 1971 *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*. Barcelona.



FEDERACION ECUATORIANA DE INDIOS *

Filial de la C.T.E.

El Comité Ejecutivo de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), ha considerado presentar este documento dividiéndolo en dos partes: 1) Situación internacional de las poblaciones indígenas; 2) Situación nacional de los indígenas ecuatorianos. En la conclusión final, relacionaremos ambos aspectos.

1) *Situación internacional de las poblaciones indígenas*

Las poblaciones indígenas, que en muchos países constituyen minorías nacionales, entendiéndose en este concepto no sólo el número sino sus características propias de ser una nación con su propio idioma, cultura, costumbres, tradiciones, territorio, economía, etc., y que en casos como el del Ecuador, su número alcanza a ser casi la mitad de los siete millones de habitantes de este país, hemos sufrido la explotación y discriminación de todo tipo por parte de culturas ajenas a la nuestra, tanto en la época en que el mundo vivió en su mayoría bajo el colonialismo, como en la época actual en los países donde subsiste aún el sistema capitalista, más conocido en esta etapa última de su desarrollo y declinación como imperialismo, que es el dominio de las oli-

* Extracto del documento presentado en la *Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas*, realizada en Port Alberti B.C., Canada del 27 al 31 de octubre de 1975. La Conferencia tuvo como propósito central constituir una organización permanente que represente sus intereses internacionalmente; asistieron representantes de organizaciones indígenas de América principalmente, y también de Escandinavia y Australia.

garquías financieras bancario-industriales, poseedoras de las gigantescas empresas multinacionales que explotan todavía a las dos terceras partes de la humanidad.

O sea que en el mundo llamado "libre", *capitalista*, sufren y padecen millones de seres humanos explotados por el ansia de riquezas que se van al bolsillo de unos pocos, y si bien es cierto que el obrero y todo aquel que forzosamente se ve obligado a vender en el mercado de trabajo su fuerza productiva material o espiritual es igualmente explotado; nosotros los indígenas sufrimos además de la explotación económica, la discriminación racial, cultural, social y política, producto de esta sociedad dividida en clases. Los medios de producción, o sea las fábricas, las tierras, las minas, etc., son de propiedad de unos pocos que extorsionan a las mayorías de los países capitalistas, y especialmente a nosotros los indígenas, tradicionalmente relegados y sometidos a una situación de inferioridad.

Esto es lo que caracteriza al mundo "libre" actual. Nosotros, miembros de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), afiliados a la central de trabajadores más poderosa y consecuente del mundo, o sea la Federación Sindical Mundial (FSM), creemos que la liberación total de nosotros los indígenas, no puede darse fuera de las luchas que en el plano mundial libran los pueblos del sistema capitalista por transformar las estructuras de sus respectivos países y llevar a los pueblos por el camino de una sociedad libre, sin clases explotadoras, sin miseria ni analfabetismo, y sin discriminaciones de ninguna clase, o sea hacia un luminoso futuro socialista de la humanidad. Si bien es cierto que en las condiciones actuales que viven muchos pueblos bajo el sistema capitalista, es posible alcanzar ciertos alivios y mejoras momentáneas en base a que nosotros los indígenas fortalezcamos nuestras organizaciones voluntarias y las llevemos al logro de importantes conquistas económico-sociales gracias a nuestra unidad y decisión de lucha, no es menos cierto que dichas mejoras no dejan de ser meros paliativos, puesto que vivimos en el seno de sociedades enfermas de dolencias incurables. No es que menospreciemos el que los indígenas luchemos por mejoras y reformas dentro de la estructura actual del capitalismo, puesto que ellas ayudan a organizarnos y lograr ciertas mejoras, pero lo que ocurre es que ninguna de estas conquistas parciales llevará a un real mejoramiento de nuestra situación, y cuando más lo que se logrará es el enriquecimiento de algunos sectores indígenas

a costillas de las mayorías indias, ya que es utópico el tratar de escapar al modelo de desarrollo capitalista.

Nosotros, en la Federación Ecuatoriana de Indios, consideramos que el mundo no es posible dividirlo en razas. *Si bien es cierto que existen minorías nacionales*, como la nuestra, con nuestro propio idioma, costumbres, tradiciones, religión, etc.; también es cierto que el mundo actual no puede ni está dividido en mundo negro, blanco, cobrizo, colorado, etc. El mundo actual simplemente se divide en mundo capitalista y mundo socialista. Dos mundos totalmente distintos. El mundo capitalista, con todas sus secuelas de injusticia a los pobres y especialmente a las minorías o naciones distintas; y el mundo socialista, donde para poner un ejemplo, se respeta la autonomía, las tradiciones, la cultura, la lengua y todos los derechos económicos y políticos de todos los habitantes, como es el caso de la *Unión Soviética, donde existen más de 90 culturas nacionales, noventa idiomas distintos que se aprenden desde la escuela, sin que sea forzoso el aprendizaje del ruso*. Nosotros, delegados a esta conferencia, hemos podido apreciar personalmente en la URSS.

Y lo decimos esto no en dogmática apreciación o adoración hacia la patria del gran Lenin, ya que somos conscientes que en la URSS también hay problemas, pero son los problemas de una sociedad sana, con sus problemas de crecimiento en beneficio general de todos sus habitantes, y no como los problemas del mundo capitalista, la droga, la delincuencia, la discriminación racial, la explotación, el hambreamiento y la miseria para la mayoría. Todo ello producto de una sociedad incurablemente enferma y dividida en clases antagónicas, que busca salida a sus males con aun mayores calamidades, como son el armamentismo, la guerra y la explotación a pueblos enteros, todo en exclusivo beneficio de una minoría de millonarios.

Es por todas las consideraciones anteriores que nosotros, en la Federación Ecuatoriana de Indios, consideramos que en el mundo actual, en la lucha por conseguir una humanidad mejor, a escala internacional, se funden tres grandes torrentes o fuerzas: el sistema socialista mundial, el movimiento obrero internacional y los movimientos de liberación nacional, del cual consideramos nosotros los indígenas formar parte, como minorías nacionales discriminadas y explotadas. Es así que en la Federación Ecuatoriana de Indios, desde que en el año de 1944 logramos organizarnos y ser reconocidos jurídicamente por el Ministerio de Previsión Social y Trabajo de Ecuador, nos afiliamos a la

Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), sabiendo que ella es afiliada a la Federación Sindical Mundial, que agrupa a más de trescientos millones de trabajadores de todo el mundo, tanto en Asia, Africa, América y Europa, ya que nuestros fundadores consideraron que no puede haber liberación definitiva en un mundo cada vez más inter-relacionado si permanecíamos aislados.

De ahí que saludemos a todos los participantes de este Congreso Mundial de Indígenas y los felicitemos por su concurrencia, y en especial a los organizadores, y entre ellos a la Hermandad Nacional de Indios del Canadá, por esta brillante iniciativa de convocar a las poblaciones indígenas del mundo. Es viejo adagio o sentencia aquella de que "La unión hace la fuerza", y por ello, en las recomendaciones finales o conclusiones de este documento sugeriremos o plantearémos la solidaridad y la participación activa con todos los pueblos del mundo que luchan por librarse de la explotación y por conseguir un mejor sistema social de felicidad y bienestar para sus habitantes. Y pasamos entonces a la segunda parte.

2) *Situación nacional de los indígenas ecuatorianos*

El Ecuador actual, con siete millones de habitantes, de ellos nosotros los indígenas casi la mitad, formaba parte del antiguo Tahuantinsuyo, que en lengua quechúa significa "las partes del mundo." El Tahuantinsuyo iba desde Colombia, hasta la Argentina, o sea toda la América del Sur, exceptuando al Brasil actual, Uruguay, Paraguay y Venezuela. Comprendía a Colombia, Ecuador, Perú, Argentina (el norte) y partes de Chile, y Bolivia. No hay estimaciones estadísticas muy confiables de la época del Tahuantinsuyo, pero aproximaciones concuerdan en señalar una población fluctuante entre los 20 a 30 millones. Los Incas, originarios de la zona fronteriza entre el actual Perú y Bolivia, lograron la unificación nacional de las dispersas tribus de estos actuales países, y dejaron la huella de su cultura, especialmente su idioma, el quechúa, llamado en el Ecuador "quichúa", sin que por ello las tribus o confederaciones de tribus que ya existían perdiesen sus características nacionales, como es el caso del Ecuador, donde a la llegada de los Incas, allá por el siglo XII existían dos poderosas confederaciones, la del Norte del País, llamados Quitus, de donde viene el actual nombre de la capital del Ecuador, Quito, y la Confederación del Sur, los Cañaris, con-

federaciones de tribus autónomas que hasta hoy día conservan características muy especiales en su vestimenta, hábitos, fiestas, costumbres, acento idiomático, a pesar de no vivir ya como tribus. Los Incas, en su expansión, se amalgamaron y por decirlo mejor, llegaron a acuerdos con estas federaciones, las cuales no perdieron sus características propias, como se aprecia hoy día en el Ecuador, donde por ejemplo, en el Norte, los Otavalos, Imbayas, Cayambes, cada una de estas comunidades, conserva características y rasgos muy marcados, diferentes de los del Sur, como Saraguros, Salasacas, Cañaris, etc., a pesar del idioma unificado, pero que conserva diferencias regionales.

En resumen, a la llegada de los españoles, en el siglo xv, se encontraron con una civilización muy desarrollada, con un país inmenso, ligado por carreteras, correo a base de chasquis (en quichúa postas), con un territorio e idioma común, con una religión de tipo natural (y no antropomórfica) más o menos uniforme, con el culto al sol y a la luna, con una escritura a base de quipús (o nudos en cordeles), con ciudades grandes como Quito, Cuzco, Macchu-Pichú, Liribamba, etc.; una sociedad estamental en donde el Inca o Señor, descendiente de los dioses, más los familiares, sacerdotes y guerreros, formaban la cúspide, y el resto del pueblo trabajaba la tierra, la cual se repartía periódicamente cuando moría el jefe de familia a los "aillus" o comunidad de base familiar monogámica; sistema de tipo comunitario conocido en la sociología como sistema de comunismo primitivo, en una forma peculiar, distinta a las comunidades de escala más reducida o tribal. Este sistema social logró que no hubiese gente sin tierra; no existían indigentes o mendigos y todos tenían asegurado el trabajo. Habían grandes acueductos, sistema de cultivo en terrazas para evitar la erosión y poder cultivar estos países muy montañosos; se conocía ya el labrado de ciertos metales como el oro y la agricultura era muy desarrollada de acuerdo a su época, tanto que hasta hoy subsisten formas de cultivo remotas, aún utilizadas. Según los estudios científicos actuales, el Incario o Imperio Inca, fue una sociedad que estaba en transición entre la primitiva comunidad sin clases hacia una sociedad clasista; en que si bien, el grueso de la población no conocía la explotación patronal ni trabajaba en relación de dependencia hacia otra persona rica, sin embargo tributaba una parte pequeña para el sostenimiento del culto religioso, del ejército y del Inca, el cual obtenía para su familia y las castas de sacerdotes y guerreros el mayor sustento de tierras propiedad

del Inca, por lo cual la tributación de la población no alcanzaba a un porcentaje grande. Pero el colonialismo español rompió todo este esquema, el cual dejado libre a su desarrollo natural, hubiese llegado a estadios altos de culturas, como la china, vietnamita, europea, etc.

Los españoles, para implantar el colonialismo en América del Sur en la zona del Océano Pacífico, en el siglo XVI se aprovecharon de la guerra civil que hubo en el gran país. Con Pizarro a la cabeza, lo encontraron debilitado y aún no sólidamente unido, y gracias a las armas de fuego y a los caballos, y explotando hábilmente las discrepancias locales, sacaron partido de la reciente guerra civil e implantaron el colonialismo, cuyas consecuencias el Ecuador actual, y especialmente su población india hasta hoy día las sufre.

Los españoles implantaron formas de dominación de tipo semi-esclavista y feudal. Como ejemplo tenemos las mitas, hoy desaparecidas, y que eran la esclavitud en las minas y en los obrajes o talleres textiles, y como formas feudales implantaron la encomienda, o sea la entrega a un conquistador español de una provincia entera, con derecho a explotar a todos sus habitantes, en nombre del rey de España y de la religión católica, así como el territorio y sus riquezas a el "encomendado" o encargado. De estas encomiendas surgen las grandes haciendas o latifundios actuales del Ecuador, en que una minoría descendiente de los encomenderos españoles, extorsiona y oprime a los campesinos ecuatorianos, en su buena parte indígenas como nosotros.

Así, mientras este 2% posee el 34% de tierras arables y cultivables en la sierra india del Ecuador, no pasan de 10,000 personas, más de 1.000,000 (un millón) de indígenas apenas poseemos un 16% de tierras, lo cual en cifras da lo siguiente: 10,000 personas poseen dos millones de hectáreas, mientras que un millón de campesinos, en un 90% indígenas, apenas poseemos novecientas mil hectáreas, o sea a un promedio de algo más de 8 hectáreas por persona (se entiende cabeza de familia) o lo que es lo mismo, mientras los latifundistas medianos y grandes poseen más de 200 hectáreas cada uno, cada padre de familia no tiene más de 8 hectáreas, que divididas para 6 hijos de familia promedio del Ecuador, da apenas 1 hectárea y pico por persona. Y esto se refiere a los campesinos que tienen tierra; pero compañeros asistentes a este Congreso Mundial, pensemos que en el campo del Ecuador hay un millón de personas sin tierra, y que son braceros o jornaleros u obreros agrícolas, que viven apegados

o arrimados, como se dice en el Ecuador, a algún familiar que tiene un pedacito de tierra y que le permite levantar una choza o casita de tierra y madera.

Esta es la trágica situación del indio ecuatoriano: De cada diez niños que nacen, sobreviven el primer año 3, el resto mueren. Para el indio no hay hospitales, ni medicinas, ni educación. Nuestro idioma no se enseña en las escuelas, nuestras costumbres, música, cultura y hábitos se van sumergiendo cada vez más en la incultura, especialmente de influencia yanqui. Se nos pagan salarios inferiores a los fijados en la ley, se nos emplea en los trabajos menos calificados. Son tradicionales en el Ecuador las matanzas o masacres de comunidades indígenas que reclaman la tierra y que tratan de que las pocas leyes agrarias del país que nos favorecen se cumplan. Los desalojos a bala son cosa común, así como las matanzas de nuestros dirigentes, como Cristóbal Pajuña, de la Comuna de Pilahuin, en la Provincia de Tungurahua, el año pasado, vilmente amarrado a un poste por el latifundista ebrio, el cual con sus sicarios lo ultimaron con cuchillos, ya que Pajuña reclamaba tierras de su comuna, que desde la época de los españoles le había sido adjudicada a su gente; usurpada por un gran latifundista, ya que en el Ecuador es tradición que los latifundistas se apropien de las tierras comunales, especie de reservas dadas por la corona española a ciertas comunidades.

Pero nuestro pueblo ha luchado mucho, tenemos también tradición de levantamientos, luchas, a veces sangrientas, por nuestra tierra, luchas justas muchas veces aplastadas por la violencia. Nuestra Federación nació al calor de todas estas trayectorias de lucha, especialmente las grandes huelgas de Cavambe del año 1925, con nuestra inolvidable dirigente india Dolores Cacuangó, primera Presidente de la FEI, mujer que fue la primera comunista de nuestro país, india de raza pura, altiva y gran líder. Nuestra Federación agrupa Comunas (ya se dijo que son especie de reservas), sindicatos y cooperativas, y hemos ligado nuestra lucha con la Confederación de Trabajadores del Ecuador, ya que creemos en la unidad de todo el pueblo pobre del país; país pobre que lucha contra el imperialismo, especialmente yanqui, apoderado de nuestro petróleo, nuestro banano, y que luchamos también contra la oligarquía y los millonarios del Ecuador que viven como reyes mientras nosotros vivimos en la miseria más abyecta. Por eso nuestra federación plantea la reforma agraria democrática, la entrega de la tierra al que la trabaja, la ayuda técnica, crediticia y el cooperativismo, todo esto enmarcado en la revo-

lución nacional liberadora, anti-imperialista, anti-feudal y democrática, hasta conseguir un gobierno obrero-campesino que respete nuestros derechos.

CONCLUSIONES FINALES Y RECOMENDACIONES

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que hace oír sus voces en este congreso mundial, a través de su Presidente Miguel Lechón e Isidro Nepas, planteamos los siguientes puntos:

1) Apoyamos la formación de un organismo mundial de poblaciones indígenas;

2) Llamamos a la más amplia unidad de las poblaciones indígenas en la lucha por sus derechos, por su idioma, por su cultura, economía, justicia social, y toda clase de otros derechos políticos y sociales; y contra el genocidio.

3) Solidaridad con todos los pueblos que luchan contra los restos del colonialismo, del neo-colonialismo impuesto por el imperialismo, especialmente a los pueblos de Asia, Africa y Latino América.

4) Lucha contra el imperialismo y en solidaridad con la clase obrera internacional, con los pueblos de los países socialistas y con los movimientos de liberación nacional, como los de los pueblos de Angola, Mozambique, Guinea-Bissau, Namibia, y otros.

5) Condena al racismo y a la discriminación, especialmente solidaridad con el pueblo de Africa del Sur y el pueblo negro de Estados Unidos.

6) Contra los intentos de los círculos agresivos del imperialismo y los representantes del capitalismo militar-industrial que intentan desatar una nueva guerra mundial, y apoyo al mismo tiempo a la política de distensión y de coexistencia pacífica entre países de distinto sistema social.

7) Condena a todos los tipos de fascismos, especialmente en España y Chile.

8) Solidaridad con el heroico pueblo chileno, vilmente masacrado y sometido al hambre más espantosa por la Junta Fascista de Pinochet, títere de los monopolios imperialistas multinacionales, de la CIA, y de la oligarquía chilena; y muy especialmente solidaridad y ayuda a nuestros hermanos los indios mapuches de Chile, que en número cercano al medio millón padecen la usurpación de sus tierras, legítimamente reconquistadas durante el gobierno de la unidad popular que presidiera el héroe de América: Salvador Allende.

9) Solidaridad con la justa lucha de la Hermandad Nacional Indígena del Cabada en el logro de sus justas aspiraciones y derechos.

Finalmente, y por la experiencia internacional alcanzada por nuestra federación y que tan buenos resultados nos ha dado, recomendamos a esta conferencia, el ampliar sus lazos hacia todo tipo de organizaciones de carácter democrático, puesto que la lucha por un futuro luminoso de la humanidad debe ser lo más amplia y solidaria con todos los pueblos del mundo. Asimismo, estamos de acuerdo en la participación en los organismos especializados de la ONU y dentro de cada país, que tengan que ver con nuestra cultura y derechos, pero descartando todo tipo de paternalismo y aceptando a aquellos en que nuestra participación activa y voluntaria sea permitida.

Por la liberación de los campesinos,
Por el Comité Ejecutivo de la FEI:

Miguel Lechón, Presidente

Quito, 10 de octubre de 1975



NOTAS SOBRE EL ETNOCIDIO*

Lucy Mair.

Es una palabra acuñada recientemente por analogía con la de invención menos reciente, *genocidio*. Esta última ha tenido un significado muy preciso: la destrucción deliberada de la raza judía, tarea que emprendiera Hitler en los territorios dominados. En la Convención de las Naciones Unidas, el genocidio fue calificado de crimen digno de castigo. Sin embargo, algunas veces ha servido el levantar acusaciones de etnocidio en las Naciones Unidas, para ganar posiciones políticas, con lo que el término ha perdido valor. Fue muy usado en la guerra civil de Nigeria, cuando los biafranos lo empleaban en contra de sus enemigos. A pesar de ello, podría haber sido más correctamente aplicado al caso de los Tuareg, en donde se ha exterminado deliberadamente a los hombres, dejándolos morir de inanición, en tanto que las mujeres y los niños han sido absorbidos por la población mayoritaria de los estados africanos.

Etnocidio, no obstante, ha sido un término mucho más ambiguo desde que empezó a usarse, fundamentalmente porque los que lo han utilizado para condenar un tipo de destrucción, no han tenido claridad respecto a qué era lo que estaban condenando. A diferencia del francés, en inglés la palabra *etnia* (*etnnie*) no existe; un grupo étnico puede aplicarse a una población con un lenguaje común, a veces también a una cultura común y a la creencia de tener un mismo origen. A falta de un término más específico, en inglés han echado mano, en este sentido, de los vocablos "tribu" y "nación", pero ambas palabras tienen usualmente un sentido distinto. *Etnia*, en cambio, significa específicamente una población

* A propósito de esta discusión, aparecerá próximamente la obra: *El etnocidio en América de Jaulin y otros autores*, editorial Siglo XIX.

que posee una cultura y demás símbolos que la diferencian de sus vecinos. Etnocentrismo sería, en consecuencia, la actitud de aquellos que consideran que los valores y la conducta diferente de la suya propia son erróneos, por el solo hecho de ser diferentes.

Entonces, ¿a qué destrucción se refiere el etnocidio? Quienes han empleado este término, lo han hecho indistintamente para dos tipos de víctimas: la población y la cultura. El término se ha vuelto usual recientemente, a partir de la invasión del hábitat de pueblos que poseen una tecnología primitiva por grupos con una tecnología avanzada, como es el caso de los pobladores de las selvas más remotas de América Latina. Algunos de estos pueblos han sido tratados con una crueldad o con una negligencia aterradoras. Algunos grupos han sido asesinados por los colonos de las zonas boscosas. Una tribu fue exterminada con premeditación por una epidemia de sarampión. Según la descripción que hace Christopher Hampton, en su obra "Salvajes", los últimos sobrevivientes de otro grupo fueron llevados a Brasilia en un avión de carga sin acondicionamiento de oxígeno en la cabina, y ninguno sobrevivió a este último viaje.

Hechos similares ocurrieron en siglos pasados, al penetrar los pioneros y colonos occidentales en el territorio de pueblos atrasados. En África del Sur cazaban a los bosquimanos igual que a los animales salvajes. Toda la población aborigen de Tansmania fue exterminada, como lo fueron algunas de las tribus de la América del Norte. En Australia se dejaba carne envenenada para que la comiera la población aborigen, igual que a las ratas.

Estos hechos podrían inducirnos a cuestionar la superioridad de la *civilización* sobre el *barbarismo*. Se puede aducir, sin embargo, que ya en aquella época se alzaban voces de protesta en contra de tales atrocidades, y que uno de los motivos, aun cuando secundario, para extender el dominio europeo, era la creencia de que un gobierno organizado frenaría los peores excesos que cometían los pioneros individuales, cosa que resultó cierta en algunas ocasiones.

Cuando una población es exterminada, ya sea por negligencia, ya sea deliberadamente, todo termina; su vida colectiva desaparece con la vida individual de los integrantes del grupo. Lo que nos indigna, o, por lo menos, debería indignarnos, es el número de víctimas, y quizá las personas con mayor sensibilidad se conmuevan al pensar en la agonía que habrán experimentado los últimos sobrevivientes de los grupos exterminados. Cualquier ente pensan-

te no vacilaría en condenar el etnocidio en este sentido, o en hacer todo lo que estuviera a su alcance para evitarlo.

Pero el término también se ha usado con significación mucho más equívoca. Un grupo étnico es aquel cuyos miembros tienen, o pretenden tener, una cultura común. En realidad, esta comunidad cultural no es siempre cierta, aun cuando sí lo es para los grupos recolectores que han inspirado muchas de las recientes discusiones sobre etnocidio. Algunas veces se habla de etnocidio cuando sin duda alguna se da a entender que un grupo ha abandonado su cultura tradicional, pero el grupo sigue viviendo y reproduciéndose a través de generaciones, e inclusive de varios siglos; de hecho, esta es la historia de la mayor parte de los pueblos del mundo; todos fuimos recolectores en alguna ocasión.

Robert Jaulin * en su reciente obra parece implicar que la historia universal es la historia de una perpetua decadencia, así como lo ha expresado Lévi Strauss, en sus "Tristes Tropiques". ¿Acaso esa civilización que Jaulin denomina enfermedad infecciosa, tuvo su origen en algún momento cercano a la revolución neolítica de la que nos hablan los arqueólogos? Trataré más adelante de esta cuestión; por el momento, deseo preguntar si una palabra que significa "asesinato" (dar muerte) y que ha sido deliberadamente elegida, por ello, puede ser apropiada para referirse a un proceso de cambio cultural. ¿Quiénes ven un "asesinato" en el hecho de que un grupo de pastores se establezcan en un lugar y aprendan a cultivar la tierra en la que pueden vivir sedentariamente? Muchos pueblos han atravesado por este proceso; si no fuera así, la historia de Europa no sería la que ha sido. Por supuesto, es necesario que el medio en donde se sedentariza el grupo, ofrezca la posibilidad de tener pastura todo el año para el ganado; forzar a grupos nómadas a volverse sedentarios sin contar con las condiciones adecuadas, sería, en verdad, etnocidio.

Para referirnos a eventos más actuales, podemos considerar el caso de los esquimales, que ahora usan trineos motorizados para viajar en la nieve con mayor velocidad y comodidad que cuando lo hacían en trineos tirados por perros. Son los extranjeros, no los esquimales, los que se lamentan de la destrucción de su *cultura*. Esta es exactamente la actitud que ha sido atribuida a los antropólogos casi desde que se constituyó como tema de estudio; nosotros deseamos mantener a los grupos exóticos en "zoológicos humanos" por el placer estético de observarlos. *El apartheid* de Africa

* Rain, número 3.

del Sur ha sido descrito en la misma forma: sistema para evitar que los pueblos africanos tengan acceso a una cultura que ellos mismos desean.

También es cierto que cada día estamos más conscientes del hecho alarmante de que el dominio que ha adquirido el hombre sobre la naturaleza ha llevado a una absurda destrucción de los recursos mundiales y cuyas consecuencias deberemos sufrir. En el mundo relativamente limitado de los esquimales, la movilidad que han adquirido, por la utilización de los trineos motorizados, les ha permitido realizar una pesca tan intensiva que amenaza con exterminar la base de su subsistencia. Pero ¿acaso este hecho autoriza a alguien, fuera de los esquimales mismos, para prohibirles el uso de un instrumento técnico, que siendo tan poco previsores como el resto de nosotros, han decidido usar? ¿No sería ésta una decisión paternalista y aun colonialista? ¿Cómo podría implantarse tal decisión? ¿Debería prohibirse a los productores de trineos motorizados que los vendiesen? ¿Y esa restricción, aun cuando fuera en nombre de la preservación de los recursos naturales, no sería como decirles a los esquimales: “la fiesta ha terminado, y a ustedes ni siquiera les toca un bocadillo?” A través de algunas generaciones, los antropólogos han considerado que deben combatir el etnocentrismo, tal como lo he definido anteriormente: para demostrar que la visión del mundo y las instituciones que son diferentes de las de la sociedad industrial no representan una especie de “fracaso”; sino, al contrario, han sido la mejor manera de adaptarse a un medio hostil, y siempre son merecedoras de que se realice el esfuerzo de interpretarlas a través del significado que tienen las personas que viven en esas culturas. Pero no debemos sentirnos obligados, según creo, a sostener que la vida de una comunidad de cazadores o recolectores es *mejor* que la nuestra; y, mucho menos, que un regreso a esas formas de vida pueda significar una solución para los problemas del presente siglo.

Quisiera concluir preguntando si la civilización puede realmente considerarse como una enfermedad que ha infectado al universo sin traer ningún beneficio para nadie. Aunque así fuera, sería bastante improbable que se pudiese mantener aislados a los pocos grupos humanos que quedan todavía fuera de su contacto; pero dejaremos esta cuestión aparte. En realidad, es tiempo de preguntarnos si la civilización no tiene valor alguno, y si a pesar de que ahora se encuentra amenazada por la destrucción, hubiera sido mejor que la capacidad de inventiva que distingue al hombre

de otros animales, nunca se hubiera desarrollado. Las culturas recolectoras que aún pueden ser observadas significan una superación respecto a las formas de vida de los primeros habitantes de cuevas y productores de instrumentos. ¿Por qué, entonces, no deberíamos de regresar a este primer estadio? Los habitantes de las cuevas deben haber empezado a destruir el medio tan pronto como descubrieron el fuego; de tal manera, que quizá deberíamos lamentar la aparición del HOMO SAPIENS.

El punto crucial en donde el avance de la civilización ha llegado a ser peligroso no se sitúa en los últimos treinta o cuarenta años, cuando se han empezado a consumir los recursos a un ritmo más rápido que nunca antes, y cuando se han usado sustancias químicas que han contaminado la atmósfera; ni siquiera se sitúa cuando los pueblos europeos empezaron a conquistar otros continentes, o cuando los romanos expandieron su dominio a través del Mediterráneo; o antes, en época de los griegos; sino que pareciera ser el momento en que la agricultura se hizo posible con la consecuencia colateral del desarrollo urbano y la invención de la escritura. Con anterioridad al crecimiento de las ciudades había diferencias considerables en riqueza y poder. Los beneficios que produjo la nueva sociedad agrícola ciertamente no fueron distribuidos equitativamente.

¿Acaso esto quiere decir que no tuvieron ningún valor? Yo pienso que no, y mi argumento más fuerte es que desde que han existido estas desigualdades en la sociedad, han existido también hombres que han reflexionado sobre ellas, que se han preguntado qué es lo que legitima la autoridad o el derecho a disponer de bienes en abundancia; y las respuestas que se han dado no han sido únicamente en interés propio. Tan antiguos como los primeros testimonios escritos, el hombre se ha preocupado con el problema de la *ética*, la bondad y la justicia, y por la manera de alcanzar estos valores. Y algunos han prestado atención a los grupos sociales más desafortunados, tratando de aliviar sus carencias.

Estas actitudes críticas no aparecen entre grupos recolectores o entre pastores nómadas. La respuesta está, indudablemente, en que no las necesitan. La siguiente pregunta que debemos hacernos, es que si las injusticias que ha traído consigo el avance tecnológico, invalidan completamente los beneficios que haya podido reportar. Aquí la respuesta depende de la opinión de cada quien. Es factible sostener que un beneficio que no se distribuye equitativamente en la sociedad, no tiene valor alguno. Sin embargo, esta

no sería mi respuesta; yo diría más bien que cualquier elemento que permita enriquecer la vida y que no haya representado una pérdida mayor para aquellos que no lo disfrutaron, es un adelanto; aun cuando concedo que es un criterio ambiguo, y que personas distintas darían diferentes respuestas.

Después preguntaría yo cuáles han sido estos beneficios. Como puede ser apreciado a través del estudio de la religión y de la vida ritual, el primer adelanto al que se da valor general es el haber extendido la duración de la vida humana, como consecuencia de los conocimientos de medicina. Por lo demás, tenemos los instrumentos que reducen el esfuerzo humano para trasladarse de un lugar a otro; una prueba de que a la gente le disgusta el excesivo esfuerzo físico puede ser el abandono de la agricultura para emigrar a las ciudades (fenómeno generalizado actualmente en países en proceso de desarrollo). En el transcurso de los siglos, grandes grupos humanos han gozado de estos beneficios; aun los campesinos más aislados usan, hoy en día, cacerolas y sartenes que duran más que los que acostumbraban fabricar de barro; y los indios (de la India) que tienen la posibilidad, utilizan la luz eléctrica, que tanto disgustara a Lévi Strauss en Lahore. Ciertamente, estos artefactos son menos satisfactorios para el conocedor sofisticado que los productos artesanales; ¿pero debe ser esta la consideración principal?

Quienes valoran los productos de la mente humana que para las mayorías son indiferentes, constituyen sin duda una élite. Sin embargo, también hay pueblos cuya vida ha sido enriquecida a través de la observación, y a veces inclusive con la participación de la inventiva y del rigor del pensamiento, de la investigación científica, de la disciplina académica y de la creación literaria y artística. ¿Cómo podría el mismo Lévi Strauss, gran crítico de la civilización, haber desarrollado su teoría del mito como un código, sin los siglos de tradición científica y académica que le precedieron?

Quizá la humanidad está llegando a su fin. Cuando esto sea, no habrá ya nadie a quien preguntarle si el mundo hubiera sido mejor sin Homero, ni Botticelli, ni Mozart, ni el Taj Mahal, ni Jackson Pollock. Pero tampoco habrá nadie que pueda preguntar si hubiera sido mejor que la imaginación humana se hubiese limitado a las pinturas rupestres o a los cantos zulúes de alabanzas.

ARGUMENTOS Y OMISIONES

Lourdes Arizpe

Enfrentarse a las ideas de una figura como Lucy Mair es una temeridad. Primero, por el respeto que merece su amplia y rigurosa labor como antropóloga. Segundo, por el habilísimo juego que realiza con los argumentos que presenta sobre el etnocidio. Porque los verdaderos puntos en cuestión no son los que menciona Lucy Mair, sino, precisamente, los que omite.

Para empezar, le produce una leve irritación que la causa de protesta contra el etnocidio no se haya originado en Inglaterra, país que vive de sus recuerdos imperialistas y, en cambio, lo hayan promovido, *of all people*, los antropólogos franceses, con su visión más humanista e imaginativa de otras culturas. Hay que mencionar, por ejemplo, que en las ex colonias francesas es rarísimo que haya enfrentamientos raciales; en las ex colonias inglesas, éstos son el problema político por excelencia. Que los antropólogos franceses los lleven al extremo y se proclamen entendedores únicos de otras culturas —a la Lévi-Strauss—, o defensores mesiánicos de ellas —a la Jaulin y Débray— es otra cosa. En este punto, concordamos con la profesora Mair: caen en un indigenismo romántico, y son justamente los detentadores de esta posición los que le proveen las mejores armas a los opositores del “etnocidismo”, como bien lo entendió esta autora. Arguye que no es “asesinato” que los pastores establezcan y cultiven tierras. Obvio que no. Pero esta crítica le permite soslayar una distinción fundamental que le causaría problemas: nadie, a mi entender, se opone a que una sociedad por *elección voluntaria* incorpore técnicas y otro tipo de rasgos culturales que le sean útiles. Es verdad, el difusionismo ha sido un elemento *sine qua non* del desarrollo de las sociedades humanas. Pero esto nada tiene que ver con la *coacción, ya sea militar, política o ideológica, que obliga a un pueblo a abandonar involuntariamente sus patrones culturales*. ¿Qué fue, si no eso, el tráfico de esclavos durante tantos siglos? ¿Y tantas y tantas medidas de los gobiernos coloniales; por ejemplo, el aumento de los impuestos en países del África central, para obligar a los africanos a emigrar a las minas de cobre, donde se necesitaba su mano de obra? ¿Y la constante denigración de las culturas indígenas de México, para que los indígenas se integren al mercado nacional y consuman productos manufacturados que hagan florecer a las industrias urbanas?

Dice, como no queriendo, que “uno de los motivos” —¿cuáles serían los otros?— por los que se establecieron administraciones coloniales, fue el evitar las matanzas entre grupos nativos: aquí peca de mala fe. ¿Cómo lo puede mencionar siquiera en vista de la desproporción con las matanzas constantes y masivas ocurridas recurrentemente para sostener a esas administraciones coloniales? Ahora, llevemos el problema a su propia casa: siguiendo su razonamiento, habría que pensar en que, dado el brutal genocidio que se han causado los países europeos entre sí, en tres ocasiones, desde fines del siglo pasado, se les debería imponer un gobierno exógeno más racional y “civilizado”.

Porque Lucy Mair insiste en situar todo el problema en el Tercer Mundo: es allí donde se da por la confrontación de una cultura más, digamos brillante, y culturas más, digamos débiles. (Ya no se usan los vocablos “avanzada”, “superior”, “primitiva”, “atrasada”; los desechan, pero persisten los conceptos). Por lo tanto, si el etnocidio es una cuestión de superioridad cultural, ¿qué piden entonces, en la cuna de la “civilización”, los nacionalistas galeses, escoceses e irlandeses? ¿Qué piden los bretones en Francia, los walloons en Bélgica, los catalanes y los vascos en España?

Su punto de vista es claramente metropolista: subyace en sus argumentos la idea de que la fuerza de la civilización europea estriba en su brillante cultura, que la hace expandirse avasalladora por todo el mundo. Pero ¿qué habría sido de la ciencia europea sin la conservación de los conocimientos griegos por parte de los árabes? ¿Qué habría sido del arte europeo sin las bellísimas colecciones de arte chino, arte hindú y arte africano, que encierran los museos europeos? ¿Qué habría sido de la medicina occidental si no hubiera incorporado a ella la herbolaria de los pueblos asiáticos y americanos? ¿De dónde las pastillas anticonceptivas si no del barbasco mexicano que se utilizaba, desde hace siglos, en algunas culturas nativas? Pero esta práctica se atacó como oscurantismo, cayó en desuso —lo que permitió entonces criticarla por no tener ciencia—; y, finalmente, después de la incorporación de la droga, la medicina occidental pomposamente proclamó su invento.

Desconoce la profesora Mair, lo que sabe todo científico y artista en el Tercer Mundo: que “la inventiva”, el rigor de pensamiento, la investigación científica, la disciplina académica y la creación artística y literaria” florecen en ambientes propicios, en sofisticadas capitales ajenas a las guerras de liberación o en los

“invernaderos”, como Oxford, Cambridge y los campus universitarios de Norteamérica.

Afirma que la cultura europea —soslayando el aporte que le debe parecer mínimo de las filosofías orientales—, se ha preocupado por la ética, la bondad y la justicia. Es justamente este cariz de bonhomía lo que, a mi juicio, ha permitido la larga duración del colonialismo europeo. Es la hipocresía por excelencia. Y todos sabemos que las personas más peligrosas son las que envuelven sus pésimas intenciones con miradas piadosas. Hipocresía que, por ejemplo, según Bernal Díaz del Castillo, era desconocida en Mesoamérica, y que causó el derrumbe político de los mexicas. Es claro que los misioneros en la Nueva España tenían excelentes intenciones; los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano también las tienen. Pero el poder usa siempre la ingenuidad de los piadosos para parapetarse detrás de ellos cuando es necesario.

Y es que el vocero oficial, el que proclama qué es arte mayor y arte menor, el que anuncia los inventos, el que habla de paz y bondad, es el que tiene el poder. Hecho soslayado casi siempre por la antropología euro-occidental.

Ignorando este componente político de las relaciones entre grupos sociales y sociedades, puede afirmar Lucy Mair que cualquier elemento que permita enriquecer la vida y que no haya representado una pérdida *mayor* (nótese) para aquellos que no la disfrutaban, es un “adelanto”. Es claro que acepta que representa, pues, una pérdida, pero eso no está a discusión. Está a discusión si ésta es mayor o menor. Y, en este caso, interviene una cuestión de óptica geográfica. Si todos los días, al salir uno de su casa, se encuentra con “Marías” en las esquinas, voceritos y pordioseros, esta pérdida relativa de los que no disfrutaban de las cosas se hace ineludible. En cambio, cuando una dama toma una taza de aromático té, en la calle de Oxford, en Londres, puede recorrer el establecimiento y la calle con la mirada, y, contenta de que no le está quitando nada a nadie, sorberá su té, felicitándose además por haber tenido esa pequeña precaución ética. No verá la relación del precio de ese té con los ínfimos salarios y las barracas en que se alojan las familias de los pescadores de té en Sri Lanka, y, cuando lea un reportaje sobre los miserables niveles de vida en Sri Lanka, pensará, a impulso de su preocupación por la bondad y la justicia: “pobres pueblos atrasados”. Ha borrado de su conciencia al militar, al administrador colonial o al embajador, al comerciante y al banquero, que han hecho posible

que tome su tasa de té en paz, y por diez chelines, de añadidura.

Así, mediante una antropología aséptica, Lucy Mair quiere borrar de su conciencia el saqueo y destrucciones coloniales, el genocidio y el etnocidio y la deformación intelectual que ha producido una disciplina cuyo punto de vista es metropolista.



LA ANTROPOLOGIA Y EL FUNCIONALISMO

Pierre Denis

Evans-Pritchard nos recuerda que los hombres siempre han propuesto teorías sobre la naturaleza de la sociedad humana; de ahí que sea difícil establecer un punto de partida para la teoría antropológica. Sin embargo, puede decirse que los precursores más destacados se encuentran, en el siglo XVIII, en Francia (con autores que van desde Montesquieu, Comte, hasta Durkheim, pasando por los enciclopedistas) y en Inglaterra (con Hume, Smith, Reid, etc.) Tanto los franceses, como los británicos, dedujeron sus planteamientos, más de razonamientos a priori que de observaciones empíricas. Los antropólogos victorianos (MacLennan, Tylor, Morgan) especularon, basándose más en las semejanzas que en las diferencias, construyendo estadios progresivos. El siglo XIX fue el de búsqueda de los orígenes: "la hantise des origines" y del interés por las leyes generales.

Como reacción a los planteamientos, lo mismo de evolucionistas que de difusionistas, surge la teoría funcionalista, que se convierte en una especie de "hantise des fonctions." Entonces se rechaza a la historia, bajo el supuesto de que es posible entender a la sociedad humana sin necesidad de recurrir a la información histórica. Las sociedades humanas serán consideradas como "sistemas naturales", en los cuales todas las partes son interdependientes, en términos de relaciones que contribuyen al mantenimiento del todo (Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*). La influencia de este nuevo enfoque ha sido muy profunda en la antropología moderna.

No obstante, el enfoque funcionalista se expone a críticas en tanto que plantea una explicación teleológica para entender los fenómenos *ex post facto*, cayendo por ello en una constante tautología. Ade-

* Esta sección está integrada por colaboraciones breves de estudiantes de la E.N.A.H.

más, el determinismo funcional conduce a un relativismo absoluto. Para Evans-Pritchard, hay que atribuir estos errores fundamentales al hecho de que se han buscado explicaciones en el terreno de las ciencias naturales, en lugar de hacerlo en la esfera de las ciencias históricas.

La dimensión histórica es un factor fundamental para la teoría antropológica. Rechazar a la historia (como lo ha hecho el funcionalismo y, particularmente, Malinowski), es imposibilitar la verificación de las construcciones funcionales que hacen estos teóricos, aparte de las dificultades que plantea para hacer estudios de tipo diacrónico.

Según Evans-Pritchard, el trabajo del antropólogo pasa por tres fases o niveles de abstracción: a) intento de comprender la naturaleza de una cultura y de su traducción al lenguaje del investigador; b) interés en descubrir el modelo subyacente en una sociedad o cultura, mediante un proceso analítico; c) comparar las estructuras sociales que ha ido analizando la antropología. De esa manera, el autor concluye (coincidiendo con Kroeber) que no existen diferencias sustanciales (sino de énfasis) entre la antropología social y la historiografía. Pese a ello, el antropólogo británico se ve obligado a aceptar que los imperativos de la teoría funcionalista (que llevan al mencionado relativismo absoluto) impiden el análisis comparativo, lo que imposibilita a la vez el establecimiento de leyes generales.

Evans-Pritchard concibe la antropología como un "tipo de historiografía", como una filosofía o arte. Es decir, una disciplina que estudia las sociedades como sistemas éticos, y no como sistemas naturales, más interesada en los diseños que en los procesos. De ahí que, en su idea de la antropología, ésta busque más patrones que leyes científicas, interpretaciones más que explicaciones. Así, el autor se separa de los pensadores funcionalistas clásicos que conciben a la sociedad como un sistema natural (Radcliffe-Brown); pero para llegar a la conclusión de que el interés de la antropología no es establecer leyes sociales, lo que muestra que Evans-Pritchard, pese a las críticas parciales que hace, se mantiene dentro del enfoque funcionalista.

EVOLUCIONISMO Y LIBERACION

Jennifer Metcalfe

La teoría evolucionista unilineal, que concibe la evolución de la humanidad como un proceso natural, paralelo al biológico, en términos del cual todas las sociedades deberán pasar necesaria y cronológicamente por etapas idénticas para llegar finalmente a un mismo grado de desarrollo, fue dejada de lado a la luz de posteriores descubrimientos demostrativos de que esa teoría se basaba en observaciones parciales de la realidad y en la aplicación generalizada de las mismas,

más, el determinismo funcional conduce a un relativismo absoluto. Para Evans-Pritchard, hay que atribuir estos errores fundamentales al hecho de que se han buscado explicaciones en el terreno de las ciencias naturales, en lugar de hacerlo en la esfera de las ciencias históricas.

La dimensión histórica es un factor fundamental para la teoría antropológica. Rechazar a la historia (como lo ha hecho el funcionalismo y, particularmente, Malinowski), es imposibilitar la verificación de las construcciones funcionales que hacen estos teóricos, aparte de las dificultades que plantea para hacer estudios de tipo diacrónico.

Según Evans-Pritchard, el trabajo del antropólogo pasa por tres fases o niveles de abstracción: a) intento de comprender la naturaleza de una cultura y de su traducción al lenguaje del investigador; b) interés en descubrir el modelo subyacente en una sociedad o cultura, mediante un proceso analítico; c) comparar las estructuras sociales que ha ido analizando la antropología. De esa manera, el autor concluye (coincidiendo con Kroeber) que no existen diferencias sustanciales (sino de énfasis) entre la antropología social y la historiografía. Pese a ello, el antropólogo británico se ve obligado a aceptar que los imperativos de la teoría funcionalista (que llevan al mencionado relativismo absoluto) impiden el análisis comparativo, lo que imposibilita a la vez el establecimiento de leyes generales.

Evans-Pritchard concibe la antropología como un "tipo de historiografía", como una filosofía o arte. Es decir, una disciplina que estudia las sociedades como sistemas éticos, y no como sistemas naturales, más interesada en los diseños que en los procesos. De ahí que, en su idea de la antropología, ésta busque más patrones que leyes científicas, interpretaciones más que explicaciones. Así, el autor se separa de los pensadores funcionalistas clásicos que conciben a la sociedad como un sistema natural (Radcliffe-Brown); pero para llegar a la conclusión de que el interés de la antropología no es establecer leyes sociales, lo que muestra que Evans-Pritchard, pese a las críticas parciales que hace, se mantiene dentro del enfoque funcionalista.

EVOLUCIONISMO Y LIBERACION

Jennifer Metcalfe

La teoría evolucionista unilineal, que concibe la evolución de la humanidad como un proceso natural, paralelo al biológico, en términos del cual todas las sociedades deberán pasar necesaria y cronológicamente por etapas idénticas para llegar finalmente a un mismo grado de desarrollo, fue dejada de lado a la luz de posteriores descubrimientos demostrativos de que esa teoría se basaba en observaciones parciales de la realidad y en la aplicación generalizada de las mismas,

dejando de lado aspectos del desarrollo humano que demostraban que no necesariamente la humanidad entera progresaría hacia el modelo de civilización europea. Este tipo de evolucionismo tenía como uno de sus puntos centrales, a raíz de la obra de Darwin, un paralelo entre la evolución natural de la especie y la evolución histórica de la humanidad. "Por lo tanto, para Morgan, la historia de los historiadores es sólo una apariencia que enmascara una evolución cuyas formas y modalidades son exactamente idénticas a las de la evolución natural." (E. Terray, "*El marxismo ante las sociedades 'primitivas'*", Editorial Losada, Buenos Aires, 1971, pág. 21).

Los nuevos aportes de la arqueología y la etnología, y el estudio más detallado de las culturas primitivas, vinieron a probar que la teoría unilineal era incorrecta. Asimismo, el descubrimiento de que ciertas características culturales se debían a la difusión, que dosificaba la rígida idea de la evolución independiente e inevitable.

El enfoque multilineal, en cambio, no considera que el desarrollo de la humanidad sea un proceso que corre a la par con la evolución natural de las especies. Steward lo aclara al decir que "las actividades culturales satisfacen diferentes necesidades biológicas; pero la existencia de estas últimas no explica el carácter de las primeras." (J. Steward, "Un enfoque neoevolucionista", en "*El cambio social*", compilación de Etzioni, FCE, pág. 128). "La evolución humana no es, pues, mera cuestión de biología, sino de interacción de las características físicas y culturales del hombre, cada una de las cuales influye en las otras." (J. Steward, op. cit., pág. 131).

El estudio detallado de distintas sociedades comprueba que la cultura humana es un proceso de evolución multilineal influido por las circunstancias particulares de cada sociedad, vale decir, condiciones geográficas, factores económicos y políticos.

El evolucionismo multilineal se plantea la necesidad de analizar los factores que influyen en el desarrollo de la cultura humana en direcciones diferentes; "no espera a que todos los datos históricos puedan ser clasificados en estadios universales." No es una teoría comparativa, etnocéntrica, sino que admite tipos de evolución distintos, que no siguen siquiera una secuencia cronológica predeterminada. "La evolución multilineal carece, entonces, de esquemas a priori y de leyes preconcebidas." (A. Palerm, "*Introducción a la teoría etnológica*", Univ. Ibero-americana, México, pág. 162). Sin embargo, establece una metodología para el estudio de la evolución:

- a) uso de nociones de paralelismo y de causalidad cultural;
- b) desarrollo de maneras precisas de clasificar, caracterizar e identificar los fenómenos culturales;
- c) diferenciación entre las instituciones primarias en una cultura y las instituciones derivadas de éstas, siendo las primeras las que determinaron el carácter de la sociedad y la cultura.

El concepto de modo de producción asiático contribuyó a transformar la noción de evolución. Básicamente, el concepto de MAP tiene importancia en dos sentidos:

a) desvirtúa, sin lugar a dudas, la teoría de la evolución unilineal de la humanidad;

b) ofrece una salida para los llamados países "subdesarrollados."

Pero la existencia de un modo de producción asiático no fue reconocida hasta hace poco por algunos científicos sociales, a mi entender, por razones primordialmente políticas, y ha sido reconocida en la época actual, precisamente por razones políticas, como veremos más adelante.

En el siglo XIX, en que primaba el etnocentrismo europeo, como justificación de las prácticas colonialistas, era indispensable "creer" en la evolución unilineal de la sociedad, tomando como modelo del mayor grado de desarrollo a la sociedad europea, e imponiéndose así los occidentales el deber de llevar la "civilización" y el "progreso" a aquellos pueblos más "atrasados" e "incivilizados" que Europa. Las sociedades orientales eran, por fuerza, una forma diferente de esclavismo o feudalismo, pero que se insertaban también dentro de la evolución única y progresiva de las sociedades humanas.

Para algunos marxistas, el MAP era una formación social propiamente asiática, que podía insertarse históricamente entre la comunidad primitiva y el capitalismo; una forma no original ni distinta.

Con el triunfo del socialismo en algunos países, el concepto de MAP vuelve a cobrar importancia para marxistas y no marxistas.

Para los no marxistas, la noción de modo de producción asiático tiene un poder "heurístico" muy particular. En efecto, el hecho de que se conciba la posibilidad (como ocurre en Asia, Africa y América prehispánica) de que ciertas sociedades evolucionen por una línea semejante de la "clásica" (que, según los marxistas, lleva hasta el socialismo), les permite utilizar el concepto como una poderosa arma ideológica: ya no sería inevitable que las sociedades capitalistas derivan en un tipo colectivo de sociedad, particularmente en un sistema igualitario alcanzado a través de una etapa de transición que sería la dictadura del proletariado. Esto podría explicar en parte el resurgimiento del neoevolucionismo basado en el MAP.

Además, para los marxistas, el concepto de modo de producción asiático sugería algo bien distinto. Planteaba concretamente la posibilidad de que los países subdesarrollados o dependientes siguieran su propia línea de desarrollo, en la cual no sería esencial pasar previamente por una etapa de capitalismo pleno, antes de transformarse en sistema socialista. En efecto, la historia estaba demostrando que no eran los países con un capitalismo plenamente desarrollado los que llegaban al socialismo, sino más bien aquellos países en los cuales el capitalismo se encontraba en condiciones muy especiales: en desarrollo inci-

piente, o países semicoloniales, lo que algunos teóricos llaman "capitalismo dependiente."

La comprobación de este proceso reviste singular importancia para el desarrollo de las luchas por la liberación y la práctica revolucionaria, especialmente para los países de Asia, Africa y América Latina, quienes podrían plantearse ya el tema de arribar a un sistema socialista, sin tener que pasar antes obligatoriamente (fatalmente, podría decirse) por una fase de pleno desarrollo capitalista (meta, por lo demás, imposible para los países subdesarrollados, precisamente en la medida en que éstos se encuentran íntimamente vinculados a los países centrales y atrapados en una estructura imperialista).

GALERIA DEL TEATRO INFANTIL

LOS NOVIOS



PROPIETARIO
A. VANEĞAS ARROYO. MEXICO.

Varios autores, *En torno al capitalismo latinoamericano*, México, Escuela Nacional de Economía, 1975, 155 págs.

El presente libro se refiere a distintos problemas vinculados en el subdesarrollo latinoamericano. Su contenido corresponde a la transcripción de discusiones realizadas dentro del marco de un seminario sobre *Teoría del desarrollo*, razón por la cual puede advertirse, además de un estilo literario algo irregular, que los títulos de los capítulos en que se divide obedecen, más que a una delimitación estricta de los temas abordados, a requerimientos de *orden* meramente indicativo.

Ha servido de base propiciatoria de tales discusiones, un libro que apareció en México, en 1973,* en el que ya se comenzaban a evaluar los esfuerzos realizados respecto al estudio del subdesarrollo y la dependencia. De esta suerte, el libro que reseñamos contiene una *doble* intención: en primer término, reúne explícitamente ciertos *juicios críticos* acerca de la forma en que se abordaban determinados problemas en la obra de referencia; en segundo término, plantean de manera implícita nuevas aproximaciones a la solución teórica de tales problemas. Pero, tanto las críticas, como las posibles aportaciones al estudio del subdesarrollo, se centran en una misma problemática general: "la *cuestión* de cómo y cuándo adviene el capitalismo el modo de producción dominante en Latinoamérica, en qué marco histórico se produce tal hecho, qué factores esenciales lo condicionan y cuáles son la dinámica central del fenómeno y las etapas fundamentales que, a partir de su aparición, habrá de recorrer en nuestros días".

* Varios autores, *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1973, 195 págs.

Así, la dilucidación de una problemática tal comienza a posibilitarse al reconocer, en *un nivel abstracto*, las relaciones existentes entre el subdesarrollo y el desarrollo capitalistas, a escala mundial, históricamente determinadas, lo que en la obra resulta un planteamiento *algo anticuado* a la luz de investigaciones recientes (Marini, Gunder Frank, Quijano, Samin, etc.), en relación a las cuales es relativamente poco lo que estas discusiones aportan.

Luego de la relación desarrollo-subdesarrollo, se plantean problemáticas más específicas, tales como los modos de producción y su articulación, el carácter del proceso de industrialización y el papel de la burguesía doméstica en la consolidación del atraso, la penetración del capital extranjero, etc., todos ellos términos del denominador común de los países latinoamericanos subdesarrollados. No obstante, es de notar que el tratamiento de estos problemas se queda en un nivel *altamente general* —lo que en parte se explica por la naturaleza misma de la obra—, así como que la argumentación bordada en *torno de ellos* no va más allá de lo que dictan ciertos lugares comunes.

Los mejores momentos de este libro se encuentran, sin duda, en la segunda parte del mismo, ya que en la primera solamente se señalan, en *términos generales*, en primer lugar, algunas ambigüedades en la definición y uso de conceptos fundamentales (comenzando por los de “subdesarrollo” y “dependencia”, aunque también se cuestionan otros como el de “heterogeneidad estructural” propuesto por A. Córdoba) y, en segundo lugar, la superficialidad patente en el tratamiento de aspectos importantes, como en la que, según se afirma, incurre Bagú al estudiar las clases sociales (en la obra de referencia). En la segunda parte, en efecto, se discuten principalmente los artículos de F. H. Cardoso y de Theotonio Dos Santos. Mientras que con Cardoso se sostiene (*in absentia*) una contienda ideológica sobre cuestiones generales (siempre presente, por lo demás, entre posiciones marxistas y posiciones burguesas), con Dos Santos se entabla una polémica interesante (acerca de las características que definen la acción reciente de las grandes corporaciones multinacionales y transnacionales) en la que este investigador hará énfasis en el cambio *cualitativo* operado en la manera en que algunas compañías extranjeras han comenzado a volcarse hacia el mercado interno de los países latinoamericanos. La participación de Dos Santos en las discusiones, por otra parte, enriquece con sus continuas alusiones al caso de Brasil, el tratamiento concreto que el resto de los participantes dedica *mayormente* al caso de la formación social mexicana.

Aunque no puede decirse que en esta obra se haya avanzado un trecho considerable en la indicación de los vacíos (de *extensión* y de *profundidad*) existentes en la investigación social latinoamericana reciente, lo cual podría esperarse de este tipo de discusiones, creemos que en ella se tocan los principales problemas de nuestra realidad social y, además, que se ha intentado seriamente pensar en sus po-

sibles soluciones teóricas. Esto quedaría ampliamente manifestado por el hecho de que en las discusiones se ha planteado la necesidad de construir algo que podría denominarse, con más o menos precisión, "teoría materialista del subdesarrollo", de la cual los estudios sobre dependencia e imperialismo hasta ahora realizados serían los primeros pasos en esa dirección.

Pero hablar especialmente de soluciones teóricas a problemas sociales, sin insistir demasiado en sus implicaciones prácticas (esto es, políticas), significa, entre otras cosas, hacer del materialismo una mera filosofía contemplativa, lo que, interpretado por don Sergio Bagú, es no llegar a sentir "una necesidad histórica apremiante: la de ordenar mejor lo que sabemos, y descubrir, de lo que no sabemos, lo más que nos sea posible para que nuestra ciencia del hombre pueda aplicarse con mayor eficacia a la obra que permitirá no continuar pagando el bienestar material de algunas minorías con un océano de mártires, ni tolerando la opresión política, social y cultural, por incapacidad organizativa".

Tal es, en fin, el espíritu de esta obra: pero también el marco a través del cual se manifiestan sus limitaciones.

Abelardo Hernández M.

Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México, 1974.

La obra que nos ha entregado Bartra es, entre nosotros, uno de los *primeros intentos* sistemáticos encaminados a aplicar la teoría marxista a la investigación de la cuestión agraria. Es cierto que este libro está precedido de numerosos trabajos parciales de otros científicos sociales, orientados en el mismo sentido; pero la *Estructura agraria* de Bartra tiene el mérito de abarcar los puntos fundamentales del tema, que van desde el análisis del desarrollo capitalista en la agricultura y sus diversas vías y procedimientos, pasando por los modos de producción y las formas de propiedad, hasta las clases sociales que se mueven en el escenario agrario.

Otra cualidad muy importante de esta obra que es preciso destacar, se advierte en el hecho de que Bartra no descuida en el curso de su *análisis* la estratégica dimensión política (sin que se pierda en el laberinto de las expresiones superestructurales de los fenómenos), buscando siempre, sin embargo, la *raíz* de los mismos en la estructura económica y en las posiciones de clase de los protagonistas colectivos. De esta manera, se supera un pobre "marxismo" mecanicista y dogmático que supone que toda la realidad se agota en lo económico.

Pero lo que nos interesa aquí no es examinar los aspectos que toca

sibles soluciones teóricas. Esto quedaría ampliamente manifestado por el hecho de que en las discusiones se ha planteado la necesidad de construir algo que podría denominarse, con más o menos precisión, "teoría materialista del subdesarrollo", de la cual los estudios sobre dependencia e imperialismo hasta ahora realizados serían los primeros pasos en esa dirección.

Pero hablar especialmente de soluciones teóricas a problemas sociales, sin insistir demasiado en sus implicaciones prácticas (esto es, políticas), significa, entre otras cosas, hacer del materialismo una mera filosofía contemplativa, lo que, interpretado por don Sergio Bagú, es no llegar a sentir "una necesidad histórica apremiante: la de ordenar mejor lo que sabemos, y descubrir, de lo que no sabemos, lo más que nos sea posible para que nuestra ciencia del hombre pueda aplicarse con mayor eficacia a la obra que permitirá no continuar pagando el bienestar material de algunas minorías con un océano de mártires, ni tolerando la opresión política, social y cultural, por incapacidad organizativa".

Tal es, en fin, el espíritu de esta obra: pero también el marco a través del cual se manifiestan sus limitaciones.

Abelardo Hernández M.

Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México, 1974.

La obra que nos ha entregado Bartra es, entre nosotros, uno de los *primeros intentos* sistemáticos encaminados a aplicar la teoría marxista a la investigación de la cuestión agraria. Es cierto que este libro está precedido de numerosos trabajos parciales de otros científicos sociales, orientados en el mismo sentido; pero la *Estructura agraria* de Bartra tiene el mérito de abarcar los puntos fundamentales del tema, que van desde el análisis del desarrollo capitalista en la agricultura y sus diversas vías y procedimientos, pasando por los modos de producción y las formas de propiedad, hasta las clases sociales que se mueven en el escenario agrario.

Otra cualidad muy importante de esta obra que es preciso destacar, se advierte en el hecho de que Bartra no descuida en el curso de su *análisis* la estratégica dimensión política (sin que se pierda en el laberinto de las expresiones superestructurales de los fenómenos), buscando siempre, sin embargo, la *raíz* de los mismos en la estructura económica y en las posiciones de clase de los protagonistas colectivos. De esta manera, se supera un pobre "marxismo" mecanicista y dogmático que supone que toda la realidad se agota en lo económico.

Pero lo que nos interesa aquí no es examinar los aspectos que toca

el autor en su obra, ni retomar su discurso para recrearlo. Para ello, remitimos al lector a la propia obra, cuya consulta no podría ser sustituida por la mejor recensión.* Siendo esta obra esencialmente polémica, sólo procederemos a poner de relieve algunos puntos que nos parecen problemáticos. Ello permitirá mostrar precisamente las ricas posibilidades de debate que entraña el estudio de los problemas agrarios (y que contiene la obra), discusión que el mismo autor quiere "provocar" con su libro.

La primera cuestión que resulta interesante observar es la aplicación que hace Bartra de la teoría de la renta de la tierra. Para ilustrar la metodología, el autor toma un ejemplo hipotético de cinco tipos de tierra de diferente fertilidad, con igual inversión de capital (constante y variable). A continuación, sobre la base de este ejemplo, se presenta un grupo de fórmulas para realizar los cálculos (págs. 33-34). Pero estas fórmulas tropiezan con diversas dificultades e igualmente los cálculos que de ellas derivan. Simplificando las cosas, la mayoría de los problemas que encuentra el autor en su intento, son debidos, a nuestro juicio, a confusiones conceptuales. Especialmente, se confunde la plusvalía con la ganancia; también, el costo de producción, con el precio de producción.

Para empezar, se calcula la "plusvalía" como el resultado de la diferencia entre el precio de mercado y el capital (constante y variable) invertido. Se trata, no obstante, de la *ganancia*, y no de la plusvalía. Así, lo que figura en el cuadro (pág. 33) como tal plusvalía, es la *ganancia total* (incluyendo la *ganancia media y la renta*). Este es un punto teórico importante: no se puede pasar, sin más, de un esquema de precios a un esquema de valor. La ganancia no necesariamente se identifica con la plusvalía. Esto se debe a que, en términos de un esquema de precios, la plusvalía no se transforma automáticamente en ganancia. Precisamente la lección teórica que nos sugiere la teoría de la renta, es que el valor creado por el trabajo en el proceso productivo, *puede o no quedar* en manos de la unidad que lo genera. Parte o la totalidad del *plusvalor* creado en una unidad, puede pasar (y de hecho así ocurre) a otra, en tanto se ponen en movimiento los mecanismos de precio del mercado. Eso explica la *ganancia extraordinaria* (renta) que obtienen unas unidades a costa de las otras. En un esquema de precios, el factor que precisamente desconocemos es la plusvalía. Podemos suponer, forzando las cosas, que un número determinado de unidades *constituyen* un sistema cerrado, y que, por lo tanto, la suma de las ganancias forma el total de la plusvalía. Pero es un supuesto poco plausible, que elimina el hecho real de que existe un constante flujo de valor de unas unidades a otras, lo que imposibilita determinar la cantidad de plusvalía generada dentro de una

* Véase la breve reseña de E. Semo, "*Marxismo y problema agrario*", en *Historia y sociedad*, núm. 4, 1974.

unidad productiva. Y, de todas maneras, subsiste el problema de cálculo de la inclusión, en un esquema de precios, de un factor del esquema del valor.

Las fórmulas para calcular la *renta diferencial* y la *renta absoluta* también están erizadas de problemas. El autor es consciente de éstos. Esos problemas están asimismo relacionados con las dificultades que conlleva la confusión de los dos esquemas, el de valor y de precios. Las fórmulas de la página 35 lo ilustran. El mismo Bartra reconoce que "al no comprenderse la diferencia entre plusvalía y sus formas transfiguradas (las ganancias), no es posible distinguir entre la renta absoluta y la renta diferencial", aunque tiende a atribuir esta dificultad a los "errores" de Kautsky. Así, en realidad, lo que puede calcularse es una "renta total" (que se identifica en el cuadro de Bartra con la renta absoluta), pues "la dificultad de definir empíricamente el valor individual nos ha impedido diferenciar los tipos de renta" (pág. 36).

Todos estos problemas han llevado a Bartra a utilizar términos bastante inconvenientes, como "renta absoluta negativa" (aunque, dice, no hay en éste "ninguna pretensión teórica"), y "plusvalía negativa", que pueden llevar a serias confusiones en lo futuro. Si se hubiera respetado el esquema de precios que se adoptó, no hubiese aparecido en el cuadro "renta negativa" alguna, y la "plusvalía negativa" (expresión que tiene la inconveniencia de sugerir que no se produjo plusvalor: lo que, sin duda, está lejos del criterio de Bartra) aparecería sencillamente como un *déficit absoluto*.*

Así, el cuadro se presentaría de la siguiente manera (sólo incluimos las columnas imprescindibles):

Tierra	C	V	Pr	Cp	Pp	Pm	Gm	Rt	Gt	Da
A	136	500	500	636	700	350	0	0		286
B	136	500	750	636	700	525	0	0		111
C	136	500	1000	636	700	700	64	0	64	0
D	136	500	1250	636	700	875	64	175	239	0
E	136	500	1500	636	700	1050	64	350	414	0

C, capital constante; V, capital variable; Pr, producción (Kg.); Cp, costo de producción; Pp, precio de producción; Pm, precio de mercado; Gm, ganancia media (10%); Rt, renta total; Gt, ganancia total; Da, déficit absoluto.

* En otra parte, hemos propuesto distinguir un *déficit relativo* [pérdida en que incurre una unidad cuando no alcanza ni renta ni ganancia media, pero recupera el valor invertido (costo de producción)]; le llamamos "relativo", especialmente pensando en las unidades campesinas, porque éstas no producen orientadas necesariamente a la obtención de una ga-

En esta interpretación, las empresas *A* y *B* no sólo no obtienen ganancia media ni renta, sino que además incurren en un déficit absoluto, pues venden por debajo de su costo de producción. (Dicho sea de paso, Bartra tiende a confundir con frecuencia el costo de producción: $C + V$, con el precio de producción: $C + V + G_m$, lo que también causa problemas). La empresa *C* es la que está determinando el precio de mercado y obtiene, por lo tanto, sólo la ganancia media. Pero las empresas *D* y *E* obtienen al mismo tiempo su ganancia media, más una ganancia extraordinaria expresada en renta (la suma de ambas nos da su ganancia total, lo que figura en el cuadro de Bartra como "plusvalía").

Dentro de las limitaciones de espacio, podemos todavía referir brevemente otro caso de dificultades de formalización, que pueden ser causa de virtuales problemas. El autor define una serie de factores (pág. 58 y sigs.) que luego utilizará en fórmulas para calcular diversos tipos de "ganancias" de las unidades productivas. En la definición de dos factores, por lo menos, hay fuentes de posibles contrariedades. Por una parte, se define el "capital variable imputado" (valor del trabajo familiar) "de acuerdo con los salarios regionales para el tipo de trabajo desempeñado", según el número de jornadas trabajadas. Al parecer, se parte del supuesto de que el precio de reproducción de la fuerza de trabajo coincide con el salario pagado en la región. Esta coincidencia del precio real y del precio nominal (salario) puede tender a ser cierta a nivel nacional, por ejemplo; pero a nivel local o regional, puede ser cierta o no, y, en todo caso, es preciso investigar si coinciden. En este nivel la coincidencia no se puede concebir como dada. A nuestro juicio, habría que calcular previamente el precio real de la fuerza de trabajo, haciendo una contabilidad (precios) de lo que necesitan el trabajador y su familia, para reproducir la fuerza de trabajo durante un lapso adecuado (v. gr., un año). La suma necesaria para vivir durante un año, dividida entre 365 (no solamente entre las jornadas efectivamente trabajadas), nos da el costo de producción de la fuerza de trabajo durante una jornada. Se debe tener en cuenta, además, que se trata de un precio social, que no expresa un caso individual, por lo que se debe sacar una media. Es posible que en algunos casos coincida este precio de la fuerza de trabajo (lo socialmente necesario para reproducirla) con el salario efectiva y nominalmente pagado; pero pueden no coincidir, y entonces el "capital variable imputado" sería distinto del salario pagado en la región, lo que haría variar los cálculos de la "ganancia" que interesan al autor.

El anterior cálculo tiene otra complicación que se verá surgir con la siguiente definición problemática. En efecto, Bartra sugiere que el

nancia y pueden conformarse con el salario que se otorgan a sí mismas], de un déficit absoluto [que se produce cuando la unidad sufre una pérdida que afecta también a su inversión o costo de producción]. H. D-P., *Teoría marxista de la economía campesina*, UNAM, 1973 (multicopiado).

valor de la producción no vendida, o sea, consumida por la unidad, se calcule "a precios corrientes en el mercado". Pero resulta obvio que esa producción no va al mercado, sino que es precisamente consumida, y que, por lo tanto, para la unidad que la consume no tiene un precio de mercado, sino tan sólo un costo de producción (el precio de mercado puede ser superior o inferior al costo de producción).

Los cálculos variarán (muy sustancialmente, mientras mayor sea, como en las pequeñas unidades campesinas, la proporción de la producción consumida) según que esta porción sea contabilizada a precio de mercado o a costo de producción (excepto para aquella unidad en la que el costo coincida precisamente con el precio de mercado). Esto agrega una complicación más al cálculo del precio del trabajo familiar, en los casos (muy frecuentes) en los que parte de ese precio está determinado por el producto autoconsumido. Se juntan así dos incógnitas en la misma ecuación...

En suma, hemos querido ilustrar con estas notas el fascinante interés que revisten estos problemas. Todavía queda un largo camino que andar. El mérito de Bartra es haberse adentrado en el difícil sendero, buscando soluciones. Y ciertamente se puede asegurar que ha encontrado algunas muy sugerentes, aunque sigan abiertas al debate. Como se dice, la peor diligencia es la que no se hace.

Héctor Díaz-Polanco