

La escuela antropológica mexicana y su aporte a la teoría y la práctica de la integración regional

La gran difusión que tienen las obras antropológicas escritas por europeos y norteamericanos y el prestigio merecido que gozan sus autores por la espectacular trascendencia de sus contribuciones a la Ciencia del Hombre nos lleva con frecuencia a olvidar los trabajos producidos por los estudiosos latinoamericanos. Estos últimos han sido pocos en la magnitud de sus aportaciones que, por lo común, sólo son estimadas por el reducido círculo de quienes

cultivan la disciplina. El tema que me ocupa, la integración y la acción regionales, fue objeto de brillante tratamiento por Julian H. Steward que elaboró una teoría y una práctica del estudio de áreas bien conocidas por todos⁽¹⁾.

Menos sabido es que sobre el mismo asunto los antropólogos mexicanos han venido trabajando, con inusitada continuidad, cuando menos desde hace cincuenta años. La colaboración que cada uno de ellos puso en

la obra no es grande, pero como fue acumulativa, hoy día constituye un cuerpo de doctrina que comienza a ser reconocido por propios y extraños⁽²⁾. En la configuración de ese cuerpo de doctrina la contribución del que esto escribe es la más reciente, pero no la más importante; ser el último en un momento dado del devenir histórico representa siempre una ventaja por la posibilidad que existe de aprovechar los aciertos y los fracasos de quienes le precedieron a uno en la persecución del mismo propósito.

Antes de exponer, en brevísimo sumario, la teoría y la práctica de la integración regional tal y como la enuncio con detallada amplitud en el libro *Regiones de Refugio*, aparecido hace dos años, bueno es hacer ostensible las importantes aportaciones que ideólogos y estudiosos hicieron para que fuese posible construir ese edificio⁽³⁾.

Ricardo Flores Magón, teórico anarquista y precursor el más connotado de la Revolución Mexicana, conformándose con la tendencia que normaba el nacionalismo de principios de siglo, no sin cierta razón, ubicó la culpa de todos los males que padecía la nación en los episodios de la conquista y la colonización realizados por la expansión europea durante el siglo XVI e idealizó el pasado indio, para fundar en él los postulados de un programa que abogaba por un comunismo utópico, en el que los hombres

no se verían constreñidos por los imperativos del gobierno⁽⁴⁾. Las comunidades indígenas libres, con su economía de subsistencia basada en la reciprocidad y la redistribución, en la que no existen clases sociales ni la apropiación privada de la tierra, donde la vida del grupo no se rige, aparentemente, por la coerción sino por el consenso y la estructura del poder parece diluirse hasta tornarse incorpórea, fue el modelo que Flores Magón se propuso difundir en extensión y profundidad por todo el país. No llegó a cristalizar sus propósitos; sin embargo de ello, la influencia de sus prédicas fue factor importante en la invención del ejido mexicano que, como es bien sabido, representa un compromiso entre lo nuevo y lo viejo, esto es, la reinterpretación en los viejos moldes de las formas de tenencia indígena, de ideas nuevas sobre la relación del hombre con la tierra. A partir de entonces, la comunidad indígena -como concepto sociológico y como punto de apoyo para la acción- tuvo una existencia real y un ascendiente inconcluso en la dirección que tomaron los estudios antropológicos⁽⁵⁾.

La necesidad de conocer científicamente la comunidad indígena, exaltada como un modelo ideal, fue temprana preocupación en el México que emergía de la revolución⁽⁶⁾. Manuel Gamio, miembro distinguido de la escuela antropológica encabezada por Franz

Boas, al contemplar críticamente el cambio impetuoso que vivía, derivó la antropología académica de su tiempo a los azares de la aplicación, concibiendo políticamente la Ciencia del Hombre. Para Gamio: "la antropología, en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de él se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna" (7). El proyecto del Valle de Teotihuacán -hoy clásico- concebido en 1916, permitió al antropólogo pionero poner a prueba su postulado en el estudio y desarrollo de una población regional que habitaba en la sede arqueológica de una antigua civilización precolombina. Gamio ideó el método de la investigación y la acción integrales según el cual la pesquisa y la práctica se encaminan a considerar al individuo y al grupo como totalidades dinámicas biológicas, psíquicas, sociales y culturales en su contexto histórico y geográfico (8). La acción, consecuentemente, implica la atención conjunta de los problemas de salud, educación, economía, organización social, estructura política, estética y recreación del grupo étnico involucrado, impartida de tal manera que las acciones unilateralmente implementadas se coordinen y apoyen mutuamente al favor de una orientación dirigida al desarrollo armónico del individuo y la comunidad. Ga-

mio no profundizó su idea pionera ni estuvo jamás dispuesto a revisarla para ponerla a tono con los avances que venía experimentando la Ciencia del Hombre. Sin alteración alguna trató de extender la investigación y la acción integrales, con desigual fortuna, al tratamiento de los grupos étnicos numerosos del país llamados -talvez por contraste y conforme a la terminología nacionalista de la época- poblaciones regionales (9). No obstante lo anteriormente dicho, si algo tiene de original la antropología social mexicana ello es la contribución de Gamio que fue, sin lugar a dudas, el creador de la política indigenista revolucionaria y de la educativa comprendida en ella; proporcionó además contenido y justificación al vasto movimiento de renovación social del cual fue actor.

Moisés Sáenz, notable en el pensamiento y en la acción, se ocupó de profundizar el enfoque inicial de Gamio en materia educativa. Partiendo de la base que le suministró la escuela activa de John Dewey no sólo creó los mecanismos administrativos u orgánicos indispensables para poner la idea en movimiento, además, formuló él mismo un cuerpo sólido de principios, técnicas y valores que constituyeron la *carta magna* de la escuela rural mexicana; institución a la que se le encomendó la tarea de incorporar al campesino -tanto al indio cuanto al no indio- a la sociedad nacional. La incorporación

del indio significaba su asimilación en la civilización moderna sin su lengua y sin su bagaje cultural que fueron considerados inoperantes, para no decir inferiores. Sáenz llamó antropología social al compuesto interdisciplinario que resulta de la conjunción de la etnología académica con la sociología rural práctica, matiz que define el genio que caracteriza a la escuela antropológica mexicana y que la diferencia de la británica que lleva igual denominación⁽¹⁰⁾. A la disciplina compuesta le asignó como contenido de propósito fundamentar la socialización del adulto, la escolarización del niño y la reinterpretación de la cultura moderna en los moldes de las sociedades tradicionales. Hizo recaer sobre los hombros débiles del maestro rural la responsabilidad de alcanzar esas metas y para ello le extrajo de la estrechez de las aulas y le lanzó a la actividad del diario discurrir de la comunidad hasta convertirlo en un efectivo promotor de su desarrollo. Los esfuerzos de Sáenz y su grupo de colaboradores se vieron coronados por el éxito en todos los casos en que se hallaba involucrada una población campesina atrasada, pero no india; la experiencia que tuvieron con las comunidades indias -heterogéneas en sus estilos de vida y recias en su estabilidad cultural- no corrió con igual fortuna. Muchas de ellas resistieron innovaciones y reinterpretaciones al confrontar los mecanismos domini-

cales -castellanización directa, internado indígena- que se pusieron en uso y que les desarrollaba coercitivamente de sus formas y valores ancestrales. Con todos sus defectos e inconsistencias la tesis de la incorporación y el concepto de antropología social de Sáenz constituyeron una importante contribución a la teoría de la integración y a la manera de obtenerla⁽¹¹⁾.

Miguel Othón de Mendizábal, antropólogo de extracción revolucionaria, encabezó la lucha por la intromisión del enfoque social en medicina al constatar la penosa situación del país en el área de la salubridad rural, la carencia de conocimientos médicos científicos por parte de los campesinos, la ausencia de canales administrativos capaces de hacer llegar a esa población los beneficios de la salud y la asistencia y la inhabilidad de la medicina liberal para avocarse a la solución del problema. Othón de Mendizábal se fijó como meta la formación de un nuevo tipo de profesional de Estado, con orientación social, procedente del medio rural, destinado a establecerse en él y a implementar acciones dirigidas a modificar la estructura económica y cultural que impiden, al campesino indio y al no indio, hacer uso de la medicina científica⁽¹²⁾. La creación de los servicios médicos ejidales, y de la escuela de medicina rural, sentaron las bases para el ul-

terior desarrollo de los centros de bienestar social rural que ejecutan programas de acción integral, a partir de bases sanitarias y asistenciales. Al igual que lo ocurrido en educación, la teoría y práctica de esos programas demostró su bondad entre la población campesina no india; la comunidad india, en los casos infrecuentes en que se vió afectada por la acción, rechazó en grado mayor o menor el beneficio de la innovación al persistir en las ideas y patrones de la medicina folk que forman su patrimonio. Othón de Mendizábal creyó encontrar la solución al problema mediante la creación de la parcela asistencial, a semejanza de la parcela escolar, como fórmula que permitiera financiar la atención médica; pero más tarde pudo comprobarse que la innovación de la medicina moderna en las comunidades indias no reside simplemente en solventar incapacidades económicas sino en causas más profundas⁽¹³⁾.

Estas fueron puestas en claro por los estudios de comunidad que Robert Redfield, con el aliento de Gamio, llevó a cabo en México. Con su *Tepoztlán*, Redfield inauguró en 1930 una corriente de investigación que tuvo un éxito inusitado para el educado conocimiento de los pueblos indios; éstos fueron objeto de pesquisa científica contemplándolos desde ángulos que descubrían una gran variedad de intereses y motivaciones⁽¹⁴⁾. Los estudios de comu-

nidad tuvieron una doble utilidad; por una parte, contribuyeron al desarrollo de la Ciencia del Hombre al documentar esquemas sociológicos preconcebidos; le dieron distinta profundidad a la perspectiva histórica; incrementaron el tiempo dedicado al trabajo de campo y extendieron el área de la investigación a comunidades no indígenas. Por otra parte, actuaron como instrumento de formación profesional al reunir en la pesquisa, y en la publicación de los resultados, a maestros y alumnos. En la historia de la antropología mexicana los nombres de Robert Redfield, Sol Tax, Ralph Beals, George Foster, Isabel Kelly, Donald Brand y Oscar Lewis quedarán asociados a los de Alfonso Villa Rojas, Fernando Cámara, Calixta Guiteras, Ricardo Pozas, Pedro Carrasco, Gabriel Ospina, Angel Palerm, José Corona Núñez y Alejandro Dagoberto Marroquín. La fecunda cooperación en la enseñanza y en la investigación se institucionalizó durante el tiempo en que funcionó el Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution y tuvo una enorme y duradera influencia en la consolidación de la antropología social en México y en su orientación ulterior⁽¹⁵⁾.

Los estudios de comunidad no se limitaron a conocer las formas reales de vida del pequeño universo constituido por un pueblo indio, su principal preocupación teórica, tal y como quedó manifiesto en el análisis

lisis de las comunidades folk de Yucatán, llevadas a cabo por Redfield y Villa Rojas, fue el indagar las leyes del cambio cultural y su manera de operación⁽¹⁶⁾. El propósito hizo notoria la enorme influencia que una ciudad primada tiene en la aculturación de las comunidades indias al poner de relieve la secuencia del *continuum* folk-urbano. Los estudios de comunidad han sido devastadoramente criticados por los antropólogos de la nueva generación; casi no hay uno de ellos que no se precie de haber puesto en tela de juicio su validez y de encontrar fallas mayores o menores en la obra del célebre antropólogo norteamericano que los inició. No será una falta de respeto a su memoria si agregamos un grano más: los estudios de comunidad tienden a aislar a ésta de la sociedad regional o nacional de la que forma parte, menoscabando así la trascendencia de esas conexiones. Oscar Lewis, con la publicación de su re-estudio de Tepoztlán puso punto final, en 1951, a la era de esos estudios. La investigación que llevó a cabo le permitió enfocar los cambios observados colocándolos en su contexto histórico, describió funcionalmente las instituciones vigentes y sus interrelaciones y situó a la localidad bajo examen en el marco de la región y de la nación⁽¹⁷⁾.

Muchos de los estudios de comunidad estuvieron destinados a proporcionar material de base

a programas de desarrollo. En realidad, la implementación del Proyecto Tarasco motivó la elección de las comunidades pesquisadas en Michoacán. Ese mismo proyecto contó con la asesoría lingüística de Jules Henry, Norman McQuown y Mauricio Swadesh quienes más tarde, el año de 1940, contribuyeron a dar forma a las resoluciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano sobre educación indígena. La necesidad del uso de la lengua vernácula en la instrucción escolar, el adiestramiento y utilización de maestros nativos en la enseñanza, la formación de profesionales de la educación con preparación antropológica y el reconocimiento de la importancia de las lenguas nativas como un aspecto importante de la personalidad india fueron ideas que, propaladas por ellos, vinieron a fructificar mucho más tarde. Mauricio Swadesh, recientemente fallecido, fue maestro genial; dedicó la mayor parte de su vida a la enseñanza y a la investigación en México y dejó como prolongación de su obra, a un selecto grupo de discípulos⁽¹⁸⁾. McQuown, con base en la Universidad de Chicago, ha tenido influencia menos directa en el campo de la aplicación pero continúa contribuyendo a mantener el interés por la lingüística en el ámbito latinoamericano. En el terreno de la aplicación, sin embargo, el trabajo que ha producido tal vez un mayor impacto es el que reali-

za Guillermo Townsend y el copioso grupo de sus asociados en el Instituto Lingüístico de Verano. En cincuenta años de asidua labor, Townsend y el Instituto han logrado acumular una suma sorprendente de análisis de idiomas indios y han preparado cartillas y material de lectura en lenguas nativas que, hoy día, hacen posible la alfabetización de los distintos grupos étnicos sin el impedimento de la variabilidad idiomática. El carácter confesional del Instituto, por supuesto, introduce a menudo elementos de resistencia en el trabajo directo con la comunidad y dificulta la colaboración abierta entre ellos y los estudiosos nacionales⁽¹⁹⁾.

Hasta aquí hemos reseñado las aportaciones, en las ramas diversas de la Ciencia del Hombre, que contribuyeron a configurar el genio que caracteriza a la escuela mexicana de antropología social y al hacerlo no hemos podido menos que barajar una impresionante cifra de antropólogos norteamericanos que, de una u otra manera, influyeron, a veces considerablemente, en esa configuración. Influencia menor la tuvieron los antropólogos europeos en cuanto concierne a la antropología social, no así en otras ramas de la disciplina donde la contribución de alguno de ellos -Kirchhoff, por ejemplo- ha sido fundamental. Hubo, sin embargo, un antropólogo europeo que sí dejó honda huella y una fecunda asociación con

su contraparte nacional; nos referimos a Bronislaw Malinowski quien estudió el mercado de Oaxaca teniendo como colaborador a Julio de la Fuente. Es indudable que la antropología mexicana ha sabido digerir sin intoxicarse las valiosas aportaciones del exterior y que, a pesar del enorme prestigio de los contribuyentes foráneos y la gran importancia de sus contribuciones ha tenido, además, el tino de preservar su índole propia y la orientación que le exige su lealtad al movimiento social que le dió vida. Ningún caso más demostrativo que el representado por el binomio británico-mexicano.

Malinowski llegó a México atraído por las transformaciones en cadena que la revolución venía produciendo en la estructura social del país; su interés teórico y práctico -en la década de 1930- se centraba en el cambio social y en la aplicación de los postulados de la Ciencia del Hombre a los problemas de la administración colonial⁽²⁰⁾. Malinowski y los más selectos de sus discípulos estudiaban, en el contexto africano anterior a la descolonización, los cambios que en la organización tribal producía el ejercicio del dominio externo. Al actuar en tal contexto los antropólogos británicos necesariamente servían los intereses imperiales; el cambio social y la antropología aplicada -como bien dijo uno de ellos- no eran sino las dos caras de una misma moneda⁽²¹⁾. México, en cambio,

vivía una coyuntura diametralmente opuesta; un movimiento de renovación social, internamente generado, estaba cambiando las viejas estructuras mantenidas por una élite apoyada desde el exterior. La contraparte mexicana del investigador europeo procedía de una corriente radical, de tendencia francamente anti-imperialista y su interés en la adquisición del conocimiento y en su aplicación le conducía a reivindicar los derechos de la población sujeta a servidumbre. No obstante la oposición, la colaboración fue trascendente.

Uno de los postulados de la teoría funcionalista de Malinowski afirma que la cultura es un todo organizado cuyas partes se ajustan de manera regular a las modificaciones que se producen en cualquiera de las otras partes. Conforme a tal axioma el estudio del mercado en la ciudad primada no quedó limitado al análisis de la institución económica, estrechamente concebida, sino que se indagaron sus interrelaciones con los restantes aspectos de la cultura y sus conexiones en el ámbito de la región a la que la institución servía. De la Fuente tuvo el encargo de perseguir esas conexiones entre los pueblos zapotecos, mixes y castellanos esparcidos por el valle y las sierras que constituían el *hinterland* de la ciudad y, al hacerlo, puso en claro el carácter regional de la integración de esos pueblos, -dicho con las palabras de los inves-

tigadores, tal y como las expresaron en su informe de 1941, "la unidad de un centro y su región circundante" — así como la función que el mercado desempeñaba como mecanismo de integración⁽²²⁾. Ya por éste camino De la Fuente, en estudios posteriores, comprobó explícitamente algo que parece implícito en lo estudios de comunidad, a saber: que la unidad étnica, social, religiosa y política entre los indígenas es el grupo municipal en tanto que entre los ladinos la unidad está constituida por el grupo regional. Al contemplar el carácter de las relaciones interétnicas en grupos que trascendían las fronteras estrechas de la comunidad constató que la interacción entre indios y no indios originaba tendencias manifiestas a la unidad que llevaban a unos y a otros a considerarse miembros de un solo grupo regional y a calificarse con una misma designación étnica; de donde infirió que la integración, antes de ser nacional habría de ser regional⁽²³⁾.

En 1947 Julio de la Fuente y el que esto escribe estuvieron asociados, como subdirector y director respectivamente, en Asuntos Indígenas. Solicitamos el consejo de los colegas antropólogos para modificar el empirismo de bajo nivel que normaba el trabajo con las comunidades indias y luego de realizar una precisa evaluación de medios y finalidades, con base en la experiencia adquirida por De la Fuente, encargamos a és-

te de concebir y dirigir lo que habría de ser el primer proyecto de integración regional frustrado. Calixta Guiteras, y dos o tres investigadores más en diversas disciplinas, tomaron a su cargo el reconocimiento preliminar de la región elegida, la ciudad de Tantoyuca y los pueblos huastecas circundantes. Se pensaba aprovechar la existencia en el lugar de un internado indígena, una procuraduría de pueblos, una misión cultural y un número no definido de escuelas rurales esparcidas en el campo para que, reforzados y modificados en su contenido, en su función y en su forma de operar sus metas fuesen coordinadas por un profesional adiestrado en ciencias sociales. Cuando el proyecto daba sus primeros pasos quienes lo sostenían fueron relevados de su responsabilidad como funcionarios de Asuntos Indígenas.

Alfonso Caso, de reputación bien merecida por su notable contribución a la arqueología mesoamericana, alcanzó en plena madurez una posición política eminente que le llevó a convertirse en el más importante promotor de los estudios antropológicos en México. A fines de 1948 se introdujo con pie firme en el campo aplicado al fundar el Instituto Nacional Indigenista que desde entonces dirige. Inicialmente las metas del INI fueron bien modestas; se proponía proporcionar a las agencias gubernamentales que tenían por función la educa-

ción, la salud, la economía, la redistribución agraria y demás tareas especializadas la base antropológica indispensable para que pudieran desempeñar sin obstáculos su quehacer específico entre las comunidades indias. La administración pública por esos años había emprendido proyectos de desarrollo en las grandes cuencas fluviales que afectaban la existencia misma de las poblaciones indias ahí establecidas: las Comisiones que implementaban los programas seguían en su organización el modelo de la TVA norteamericana e ignoraban cómo tratar a los indios que habrían de ser relocalizados. Para cumplir con sus fines el INI emprendió un programa de investigación de las cuencas del Tepalcatepec, la Mixteca, la Tarahumara y el Papaloapan, que cristalizó más tarde en la publicación de una serie de volúmenes como *Memorias del Instituto* (24). Pronto pudo advertirse que las cuencas constituían áreas de pesquisa demasiado grandes en extensión y en complejidad para las fuerzas de un investigador y su reducida copia de colaboradores; por otra parte, en las cuencas la población no india componía la mayoría de habitantes y, sus problemas, los de mayor envergadura. Los investigadores se vieron obligados a consentir un compromiso que les llevó a tratar unos aspectos con amplitud y profundidad y, otros, de manera superficial. De cualquier manera, se había dado, sin plena conciencia, un

paso trascendente; los imperativos de la investigación impidieron la utilización del método de estudio de la comunidad lo que condujo a ensayar técnicas que combinaban las usualmente usadas por sociólogos y antropólogos. La investigación en la cuenca del Tepalcatepec que me tocó dirigir se avocó al análisis de problemáticas geográficas, históricas, demográficas, educacionales, económicas y de salud; pero algunos de ellos hubimos de limitarlos a la meseta Tarasca. La investigación tuvo una falla más; la amplitud y complejidad del área nos hizo perder de vista el mecanismo de su funcionamiento interno.

Durante la década que inicia el año de 1940, Lucio Mendieta y Núñez, colaborador de Gamio en Teotihuacán y el más fiel de sus continuadores, desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM se empeñó en el estudio de grupos étnicos, como los tarascos y los zapotecas, lingüística pero no sociológicamente definidos, siguiendo en la investigación el enfoque interdisciplinario ideado por el antropólogo pionero. La escuela sociológica mexicana representada por Mendieta y Núñez y sus seguidores poco ha contribuido al conocimiento y a la interpretación de la problemática india; introdujo en la pesquisa el criterio biotipológico de Jacinto Viola, el uso profuso de la estadística y los *tests* del psicodiagnóstico, y dió, por vez primera, una impor-

tancia fundamental al estudio de la economía indígena, regionalmente concebida⁽²⁵⁾. Curiosamente, hasta muy reciente data, los sociólogos y antropólogos mexicanos compartían el mismo campo de interés: la población india; la tendencia actual está llevando a éstos últimos a entrometerse en un campo que tradicionalmente se consideraba reservado a los sociólogos: la población urbana. El traslape en los campos de interés de ambas disciplinas, y en los métodos y técnicas, explica porqué en México la antropología social es, como lo quería Sáenz, una combinación amistosa de etnología y sociología rural.

Bronislaw Malinowski, ducho en achaques de investigación, aconsejaba a sus alumnos alternar el trabajo de campo con periodos de meditación o digestión de los materiales y aseguraba que rendía más fruto la tarea de dos años de duración, con larga pausa intermedia, que la faena continuada durante igual tiempo. Investigar, meditar, investigar, meditar, tal era el ritmo de labor preconizado por el genial antropólogo británico⁽²⁶⁾. En México las contingencias de la política administrativa le imponen a uno, insospechadamente, el ritmo aludido. La sucesión democrática exige el cambio constante de los hombres que tienen la responsabilidad de tomar decisiones y éstas, en ocasiones, son en el sentido de impulsar la acción y, en otras, de

detenerse a pensar en lo hecho. En 1951 el péndulo indicaba actividad y el INI, saltando las vallas que a sí mismo se había impuesto, se aventó a ejecutar su primer programa de desarrollo de la comunidad en Chiapas, siguiendo en escala reducida el modelo orgánico de las Comisiones. El consejo del INI me encargo la tarea de la fundación y estructuración de lo que habría de ser el Centro Coordinador Indigenista de la Región Tzeltal Tzotzil; durante un año permanecí inmerso en las tareas técnicas y administrativas absorbentes que requiere la iniciación de toda obra y una vez consolidada fui substituido en la dirección por Julio de la Fuente que continuó y mejoró el proyecto. La nueva posición que me fue asignada, como inmediato colaborador del director del INI, me proporcionó la pausa necesaria para la meditación; de ella surgió una pequeña obra, bellamente ilustrada por Alberto Beltrán, que, en su parte tercera describe el área de trabajo del Centro, sus características y los modos de operación del proyecto, pero sobre todo, descubre por vez primera los mecanismos de integración de una región intercultural de refugio (27).

Mucho de lo hasta aquí dicho ha sido referido en *primera persona* y, en ocasiones reiteradas, llegamos a afirmar que éste o aquél antropólogo mexicano había descubierto por *primera vez* ésta o aquella relación en

la pesquisa o en la acción produciendo, con ello, una contribución trascendente a la Ciencia del Hombre. Hay indudablemente una buena dosis de narcisismo y presunción intelectual en todo argumento que relata el nacimiento y desarrollo de una obra que, por ser propia, se tiene en alta estima. El juicioso lector habrá de poner en su justo medio los excesos del que escribe, de la misma manera que lo hace en el ambiente familiar al escuchar los elogios que un padre dice de su hijo. De cuando en cuando, sin embargo, es bueno dejar a un lado la modestia para situar en la posición que les corresponde a las contribuciones estratégicas que, no obstante su importancia, fácilmente se pierden en la vocinglería que levanta la novedad puesta de moda; pero, además, se debe estar siempre pronto a la auto-crítica. Angel Palerm, cuyo interés en las conexiones que existen entre los sistemas agrícolas de regadío y el origen y evolución de las civilizaciones lo condujeron de la mano a estudiar los programas de reforma agraria actualmente en marcha en diversas partes del mundo, asevera y con razón, que la escuela antropológica mexicana peca de provincialismo, de ausencia de perspectiva comparativa y que siendo la antropología social, eminentemente, una sociología comparativa, nunca llegará a merecer la designación que se ha dado si no

adquiere esa perspectiva⁽²⁸⁾. Obras como la presente que se planean como homenaje a un antropólogo distinguido, nos brindan la oportunidad de exponer, ante estudiosos que detentan experiencias similares o distintas a las nuestras, la teoría y la práctica de la integración regional tal y como la concebimos en el contexto mesoamericano. Sus pareceres y acotaciones críticas nos permitirán, sin duda, asir una visión más ecuménica en nuestro enfoque.

Es tiempo ya de ofrecer el resumen prometido. Comencemos definiendo lo que entendemos por integración, a saber: el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas y que se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas entre sistemas de relaciones de sentido opuesto que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiestan objetivamente en su existencia a niveles variados de asociación. En el proceso de integración actúan dos fuerzas antagónicas; la que tiende a la concentración del agregado social opuesto, es decir, la que se propone la incorporación de los individuos que componen el grupo subordinado dentro de la estructura social del grupo dominante; y la otra que, opuestamente, tiende a la dispersión de los grupos en conflicto para mantenerlos independientes. De la interacción de

estas fuerzas y de la mayor o menor dominancia de una u otra emerge un proceso de conversión que se manifiesta a niveles distintos de asociación⁽²⁹⁾. Integración regional es el proceso de cambio que se actualiza dentro de los límites de un espacio físico y moral denominado región. Esta, contrariamente a lo que parece a primera vista, no es fácil de definir y mucho se ha discutido al respecto⁽³⁰⁾. Para los fines de la integración es bastante con entender por región un área dominada por una comunidad de interés y actividad que tiende a funcionar como una unidad. Veamos enseguida cómo operan estos conceptos de la coyuntura de los países mestizoamericanos.

Estos, al liberarse de la situación colonial, no constituyeron en el momento de su emergencia naciones social y culturalmente homogéneas -comunidades de interés y actividad- porque se hallaban escindidos en grupos de población opuestos. En la mayoría de los países la contradicción se reducía a un conflicto entre el grupo indio mayoritario y el grupo no indio, comunmente llamado ladino; en otros, el negro arrancado del Africa introducía un factor más de complejidad. Sociológicamente consideradas las naciones así compuestas eran sociedades duales o plurales cuya integración se veía estorbada por el juego de fuerzas opuestas, entre las cuales, los procesos de invención y aculturación ten-

dían a la concentración, mientras los de endoculturación y dominical conducían a la dispersión.

Pierre van den Berghe caracteriza a estas sociedades por la exhibición de dos rasgos fundamentales: la segmentación en grupos corporados que participan de culturas diferentes y la estructura social compartimentalizada en agregados de instituciones análogas, paralelas y no-complementarias pero distinguibles. Acompañan a tales rasgos una relativa ausencia de consensus en cuanto a valores; heterogeneidad cultural; conflicto entre los grupos corporados; autonomía entre partes del sistema social; coerción e interdependencia económica como bases de integración social; dominancia política por parte de un grupo sobre otro y primacía de las relaciones segmentales, utilitarias, no afectivas y funcionalmente específicas⁽³¹⁾. Esta situación se ha venido modificando, en grado mayor o menor, en el curso de un siglo y medio de independencia del dominio colonial pero la oposición dialéctica no se ha resuelto del todo. Aquellos países que han experimentado movimientos profundos de renovación social y de modernización económica, al favor de reformas en el sistema de tenencia de la tierra y en el régimen del trabajo asalariado, lograron reducir el carácter dual o plural de su estructura a grupos de población y áreas específicas de su espacio territorial

que constituyen regiones de refugio en una coyuntura superada al nivel nacional.

Las regiones de refugio se identifican por rasgos que les son propios y que pueden ser descritos desde una variedad de marcos de referencia. Ecológicamente configuran un territorio hostil, de ambiente uniforme, redefinido por el establecimiento humano, por la domesticación de las plantas y los animales y por la introducción de nuevas especies; ocupado por una comunidad biótica, que tiene por nicho dominante una ciudad ladina que ejerce el control de la tierra, la energía y los movimientos de las poblaciones indias subordinadas, al nivel que le permiten los conocimientos y las destrezas de su tecnología atrasada. En las regiones de refugio viven, en relación, comensal, los ladinos dominantes y los indígenas subordinados; los primeros radicados en la ciudad primada *chef lieu* de la región, como una élite señorial, los segundos corporados en comunidades satélites del establecimiento ladino; ambos en poblamiento dual, segregados unos de otros, en vecindad pero separados por una barrera mutua de prejuicios y preconceptos de raza.

Indios y ladinos difieren en la combinación de su carga genética y en los caracteres de sus fenotipos; inicialmente formaron parte de troncos raciales muy apartados entre sí y, en gran medida, conservan las diferencias de origen. Al contra-

rio de lo que ocurre al nivel nacional —donde los procesos de mestizaje y aculturación están conjugando tipos físicos y formas de conducta distintos— en las regiones de refugio la segregación racial y la social perduran. En esas regiones el mestizaje biológico y el cultural son muy limitados y ha remanentes ostensibles de las diferencias hereditarias que el tiempo no ha podido borrar a causa de la inercia del surtimiento genético. Los indios no constituyen una población homogénea sino comunidades aisladas que difieren en la frecuencia de los genes individuales. El aislamiento lo producen los obstáculos circundantes, pero, dentro de los límites de la región, la separación entre comunidades la determina la ocupación de habitats diversos en el mismo marco geográfico. La lealtad al grupo propio, las restricciones matrimoniales, los tabús de contacto, las variaciones dialectales o de lengua y la pertenencia tribal, son barreras que añade el hombre y que son tan poderosas como las que levanta la naturaleza. Bajo las condiciones que prevalecen en las regiones de refugio, el flujo genético es lento entre las unidades étnicas y también lo es entre las poblaciones india y ladina, en cuya coyuntura operan con mayor rigor las barreras que segregan y aíslan. No obstante ello, el complejo demográfico y la conducta de él derivada es sensiblemente la misma en ambas poblaciones,

puesto que ambas participan de los rasgos propios del subdesarrollo.

Existe, no obstante, una importante diferencia en esa conducta; el ladino se integra a la sociedad moderna sin pagar un subido precio por el pase de lo regional a lo nacional, a diferencia del indio que sí lo cubre. Para él la distancia geográfica que hace de la puna brava y la selva tropical, de las altas montañas y las planicies costaneras, habitados tan diferentes, implica un coste elevado en adaptación biológica. La distancia racial que le aparta de los grupos de población de las regiones en desarrollo y la distancia social que segrega a los miembros de una minoría étnica de la sociedad nacional reclaman un alto precio de recorrido. La distancia económica que existe entre el capitalismo industrial y la economía de subsistencia es incomparablemente más grande que la simple diferencia entre la pobreza y la prosperidad. La distancia política que determina la relación de super-subordinación establecida en las regiones de refugio, supera con creces a la que manifiesta una relación democrática. La distancia ideológica, en fin, que hay entre la interpretación mágico-religiosa del mundo y la cosmovisión científica de la civilización industrial, exige del indio un crecido coste que no tienen que solventar los ladinos establecidos en la ciudad primada.

En las regiones de refugio, los grupos indígenas y tribales,

aunque en gran parte autocon-
tenidos, no son del todo inde-
pendientes: comparten el ha-
bitat con grupos de población
ladina que participan de varia-
ciones regionales de la cultura
nacional y representan al gru-
po mayoritario o dominante del
país. Indios y ladinos viven en
simbiosis socioeconómica, sin
que por esto pierdan unos y
otros su propia identidad. Las
relaciones que establecen ubican
a cada uno de los grupos en
esferas distintas de la actividad
económica, del ordenamiento
social y del privilegio político,
las cuales no pueden ser tras-
pasadas sin causar graves alte-
raciones que conducen a la vio-
lencia y a la represión. La se-
gregación económica, social y
política así estatuida, engendra
una estructura dual -quizá la
característica más importante de
las regiones de refugio- en la
cual los ladinos desempeñan un
rol superordinado que sujeta a
las poblaciones indígenas de-
pendientes a una irremisible ex-
plotación.

La estructura dual yuxtapone
organizaciones económicas dis-
tintamente orientadas: la in-
dígena, dirigida a satisfacer ne-
cesidades de subsistencia y la
ladina, encaminada a fortale-
cer el incentivo de lucro y la
acumulación de bienes de ca-
pital. Pero el contacto incesan-
te y de primera mano entre eco-
nomías opuestamente concebi-
das, impone el obligado inter-
cambio y conjugación de ras-
gos antagónicos y altera a tal

punto las organizaciones origi-
nales, que la economía indíge-
na no es ya una economía pri-
mitiva de subsistencia, ni la
economía ladina una economía
capitalista en desarrollo.

La economía está integrada
por clases especiales de relacio-
nes sociales; las relaciones
de producción e intercambio.
Comprende la combinación de
servicios humanos entre sí y de
estos con bienes materiales. La
organización económica es un
tipo de acción social y, en con-
secuencia, parte de la organiza-
ción social considerada en su
más amplia dimensión. La eco-
nomía ladina está compuesta
por una tecnología maquinista,
un medio de intercambio mone-
tario, un sistema de crédito e
instituciones bancarias, empre-
sas privadas y una estructura
individualista a la manera occi-
dental. Es una unidad, coeren-
te en sí, en la que pueden abs-
traerse los fenómenos económi-
cos de su contexto social sin
grave mengua del contenido.
En contraposición, las institu-
ciones económicas y las socia-
les en la comunidad indígena
están tan íntimamente conecta-
das que es imposible describir y
analizar la economía o la estruc-
tura social sin enlazarlas mu-
tuamente.

La economía ladina compren-
de todas las características do-
minantes de una economía de
mercado, con una diferencia
importante, es una economía
subdesarrollada, restringida y
obsoleta. La economía indíge-

na por el contrario, no es una economía de dinero, es una economía de subsistencia. Con ello se quiere decir que las unidades económicas que la componen son autosuficientes en alto grado ya que, básicamente, producen sólo aquello que requieren para su propia subsistencia y no hay entre una y otra unidad, relaciones cuantiosas de intercambio. La economía indígena no es, propiamente, una economía subdesarrollada es una economía distinta a la moderna que puede ser ⁽¹⁾ una economía de subsistencia capaz de sustentar una esfera de prestigio rica o ⁽²⁾ una economía apenas suficiente para mantener una vida del nivel mínimo de subsistencia.

En las regiones de refugio la estructura social, siguiendo a la económica, tiene un carácter dual de rasgos distintivos. El grupo ladino, como un resultado del desarrollo histórico, ha permanecido en posición superiorizada, respecto a los grupos étnicos indios, a la manera de una élite regional, en relaciones que estructuran un sistema de castas. Pero en cuanto a su articulación con la sociedad nacional sus relaciones configuran un sistema de clases, con aristocracia y artesanado, que ha sido reemplazado ya en las grandes urbes y en las ciudades industrializadas por una relación capitalista moderna en la que, además de las dos clases tradicionales, hay un estrato intermedio llamado comunmente

clase media. La emergencia de un estrato medio todavía no se da en las ciudades metrópolis de las regiones de refugio; pero en ellas ocurre un fenómeno estructural que no se puede pasar por alto, a saber; la existencia de una población marginal -conocida en los países sudamericanos como chola y en los mesoamericanos como revestida- que a veces es una población originada en el mestizaje biológico y otras en el cultural, pero que, en uno u otro caso no tiene una posición establecida en la estructura social de las regiones de refugio.

La existencia de una población marginal, como la descrita, se debe a la persistencia en esas regiones de las relaciones de casta que caracterizaron la situación colonial. En efecto, en esas regiones la población ladina, dividida en clases actua, en sus relaciones con la población india, como casta dominante. No importa que el ladino se encuentre ubicado en la posición más baja de la escala social de su grupo; el simple hecho de pertenecer a la casta dominante lo sitúa, por adscripción, en una posición superior al indio, aun cuando éste sea un líder o dirigente de su comunidad. La existencia de una casta que usurpa el privilegio y el poder y que somete a otras castas a una posición subordinada engendra contradicciones que tienden a modificar el ordenamiento social; los in-

dios, que en el sistema de casta ocupan la posición subordinada, aceptan la situación a que están sometidos como inevitable; pero no por ello se conforman pasivamente con ella. Como grupo, la comunidad en no pocas ocasiones levanta movimientos nativistas que expulsan a los ladinos del territorio indio en tanto la sangrienta represión gubernamental solidarizándose con los ladinos, no la someta nuevamente a la subordinación.

Las regiones de refugio abarcan, por lo general, un número mayor o menor de unidades municipales y, en ocasiones, alguna de ellas llegan a coincidir con la jurisdicción de un estado o departamento. No es ésta, sin embargo, la norma; con más frecuencia comprende la extensión superficial de un cantón, una provincia o cualquier otra división territorial media. Las regiones de refugio no forman, por lo común, unidades administrativas y si sus metrópolis se desenvuelven como centros de acción que toman y ejecutan decisiones que afectan a los municipios de la región, ello se debe a la posición de esas metrópolis como *chef lieux* religiosos, sociales económicos y culturales y no a una posición administrativa preponderante. El municipio metropolitano, formalmente, no tiene jurisdicción sobre los municipios rurales que constituyen su hinterland; no obstante, los patrones de conducta tradicio-

nalmente estatuidos validan la ingerencia ciudadana en las entidades políticas, supuestamente autónomas, que están comprendidas en su esfera de influencia y configuran una estructura de poder que presenta características particulares. Esto se debe a que los países mestizo-americanos, en verdad, no son estados nacionales constituidos sino naciones en proceso de formación que, en sus regiones de refugio, gobiernan sobre poblaciones heterogéneas que interactúan con dualidades dialécticas.

En esas regiones, aunque la población está sujeta a un sistema único de nexos políticos sólo una parte de ella tiene conciencia plena de lo que significa la nación como entidad social comprensiva y por tanto es la que participa con interés en la actividad política de ámbito nacional y la que siente formar parte de una patria cuyas fronteras exceden los límites estrechos de la comunidad parroquial. En las regiones de refugio ese segmento de la población total está representado por el grupo que a si mismo se da la designación de ladino. Aunque localmente se encuentra en franca posición de minoría, al enlazarse sentimental y estructuralmente con la población mayoritaria o dominante del país, se sitúa con el rango de grupo superior en la ecuación regional.

En la posición subordinada de población dependiente se en-

cuentran los grupos étnicos indios organizados como sociedades parroquiales. Sus miembros no tienen un concepto claro de lo que es la nación ni participan activa y conscientemente en la maquinaria política nacional. El universo social de estos grupos étnicos se encuentra reducido a la parroquia; tienen formas de gobierno privativo, débilmente articuladas con los patrones nacionales; y, debido a que poseen lenguas distintas a la oficial y culturas distintas a la nacional, la comunicación entre el universo parroquial del indio y el universo nacional del ladino es difícil y se conduce a base de relaciones de super-s subordinación que colocan a los indios en posición anómala.

En las sociedades mestizoamericanas los ladinos constituyen un sector de la población conscientemente situado aparte de la mayoría ciudadana; como una élite regional. Sustenta una visión del mundo que desafía los supuestos e interpretaciones científicas; construye su propio marco mental y desde él contempla a su antojo y satisfacción el limitado campo de su universo. Su visión del mundo carece de autenticidad, está en contra de los supuestos democráticos y las interpretaciones ortodoxas de la nación; pero no por ello deja de conformar un punto de apoyo para la acción. Si un sector de la población nacional —el constituido por los ladinos—

proclama que la explotación de los indios es natural o deseable nos hallamos en presencia de gente que sustenta creencias científicamente insostenibles.

En resumen, las características de diversa índole hasta aquí reseñadas, que configuran la situación de las regiones de refugio y de sus habitantes, son resultado ineluctable del ejercicio del proceso dominical que, a veces, acude a la coerción física como mecanismo de sustentación, pero, las más de ellas, hace uso de otros arbitrios, mucho más sagaces, que evitan las reacciones violentas y los movimientos mesiánicos. Uno de esos mecanismos, tal vez el más perspicaz, descansa en la elaboración sostenida y reforzada de una ideología que da por sentada la superioridad innata del ladino sobre el indio y es generalmente aceptada por ambos. Los patrones culturales del indio, sus manifestaciones artísticas, la diferente concepción del mundo, del tiempo y del progreso, en fin, todo lo considerado o catalogado como indio, se tiene por despreciable. El clima mental así establecido hace inevitable la segregación étnica, obstaculiza la movilidad social, embaraza la evolución de la cultura y mantiene en permanente estado de subdesarrollo a las regiones de refugio⁽³²⁾.

En México, la práctica de la integración regional es una derivación directa de la teoría que

sustentan la escuela antropológica mexicana y sus voceros. La interfertilización entre teoría y práctica es su rasgo más característico y el que le ha permitido contribuir fecundamente al movimiento de renovación social del país.

Instituto Indigenista Interamericano, 20 de enero de 1970

GONZALO A. BELTRAN

- 1 Steward, Julian H. *Teoría y Práctica del Estudio de Areas*. Washington, D.C., Unión Panamericana, 1945.
- 2 Hunt, Robert C. Regiones de Refugio; reseña. *American Anthropologist*. Beliot, Wis., 71: 545-52, 1969.
- 3 Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de Refugio; el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- 4 Blaisdell, Lowell L. *The Desert Revolution; Baja California, 1911*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1962. — Blanquel, Eduardo. "El Pensamiento Político de Ricardo Flores Magón, precursor de la revolución mexicana". [Tesis. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1963. mimeo].
- 5 Bonfil Batalla, Guillermo. Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana; el indigenismo en vísperas de la revolución. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México, 18: 217-32, 1965 (para otro punto de visto).
- 6 Adams, Richard N. La Comunidad en la América Latina; un mito variable. *Guatemala Indígena*. Guatemala, 3: 15-41, 1963.
- 7 Gamio, Manuel. *Forjando Patria; pro nacionalismo*. México, Porruá, 1916. p. 23.
- 8 Fuente, Julio de la. *Educación, Antropología y Desarrollo de la Comunidad*. México, INI, 1964 (para una evaluación certera de la obra de Gamio y de la antropología aplicada en México).
- 9 Comas, Juan. *La Antropología Social Aplicada en México; trayectoria y ontología*. México, Instituto Indigenista Interamericano. 1964. p. 20.
- 10 Sáenz, Moisés. *Carapan; bosquejo de una experiencia*. Lima, s.c.p., 1936. p. 302.
- 11 Aguirre Beltrán, Gonzalo. "Introducción". In: Fuente, J. de la, op. cit. (para un análisis más amplio de la contribución de Sáenz).
- 12 Mendizábal, Miguel Othón de. *Obras Completas*. México, s.c.p., 1946-1947. 6v. p. 6.525-551. (Estuvo especialmente interesado en los aspectos económicos de la cultura indígena, pero también, en los aspectos aplicados de la lingüística a la alfabetización de los indígenas monolingües).
- 13 Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y Magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, INI, 1963 (vide introducción).
- 14 Cline, Howard. Mexican Community Studies. *The Hispanic American Historical Review*. Durham, N.C., 32: 212-42, 1952.

- 15 Foster, George M. "El Instituto de Antropología Social de la Smithsonian Institution". [Trabajo presentado en la Reunión para la Integración de la Enseñanza en las Investigaciones Antropológicas, Burg Wartenstein, Austria, 26 jul./ 2 ag., 1967].
- 16 Redfield, Robert & Villa Rojas, Alfonso. *Chan Kom; a maya village*. Chicago, The University of Chicago Press, 1934.
- 17 Lewis, Oscar. *Life in a Mexican Village; Tepoztlán restudied*. Urbana, The University of Illinois Press, 1951.
- 18 Swadesh, Mauricio. *La Nueva Filología*. México, El Nacional, 1941. p. 251.
- 19 A William Cameron Townsend, en el vigésimo quinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano. México, ILV, 1961.
- 20 Malinowski, Bronislaw. *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. London, Oxford University Press, 1938.
- 21 Mair, Lucy. *An Introduction to Social Anthropology*. Oxford, Clarendon Press, 1965. p. 253.
- 22 Malinowski, Bronislaw & Fuente, Julio de la. La Economía de un Sistema de Mercados en México. *Acta Antropológica*. México: 174, 1957.
- 23 Aguirre Beltrán, Gonzalo. "Introducción". In: Fuente, Julio de la. *Relaciones Interétnicas*. México, INI, 1965.
- 24 Peña, Moisés T. de la. *Problemas Sociales y Económicos de las Mixtecas*. México, INI, 1960. — Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Problemas de la Población Indígena de la Cuenca del Tepaltepec*. México, INI, 1952. — Plancarte, Francisco M. *El Problema Indígena Tarahumara*. México, INI, 1954. — Villa Rojas, Alfonso. *Los Mazatecos y el Problema Indígena de la Cuenca del Papaloapan*. México, INI, 1955.
- 25 Mendieta y Núñez, Lucio. *Los Tarascos; monografía histórica, etnográfica y económica*. México, Imprenta Universitaria, 1940. — Id. *Los Zapotecas; monografía histórica, etnográfica y económica*. México, Imprenta Universitaria, 1949.
- 26 Kaberry, Phyllis. "Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography". In: Firth, Raymond, ed. *Man and Culture; an evaluation of the work of Malinowski*. London, Routledge & Kegan Paul. 1957. p. 71-91.
- 27 Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de Gobierno Indígena*. México, Imprenta Universitaria, 1953. p. 94-149.
- 28 Palerm, Angel. *Introducción a la Teoría Etnológica*. México, Universidad Ibero-Americana, 1967. p. 17 (Biblioteca del Estudiante en Ciencias Sociales).
- 29 Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El Proceso de Aculturación*. México, UNAM, 1957. p. 48.
- 30 Sauer, Carl O. *Land and Life*. Berkeley, University of California Press, 1963. p. 363.
- 31 Berghe, Pierre van den. *Race and Racism; a comparative perspective*. New York, John Wiley, 1967. p. 132.
- 32 Aguirre Beltrán, Gonzalo. El Desarrollo de la Comunidad en las Regiones de Refugio. *Reforma Educativa*. México, 10: 37-62, 1964.