

CRISIS Y CRITICA DE LA INTEGRACION EN AMERICA*

por Angel Palerm Vich

Al llegar al último cuarto del siglo xx, y aproximarnos al quinto centenario del Descubrimiento, las naciones de América (todas ellas, ibéricas y anglosajonas), deben reconocer, todavía, la existencia de un llamado problema indígena. Es decir, de un problema de integración.

Este problema tiene que ver, antes que nada, con un inmenso proceso de mestizaje biológico, que comenzó con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, pero que no ha conseguido llegar a su cabal realización. Tiene que ver, asimismo, con un proceso casi paralelo de transculturación. Es decir, con el mestizaje de la civilización europea con las culturas aborígenes. Este proceso ha sido aún más dinámico que el de mestizaje biológico, pero tampoco ha alcanzado su plena realización. Finalmente, el problema indígena que se afron-

(*) Conferencia pronunciada en el ciclo «Procesos de transculturación», el 14 de abril de 1971, organizado por el Seminario del Colegio Mayor Hispanoamericano «Nuestra Señora de Guadalupe» y el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

ta tiene que ver con los procesos de constitución de una nueva civilización. O sea, con la formación de una serie de culturas nacionales que no sean ya, simplemente, la agregación y reestructuración de los elementos transmitidos del Occidente y de aquellos heredados de las viejas culturas precolombinas. Por más que haya avanzado este proceso, se está lejos de su culminación.

La situación es inquietante, y no sólo porque tengamos que reconocer la naturaleza históricamente inconclusa, y por ello mismo imperfecta, de este triple proceso de mezcla étnica, de transculturación y de creación de nuevas formas de civilización. Es inquietante, sobre todo, porque se proclama ahora el riesgo de que todo el proceso quede truncado, y aún el de que tome direcciones inesperadamente conflictivas con su curso pasado. La inquietud existente tiene muchas fuentes oscuras y polémicas, que hoy no podemos discutir. Sin embargo, es claro que hace apenas unos años, cuando se hablaba del problema indígena, nos referíamos a él como a un remanente en constante disminución, y como a una tarea que se estaba concluyendo, que de hecho estaba a punto de terminarse con la consolidación misma de las nuevas naciones americanas.

Hoy día, por el contrario, se escuchan voces (entre otras, voces de antropólogos y de misioneros, que han dedicado mucho de su vida a acelerar estos procesos de integración), que hacen afirmaciones tan graves como las siguientes. Nuestros países siguen siendo, nos dicen, esencialmente pluriculturales. No puede hablarse, propiamente, de una cultura nacional, sino de una cultura dominadora y de otras subyugadas. Nuestras sociedades siguen siendo, estructuralmente, sociedades duales. No puede hablarse, en rigor, de una organización social que incorpore en su sistema unificado a toda la población. Por el contrario, nuestra estructura social se caracteriza, sobre todo, por la presencia de poblaciones étnicas dominantes y dominadas, relacionadas entre sí por sistemas de vasallaje y opresión.

Dicho de otra manera, a medio milenio del Descubrimiento, la tarea de integración étnica, social y cultural, no sólo no ha terminado, sino que las tendencias actuales parecen llevar-

nos en una dirección en que no sería posible concluirla de la manera que se preveía. Es más, no son pocos los que ahora consideran indeseable la integración, al menos en la forma en que se ha venido produciendo, y proponen cambios radicales de orientación.

Es mi intención, dentro de la brevedad impuesta por el horario de esta conferencia, exponer y discutir algunas de las ideas e interpretaciones que se están debatiendo con más vehemencia en América, y que en algunos países, como por ejemplo Perú, México, Guatemala y Estados Unidos, han convertido las reuniones científicas de antropólogos, sociólogos e historiadores, en verdaderos campos de batalla. Buen testimonio de ello son las últimas asambleas anuales de la American Anthropological Association, el reciente Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Lima, las múltiples reuniones sobre etnocidio y las mesas redondas sobre indigenismo en México. Habría que agregar, asimismo, el testimonio constituido por un largo rosario de artículos y libros, caracterizados todos por su extrema beligerancia.

Con esta advertencia preliminar quiero indicar dos cosas. La primera, que no puedo esperar que mi exposición, por más que procure hacerla tan objetiva como me sea posible, deje de provocar, quizá, reacciones semejantes a las que caracterizan ya la polémica en América. La segunda, es que parecería necesario y urgente establecer una distinción nítida entre la realidad del problema indígena y del estado actual del proceso de integración, por una parte, y por otra aquello que nos dicen sus ideólogos, intérpretes y estudiosos. Pero, ¿es esto posible? O quizá, mejor aún, ¿es conveniente intentarlo en este momento?

Las ciencias sociales y los científicos sociales, al operar con los mecanismos más esenciales de los procesos históricos de las sociedades humanas, tienen la cualidad o el poder, como se ha de observar en muchas ocasiones, de influir, a veces decisivamente, sobre la marcha de los acontecimientos y sobre el desenlace de situaciones de conflicto. Las interpretaciones sociológicas e históricas son también, y por sí mismas, fuerzas sociales y fuerzas históricas. Las profecías poseen una cierta capacidad de hacerse cumplir, hasta cierto punto indepen-

dientemente de su veracidad. Aún Marx, este supuesto filósofo del determinismo materialista de la historia, tuvo que afirmar, repetidamente, que las ideas se convierten en fuerzas, particularmente cuando prenden en las masas y en los grupos dirigentes.

Pero no nos conviene exagerar el curso de esta parábola. Evidentemente, para que las ideas puedan actuar como fuerzas históricas, deben guardar alguna relación con la realidad, y sobre todo, con el poder. El poder de las ideas está muy relacionado con las ideas del poder. La profecía que se cumple a sí misma, debe tener, desde un principio, algún poder social de realización. La clara y vigorosa formulación de una profecía (tarea específica de los intelectuales e ideólogos) y su amplia aceptación entre los grupos sociales, quizá no hacen más que preparar y acelerar un cumplimiento que era ya previsible.

La cuestión que les estoy planteando va, entonces, más allá de una discusión académica, por importante que esta sea, entre la realidad y el deseo de los científicos sociales, convertidos en impugnadores y en defensores de las tesis y contra-tesis sobre la integración. El problema que les estoy proponiendo podría, quizá, plantearse mejor en estos otros términos. La aceptación creciente de la idea de que el proceso histórico de integración en América no llegará (y, por otra parte, no debe dejarse llegar) a sus últimas consecuencias, contribuye a crear una situación tal, en que la integración será, en efecto, imposible, y tendrán que procurarse otras soluciones. Puede uno preguntarse, en consecuencia, hasta qué punto, en la sociedad nacional (o en su sector dominante), y en los segmentos indígenas (o en otras minorías étnicas), existen ya suficientes elementos objetivos para que la tesis de la no integración pueda desarrollarse con fuerza y con éxito.

* * *

Quizá el caso más ilustrativo que podría examinarsé sobre esta compleja interacción entre la interpretación científica, la profecía ideológica y los factores de la realidad objetiva, sea el que nos ofrece la minoría negra de Estados Unidos. No

es casual, creo yo, que mucha de la ideología y, sobre todo, de la emoción anti-integracionista en América, provenga, precisamente, de los negros norteamericanos. De ellos, particularmente de los teóricos y propagandistas del racismo negro, proceden las mayores influencias que se advierten en los círculos intelectuales que discuten el problema indígena, por más que estos influjos no hayan llegado, todavía, a la población indígena misma.

Puede uno preguntarse si es lícito, e incluso si es racional, extrapolar la evolución del problema negro de Estados Unidos dentro del problema indígena. La pregunta, hasta cierto punto, carece de sentido, ya que la problemática particular de la cuestión negra está siendo violentamente introducida en la cuestión indígena. Y no sólo en términos de concepciones y de emociones, como indicaba antes, sino también en términos de estrategias y de tácticas, y aún de símbolos y de formas de organización. La influencia más nueva, y posiblemente más poderosa, que existe hoy día sobre el planteamiento del problema indígena americano, es la del movimiento negro más militante y radical de Estados Unidos. Los profetas del nuevo radicalismo no son Fidel Castro ni el «Che» Guevara, que han tenido poco o nada que decir y que aprender sobre el indígena, como bien lo enseñó su trágica aventura boliviana. Los profetas son Malcom X, Carmichael, Cleaver, Fanon: los que han reemplazado el concepto de la lucha de clases por el de la lucha de razas, y la mitología del capitalismo y del socialismo, por la del imperialismo y el colonialismo.

El camino por el que se ha llegado a esta situación parece, a la vez, claro e inevitable en las condiciones de la historia y de la sociedad norteamericana. Desde hace más de cien años, los negros de Estados Unidos han estado experimentando incesantemente que la abolición de la esclavitud no trajo consigo la igualdad jurídica de las razas, ni mucho menos supuso el establecimiento del ideal norteamericano de igualdad real de oportunidades en una sociedad abierta. La segregación por color, consagrada legalmente como un sucedáneo de la esclavitud y como un compromiso necesario con los racistas blancos, fue considerada por los liberales como el

gran enemigo a combatir y a destruir, para realizar la integración del negro a la sociedad norteamericana.

Frente a esta interpretación liberal, centrada en el problema de la segregación jurídica y de facto, se levantó la interpretación marxista, centrada en la estructura socioeconómica del capitalismo norteamericano. Según ella, la cuestión racial sería, solamente, un seudoproblema, ocultando y desfigurando el contenido clasista del conflicto. El negro debía ser incorporado a la clase trabajadora y a la lucha por el socialismo. Sólo así se realizaría su verdadera integración a una sociedad liberada de conflictos de clase, y en consecuencia, también libre de toda clase de conflictos étnicos.

En la década del 50, los liberales parecían haber inclinado decisivamente la marcha de los acontecimientos en su dirección. A ello habían concurrido, evidentemente, las circunstancias de la guerra fría, el creciente desprestigio internacional de la Unión Soviética y la decadencia ideológica y política del comunismo en Estados Unidos. Sin embargo, los factores más poderosos para el triunfo de las tesis liberales se encontraban en la persistente acción política de los sucesivos presidentes demócratas, desde la época de Roosevelt, crecientemente dependientes del voto negro para sus campañas electorales.

La ironía aparente de la situación, es que fue cuando se estaban realizando los mayores progresos seculares en la consecución de la igualdad legal del negro y en la ampliación efectiva de sus posibilidades reales de integración, cuando un número en aumento de jóvenes negros decidieron que no estaban interesados en luchar por la integración de su raza a la sociedad norteamericana.

Dos conjuntos de circunstancias me parecen decisivas a este respecto. Por un lado, existe una crisis de fondo de la civilización norteamericana, expresada, entre otras cosas, en su estado interminable de guerra, en la delincuencia criminal, en las drogas, en la corrupción del cuerpo político, en la anemia social y moral. ¿Quién desea integrarse a una sociedad en tal estado de crisis y desmoralización? Ciertamente, no los jóvenes líderes negros, que comienzan por cuestionar la validez misma de la sociedad que dice querer integrarlos. En esto,

el radicalismo negro no está lejos, ideológicamente, del radicalismo de los jóvenes blancos, desde los combatientes del «Weatherman» a los evadidos «jipis».

Por otro lado, sin embargo, está la cuestión diferencial del racismo. Curiosamente, pensamos más a menudo del racismo en términos de la ideología o de los prejuicios, del grupo dominante que se considera superior, de lo que lo pensamos en términos del grupo o grupos dominados. Fue necesario conocer las experiencias de los judíos en los campos nazis, para comenzar a imaginar una situación monstruosa de transferencias y de identificaciones entre víctimas y verdugos. En forma menos aguda, pero más persistente y extendida, el problema se presenta en condiciones psicológicamente semejantes entre blancos y negros norteamericanos.

Quiero decir, que puesto que el blanco ha pensado y piensa la cuestión negra, sobre todo y casi exclusivamente, en términos raciales, el negro ha pensado su problema exactamente en los mismos términos. El racismo negro es la imagen en el espejo, o sea, es la inversión del racismo blanco. Le costó al negro mucho esfuerzo llegar a descubrir que la política integracionista en Estados Unidos, aún bajo sus formas más liberales, no es, en el fondo, más que una política racista. Pero una vez que lo descubrió, los resultados fueron explosivos.

Antes de este descubrimiento, el negro, simplemente, quería ser blanco. Había sido convencido por la violencia física tanto como por la violencia simbólica, por la violación permanente de su conciencia, por la alienación de su personalidad, de que el blanco era superior. De hecho, todo lo blanco era mejor, y, en consecuencia, deseable, codiciable. El negro sufría el infortunio no sólo de ser negro, sino también el de considerar una desgracia ser negro. La reacción negra se ha producido, entonces, sobre el mismo frente. No se contenta con rechazar a la sociedad norteamericana por las mismas razones que lo puede hacer un joven radical blanco. Se rechaza a la sociedad, sobre todo, por ser blanca. La contaminación sigue estando en el color, pero la valoración del color es lo que ha cambiado.

El extraño grito de guerra fue «black is beautiful»; lo negro es bello. Casi a nivel de anécdota, pero de ilustración

indispensable: se rechazaron las pomadas y los tratamientos para volver lacio el pelo; se renunció al «crew cut» del «clean American boy»; se adoptó el «African style» para el cabello de hombres y mujeres; apareció el cultismo del vestido tribal, de la cocina y de los alimentos del «alma negra».

A la vez que el negro recogía de esta manera la imagen racial que había proyectado el blanco, y la volvía contra la sociedad blanca, el negro aceptaba también la segregación de facto. La vida y la organización del «ghetto» de color, este infierno norteamericano, se incorporaron al nuevo espíritu negro, para convertirlas en armas de lucha y en medios de afirmación. Ahora, el negro no sólo no quiere salir de las zonas territoriales del «apartheid» norteamericano, sino que no quiere que el blanco entre en ellas. Ni blancos ni nada que represente lo blanco, comenzando por las instituciones mismas de la sociedad nacional: los comercios, los bancos, la policía, las autoridades políticas, las iglesias.

La táctica consiste en convertir el «ghetto» de color, ese territorio de los condenados, en un territorio libre, estableciendo sus propias instituciones negras, su propio comercio, sus iglesias, sus escuelas, sus autoridades, sus partidos, incluso sus propios «gangsters». Las tácticas terroristas son globales y se aplican sin discriminación contra todo el mundo blanco. En consecuencia, son fáciles de confundir con la delincuencia criminal o de transformarse en ella. La moralidad de la violencia que el blanco practicó contra el negro, ha sido convertida por el negro en la teoría de la praxis de la violencia. Los asaltos, los saqueos, los robos, los motines, el asesinato, la destrucción deliberada de sectores enteros de ciudades como Detroit y Los Angeles, deben verse bajo esta luz de política de «tierra quemada» para el blanco. Se trata, no de integrar el «ghetto», sino de excluir de él al blanco por medio de la violencia y del terror, que el blanco enseñó al negro y con los cuales trató de mantenerlo domesticado.

En el plano político, los nuevos movimientos del «poder negro», y sobre todo las «Panteras negras», planean con ardor y asiduidad, y hasta diría yo que con brillantez estratégica, la desintegración de la sociedad norteamericana. Los más audaces, o quizá los más irresponsables, reviven viejos sueños

de una nación negra independiente. Cualquiera que sea el desenlace final de esta tragedia americana, lo cierto es que asistimos a la primera tentativa, desde la guerra del Norte y el Sur, encaminada con deliberación a romper la unidad de Estados Unidos y a segregar de ellos, de alguna manera todavía poco clara, una nueva nación. El que esto parezca una tarea de imposible realización, resulta irrelevante por el momento. Lo que es importante considerar, es que todo el tratamiento y la evolución del problema negro, se está efectuando, ahora, en la atmósfera creada por el radicalismo negro y bajo las amenazas del terrorismo racial.

* * *

Entre los más asiduos observadores de la peripecia integracionista de los negros, y entre los más interesados estudiosos del cambio de frente hacia la no integración, han estado los miembros de otra minoría étnica, esta de lengua española y la segunda en importancia de Estados Unidos. Me refiero, por supuesto, a los «chicanos», llamándoles por el nombre que ellos mismos se han dado y por el que ahora prefieren ser conocidos.

Hasta cierto punto, el movimiento chicano moderno más agresivo partió de una imitación, que quizá podríamos llamar extralógica, del movimiento negro. Extralógica, porque la posición estructural y cultural del chicano en la sociedad norteamericana, tiene pocas áreas de semejanza con la del negro. El negro es, desde el punto de vista norteamericano y pese a todo, un «nativo». O sea, un inmigrante de relativa antigüedad, no importa si llegó en cadenas. Para alcanzar este status hay que haber roto, al menos en apariencia, el cordón umbilical con la tierra de origen; olvidar la propia lengua, para adoptar el inglés; aceptar el proceso de «americanización», y desechar el bagaje de una tradición cultural; de hecho, de cualquier tradición.

El chicano, paradójicamente, se ve como un extraño recién arribado, que presenta dos alarmantes propensiones. Una, la de mantenerse firmemente anclado a una tradición cultural propia, que alimenta con su relación con México y facilita la

vecindad geográfica. Otra, la del empeño en conservar el español, un idioma que, por encima de las fronteras anglosajonas, le permite acceder al mundo de la hispanidad, aunque el mundo de la hispanidad no tenga acceso a ellos.

Es sobradamente evidente que por lo menos una parte de la población chicana vive, desde hace siglos, en territorios ahora de Estados Unidos, y que, en este sentido, son mucho más «nativos» que los negros y los propios anglosajones. Sin embargo, no son percibidos, generalmente, de esta manera. Por otra parte, la inmensa mayoría de los chicanos son, en efecto, producto de grandes migraciones desde México en la época de la Revolución y durante las dos guerras mundiales, atraídos por la oferta de trabajo de la economía norteamericana en expansión.

Estas condiciones de extrañamiento, comenzando por la lengua; de ciudadanía dudosa o al menos discutible, impidieron al chicano como inmigrante constituirse en potencial político. No hubo corazones liberales conmovidos por la situación del chicano, como habían sangrado abundantemente por la del negro; ni políticos que los organizaran, puesto que no había votos que ganar, ni fuerza política que explotar. Tampoco los chicanos encontraron su mafia, como los italianos; o sus sinagogas, como los judíos. La iglesia católica de Estados Unidos, en manos de Lutero, o sea, de fanáticos y rubicundos irlandeses y alemanes, los trató prácticamente como a indios idólatras sujetos a cristianización.

Mientras el negro ha terminado por aceptar y asimilar las injurias del blanco, sobre todo el racismo y la segregación, y se las devuelve ahora convertidas en proyectiles, el chicano parece estar activamente entregado a la elaboración de mitos que sostengan una contracultura. Por ejemplo, el mito de su origen, remontado a la época prehispánica, a los aztecas y a la tierra legendaria de Aztlán. El mito de su identificación con la población hispanomexicana, que ocupaba y poseía los territorios actuales de Estados Unidos al oeste del Misisipí, y que fue conquistada y despojada por los anglosajones.

Quizá el ejemplo más claro de esta contracultura chicana en elaboración, resida en la actitud de sus grupos más militantes ante el idioma. Se afirma que su lengua, en efecto,

ha dejado de ser el español sin llegar a ser el inglés. Lo que el chicano habla es una mezcla de las dos. Dentro de una estructura sintáctica básicamente española, emplean el vocabulario de las dos lenguas, según cuáles hayan sido las fuentes de su adquisición. Es decir, si los temas de conversación son la familia, la cocina, las cosas del campo, la religión, las fiestas, se apela al español; pero al hablar de tecnología, mecánica, productos modernos y aún política, se recurre al inglés.

Los chicanos rehúsan considerar esta situación como anormal y como transitoria. De hecho, hace poco, uno de ellos se empeñó en mostrarnos cómo el inglés mismo es una lengua «bastarda», una mezcla de latín y dialectos germánicos, con una estructura igualmente bastarda, que no es ni latina ni germánica. El argumento puede ser o no correcto, desde el punto de vista lingüístico. Desde el punto de vista sociológico, no hay duda que el fenómeno de la lengua real del chicano no es ya, simplemente, una cuestión de bilingüismo incompleto o deficiente, sino más bien algo semejante al inglés «pidgin» de algunas partes de África y Oceanía; al «creole» de las Antillas francesas; al «papiamentu» del Caribe, o al español hablado en algunos lugares de Oceanía. De cualquier manera, lo que expresa la actitud del chicano ante este fenómeno, es una voluntad de personalidad cultural propia; una decisión de no ser «anglificados», y de no tolerar, a la vez, el ser considerados como un grupo intruso de mexicanos inmigrantes no asimilados, y sujetos por ello a integración discriminatoria.

Es difícil imaginar el curso futuro del movimiento chicano. En teoría, al menos, podría seguir uno de tres caminos, o quizá los tres simultáneamente, de acuerdo a características y situaciones particulares. Los chicanos podrían renunciar a su *identidad étnica, cultural y lingüística*, y tratar de asimilarse enteramente a la sociedad anglosajona. Parece que la hora está demasiado avanzada para todos, chicanos y anglosajones, para que esta solución sea posible, excepto para individuos sin el estigma del color y dispuestos a desechar los estigmas culturales y lingüísticos.

Los chicanos pueden esforzarse en mantener su identidad, pero exigiendo e imponiendo un status de igualdad jurídica

y una situación progresiva de igualdad en términos de oportunidades. Hoy por hoy, este camino parece representar el consenso de la mayoría, pero es mi impresión que el movimiento chicano no va a poder ser contenido dentro de estos límites. Finalmente, pueden, como los radicales negros, preparar el ánimo y las condiciones para una eventual segregación de la sociedad norteamericana, bajo alguna fórmula todavía inédita. Al contemplar los desfiles chicanos, con estandartes de la Virgen de Guadalupe y banderas con águilas devorando serpientes, los anglosajones quizá deberían recordar procesiones parecidas en los primeros años del siglo XIX.

* * *

He dedicado un tiempo, quizá excesivo, a discutir las condiciones de la integración, o mejor dicho, de la no integración de los negros y de los chicanos en Estados Unidos. Para hacer más claro el problema, debería haber agregado al análisis otros grupos étnicos, como los puertorriqueños, los indios y aún ciertas minorías de procedencia europea y oriental. Pero mis propósitos, esta noche, son mucho más reducidos que el de un examen general de la situación y de las tendencias de las relaciones inter-étnicas en Estados Unidos.

Por otra parte, no ha sido tampoco mi intención la de establecer paralelos significativos y estrechos entre la América anglosajona y la ibérica. Por el contrario, mi exposición quise hacer recordar las diferencias más obvias entre las dos, de las cuales la principal es, seguramente, la ausencia del prejuicio racial, o al menos de las barreras de color. Sin embargo, no me interesa, en esta oportunidad, dedicarme al análisis de las diferencias, que están en la mente de todos nosotros, y que constituyen un motivo constante de complacencia y un buen pretexto para congratulaciones periódicas.

Me interesa, más bien, dedicar el resto de la conferencia a examinar las posibles causas de la repentina crisis del proceso secular de integración étnica, social y cultural en la América española, cuya naturaleza inconclusa e imperfecta ya subrayé al comienzo de mi plática. Dentro de este contexto, quiero discutir el posible impacto de la evolución de la situa-

ción étnica norteamericana. La brevedad misma me va a obligar a plantear algunos puntos de vista, no sólo sin la suficiente base factual, sino, además, sin los matices indispensables y sin conceder mucha atención a las sensibilidades españolas e hispanoamericanas.

Consideremos primero, la magnitud del llamado problema indígena, llamado a veces un problema residual; o más bien, reflexionemos un momento sobre nuestro desconocimiento de su volumen exacto. Cada país, según las inclinaciones del régimen dominante en el momento, manipula los datos estadísticos y modifica los criterios censales, para mostrar, unas veces, que el problema indígena es, todavía, inmenso y agudo, y otras veces, que está a punto de ser resuelto. Por detrás de estas trapacerías, es fácil descubrir una realidad abrumadora. Tomando la América ibérica en su conjunto, una población por lo menos igual a la de España en 1970, debe ser considerada como la materia prima del problema indígena. Esta masa de población está concentrada, primordialmente, en la región andina y en el área mesoamericana, las dos viejas sedes de las grandes civilizaciones aborígenes.

Para definir esta población, a grosso modo, tomo en consideración, primero, un criterio cultural. O sea, la medida en que podemos hablar de culturas indígenas distintivas, en el sentido antropológico del término, con una participación muy débil en la cultura nacional, participación que hace todavía más exigua el monolingüismo y el bilingüismo defectuoso. No trato de medir, en ningún momento, el grado de «pureza» de las culturas indígenas, que sería una empresa insensata, sino, simplemente, su distintividad con respecto a la cultura nacional.

Tomo, como segundo criterio, el de la estructura social como un sistema nacional. El fenómeno del dualismo de las sociedades iberoamericanas, en cuya descripción no voy a detenerme ahora, configura, entonces, la otra cara del problema indígena. Se expresa, particularmente, en la existencia de comunidades aldeanas (o de segmentos de ellas), cerradas, corporadas, que no pertenecen al sistema de clases y estratos que caracteriza a la sociedad nacional. Prefiero utilizar estos criterios al de aislamiento, por ejemplo, porque, en verdad, los

grupos indígenas, con raras excepciones, no viven aislados, sino, más bien, en estrecha dependencia y subordinación con la sociedad nacional, aunque sin formar parte del mismo sistema social.

Vivimos, verdaderamente, en mayor o menor medida, en sociedades pluriculturales con estructuras duales. Todas las discusiones académicas sobre lo que en rigor significan estos términos (y ha habido y seguirá habiendo mucha polémica a este respecto), no podrán ocultar, ni siquiera desfigurar, el hecho crudo y elemental, al alcance de cualquier observador, de que en nuestros países hay gentes que se llaman «indios» o «indígenas», que son clara y perceptiblemente diferentes de los demás nacionales, y que estas diferencias no tienen que ver, necesariamente, con el aspecto físico, sino esencialmente con la cultura, con la organización y con la posición social de las poblaciones respectivas.

En el fondo de esta dicotomía sociocultural innegable, está todavía el acontecimiento histórico de la Conquista; no de la Conquista como trauma psicológico, del que aveces gustan charlar algunos colegas, sino de la Conquista como generadora de una sociedad peculiar. Las relaciones que unen a los indígenas con la llamada sociedad nacional son múltiples: económicas, políticas, religiosas, culturales, etc. Pero todas ellas se caracterizan por ser producto de la vieja violencia, por ser relaciones constantemente actualizadas de dominio, de subyugación y de explotación.

La Conquista hizo surgir una sociedad colonial, por llamarla de alguna manera, sobre todo en las áreas densamente pobladas de las altas culturas prehispánicas. El largo período del Virreinato consolidó esta sociedad y la Independencia confirmó y reafirmó las condiciones socioculturales, económicas y políticas de su existencia. La independencia política de las naciones iberoamericanas mantuvo el sistema colonial en términos de las relaciones entre los indios y la sociedad nacional. Es en este sentido que se puede hablar, como se habla hoy día, del «colonialismo interno». Es decir, de una situación en que una parte de la población (que coincide, en general, con un segmento étnico dominante), se conduce con respecto al resto (que constituyen grupos étnicos y socioculturales bien

diferenciados), en maneras más características de una sociedad colonial arcaica (de conquista), que propias de una sociedad clasista moderna.

La Conquista y la Colonia, y después los regímenes de la Independencia, dejaron, sin embargo, una gran puerta abierta entre los indígenas subyugados y las nuevas sociedades nacionales. Por una combinación de designio (la labor misionera de cristianización, la crítica jurídica, la política de la Corona, etc.) y de accidentes (la ausencia de mujeres españolas, la debilidad demográfica de la Península, el mecanismo de selección natural favoreciendo al mestizo, etc.), estas nuevas sociedades no resultaron viables, en ningún momento, sino sobre la base del mestizaje étnico y de la trasculturación recíproca. Esto quiere decir que el indio no está preso, y verdaderamente nunca lo ha estado, en el cerco infernal del racismo al estilo anglosajón.

* * *

El proceso reciente de integración en la América española, ante todo parece ser una función de un proceso más general, que podríamos llamar, convencionalmente, de «modernización». Es decir, por ejemplo, en la medida en que la agricultura se mecaniza y produce para el mercado nacional y mundial, deja de necesitar de la fuerza de trabajo indígena en la forma en que la usaba la sociedad tradicional. La comunidad cerrada corporada vivía, y vive donde quiera que existe, en simbiosis con los sistemas económicos arcaicos de las grandes haciendas, plantaciones y mercados locales y regionales. La crisis de estos sistemas anticuados de producción y de relaciones de trabajo y de intercambio, hace entrar en crisis también a la comunidad indígena.

La modernización, sin embargo, se desarrolla en su forma más intensa en las ciudades y en el sector económico industrial. La atracción que estos dos fenómenos combinados ejercen sobre la población rural, es inmenso. Una corriente continua de campesinos, y entre ellos de indígenas en grandes proporciones, se incorpora constantemente a la sociedad na-

cional por las vías de la urbanización y de la industrialización.

La modernización tiene lugar, también, en el propio seno de las comunidades indígenas, que, sobre todo al abrirse nuevas vías de comunicación, se van integrando al sistema económico moderno, producen para el mercado, usan dinero, adoptan tecnología y valores de la sociedad nacional, y se estratifican según el modelo que les facilita la misma sociedad nacional.

Una vez que el indio se convierte en trabajador agrícola asalariado, en obrero industrial, en residente y empleado urbano, en pequeño empresario agrícola, deja rápidamente de ser indio, sin que sus características físicas se conviertan en estigmas para la segregación. Dicho de otra manera, el indio como persona no desaparece de entre nosotros. Lo que desaparece, por medio de la modernización, es, primero, el fenómeno del dualismo, y acto seguido el del pluralismo cultural. Así ha avanzado hasta ahora el proceso moderno de integración en la América ibérica. Así es como avanzó, asimismo, aunque a un ritmo más lento, durante la época colonial y el primer período de la Independencia.

* * *

La interrogación obligada sería, ahora, la que llamara la atención sobre la paradoja de que la crisis de la integración se produce, precisamente, en medio del período más extendido y vigoroso de modernización. Pero esta paradoja es ilusoria, como vamos a ver.

Quiero llamar la atención, en primer lugar, sobre el hecho de que fueron las mismas autoridades coloniales las que crearon algunas instituciones que han representado las resistencias más fuertes a la integración. O sea, la encomienda (o sus sustitutos funcionales) y, sobre todo, la comunidad indígena corporada. Ambas instituciones limitaron severamente el desarrollo de la gran propiedad privada territorial, así como el proceso de modernización de la agricultura y de las relaciones de producción, de trabajo y de intercambio. Dicho de otra manera, la encomienda y la comunidad, sobre todo

la segunda, restringieron, a la vez, la expansión del capitalismo y la proletarización del campesino indígena, condiciones necesarias para integrarlo, convirtiéndolo en trabajador asalariado en el campo, en las minas, en los obrajes, y en los servicios urbanos. Creadas por la Corona con el fin ostensible de dar protección al indio, estas instituciones realizaron tan bien su función, que perpetuaron la condición del indio, sin permitir su integración completa al retenerlo en la aldea.

En el caso particular de México, quienes entendieron el problema con toda claridad fueron los estadistas de la Reforma, empeñados en construir una sociedad moderna al estilo europeo del siglo XIX; o sea, siguiendo el modelo del centralismo burgués y anticlerical de la Revolución francesa. Sus golpes más demoledores fueron, no sólo contra la Iglesia, sino contra las comunidades indígenas, a las que privaron de sus tierras y desposeyeron de toda sanción legal. De esta manera, abrieron el camino, quizá involuntariamente, al proceso más gigantesco y rápido, en la historia de México, de concentración de la propiedad territorial, de proletarización del indio y de desarrollo capitalista. La Revolución mexicana, desde este punto de vista, al restablecer el régimen de las comunidades indígenas (los «comuneros») y establecer el sistema de ejidos, significó un paso atrás en esta marcha. Estas decisiones son inexplicables fuera del contexto de la Revolución misma (es decir, de las presiones armadas de los campesinos rebeldes), pero sobre todo fuera del contexto de los problemas que suscita el control político en un país colonial o con un pasado colonial reciente.

En efecto, la comunidad corporada, además de sus funciones explícitas de protección al indio e implícitas de freno al capitalismo, tenía otra muy importante: servir de mecanismo de control político. Todo poder constituido en la América española, que ha heredado numerosas características y muchos de los particulares intereses de la Corona, ha persistido en la misma actitud. Cualquier poder que pretenda situarse sobre las clases, y el poder burocrático tiene siempre esta aspiración, encuentra conveniente usar las organizaciones corporativas que, como la comunidad indígena, están fuera de la estructura formal de clases.

La comunidad indígena debe ser vista, entonces, como un freno a la modernización, y, en consecuencia, como un obstáculo a la integración. Sus posibilidades de supervivencia, por otra parte, hubieran sido muy escasas frente al vigor del desarrollo capitalista, si la organización burocrática del poder en la América española no hubiera visto en las comunidades instrumentos de control y medios de contrapesar la influencia de las clases basadas en la propiedad privada. Esta dinámica conflictiva entre el desarrollo capitalista, la comunidad indígena y el poder burocrático, sigue estando vigente y en operación en la mayor parte de América latina, y muy particularmente en las áreas de las altas culturas precolombinas.

* * *

Quiero llamar la atención, en segundo lugar, sobre la ilusión de los efectos del proceso general de modernización. Evidentemente, nuestras ciudades crecen vertiginosamente y las industrias se expanden a buena velocidad. Pero todo esto ocurre en un período histórico en que las tasas de crecimiento demográfico nulifican, casi en todas partes, los efectos de la migración rural-urbana, por lo que toca a las cifras absolutas de la población campesina. Un solo ejemplo: en 1970 tenemos en México, estrictamente como población rural, algunos millones más de personas de las que constituían la población total del país en 1940. Si generalizamos a partir de este dato, puede afirmarse que, aunque los porcentajes de la población indígena con respecto a la total hayan descendido (cosa que, por otra parte, no siempre está muy clara), sin embargo, en números absolutos hay ahora más indios de los que había hace treinta años. De hecho, es posible que la población indígena actual iguale o sobrepase a la que encontraron los españoles en algunas de las principales regiones de América.

Quiero llamar la atención, en tercer lugar, sobre el hecho de que la nulificación demográfica de los efectos de la modernización sobre la integración, ocurre en un período en que la modernización misma está cambiando de naturaleza. Es decir, está terminando en la América española la etapa de la industrialización primaria, rudimentaria, durante la cual la

creación de nuevas manufacturas suponía la absorción inmediata de una gran cantidad de fuerza de trabajo extraída del campo. Estamos entrando ahora en una etapa de industrialización (y aún de modernización agrícola) avanzada, más selectiva y compleja, en la cual suben las demandas de capital y de tecnología, pero descienden las de mano de obra y, sobre todo, de mano de obra no calificada. Quiere decirse, que la modernización va a influir cada vez con menos intensidad directa sobre el proceso de integración, aunque aumente los recursos, disponibilidades y eficacia de la sociedad nacional para liquidar, de alguna manera, el problema indígena.

Tales son, en mi opinión, algunas de las causas esenciales de la crisis que sentimos todos en el proceso de integración.

* * *

Es dentro de esta coyuntura de desaceleración de la integración, con aceleración simultánea del crecimiento de la población indígena; es en esta coyuntura incierta y aún peligrosa, que se insertan las influencias del movimiento anti-integracionista negro, y muy probablemente dentro de poco del anti-integracionista chicano. Es demasiado pronto para tratar de hacer predicciones, sobre todo porque la formación de una conciencia indígena del problema está, todavía, en estado larvario. Esta conciencia existe, por ahora, sólo en las mentes de algunos grupos de científicos sociales y de misioneros, sobre los cuales ha soplado el mismo viento del espíritu que movió a Vasco de Quiroga y Las Casas.

De algo, sin embargo, estoy seguro. La prédica del ejemplo negro y chicano, interpretado y transmitido principalmente por los canales que acabo de indicar, no irá a dar a oídos cerrados; la semilla no está cayendo en suelos estériles. El indio de los Andes, que no entendió los llamamientos anti-imperialistas, ni pudo interesarse por la complicada ideología del guerrillerismo, puede entender e interesarse por algo que renueva en ellos el recuerdo de su última gran rebelión, la de Tupac Amaru, el siglo XVIII. El indio de Mesoamérica está todavía más cerca de la sangrienta guerra de castas de Yuca-

tán y del estado maya organizado en las selvas de Quintana Roo durante casi medio siglo.

No estoy tratando de atribuir cualidades místicas a esta eventual toma de conciencia de la población indígena, ni tampoco de imaginar conductos misteriosos por los cuales se transmiten las tradiciones rebeldes de los quéchuas, yaquis, mayas, araucanos, totonacos... Los hechos elementales, la fuerza de las cosas, indica que el indio, envuelto ahora en un proceso simultáneo de desarrollo capitalista y de crecimiento demográfico, se está volviendo innecesario como fuerza de trabajo en el campo y en la ciudad. Sin embargo, los recursos de que el indio dispone todavía, la tierra cultivable, el agua, los bosques, los pastos, el subsuelo, se vuelven cada vez más necesarios para la sociedad nacional. La sociedad nacional no necesita al indio como fuerza de trabajo, ni lo quiere como persona portadora de una cultura diferente; pero aspira a tener las cosas que el indio tiene, aquellas de las que todavía no ha sido despojado.

El indio quizá no puede, por ahora, racionalizar su situación de la misma manera que lo hacemos nosotros. Pero la percibe más vivamente en forma de presiones crecientes sobre sus recursos; la siente como un cerco opresivo de la sociedad nacional; la ve como una negación de oportunidades reales para moverse hacia las ciudades, cuando ya no puede vivir en el campo. Es de esta ruda materia prima de la que toman forma y contenido los grandes movimientos de rebeldía.

* * *

Lo cierto es que el viejo proceso de integración está detenido, y virtualmente se encuentra en retroceso. El impulso mayor, que provenía de la modernización, está perdiendo fuerza. Sólo enfoques nuevos del problema de la integración, combinados con nuevas maneras de acelerar la modernización de la América española por vías capitalistas, nos permitirán, quizá, proseguir el camino hacia una integración más completa y más perfecta.

Esta nueva integración no podrá plantearse, como en el pasado, simplemente en términos de asimilación cultural y

social a la sociedad nacional, dentro de un esquema capitalista clásico. El indio, en la medida en que está encontrando o recuperando su voz, estableciendo su propia conciencia de la situación, nos está diciendo que no quiere asimilarse, ni dejar de ser quien es. El indigenismo, que hizo de la asimilación el eje verdadero de su programa de acción, así fuera de manera encubierta y vergonzante, está muerto, aunque los viejos indigenistas todavía no lo sepan.

Nadie puede decir todavía, qué formas va a adoptar el nuevo indigenismo, el que yo llamaría el indigenismo de los indios. Sabemos que quienes lo van a definir no somos nosotros, sino los indios, como ya lo han hecho los negros y lo están haciendo los chicanos en Estados Unidos.

Sabemos que estamos presenciando y viviendo, en América y en el mundo, una especie de regreso al tribalismo, usando el término, no en forma peyorativa, sino en el sentido de una afirmación reiterada y vigorosa de los valores tradicionales de los grupos étnicos, valores y grupos que creíamos destruidos y pulverizados por la maquinaria impersonal, monstruosa y aterradora de la no-cultura cosmopolita disfrazada de cultura nacional. Es una rebelión general la que contemplamos, dirigida contra la deshumanización del hombre, contra la destrucción de sus culturas particulares; se trata de recobrar un alma robada y casi desvanecida por el culto impersonal a la llamada sociedad industrial moderna.

Habrá que buscar en la América española nuevas fórmulas en la organización política, escapando del centralismo burocrático que en otros tiempos tomamos como modelo, y hacer la organización del Estado compatible con la reintegración de las formas particulares de la existencia cultural. Habrá que imaginar nuevas maneras de modernizarse, es decir, de continuar el progreso material y tecnológico, que sean compatibles con la riqueza y variedad de culturas.

*Instituto de Ciencias Sociales.
Universidad Iberoamericana, México.*