



VOL: AÑO 9, NUMERO 24

FECHA: ENERO-ABRIL 1994

TEMA: LA SOCIOLOGIA EN MEXICO: Una aproximación histórica y crítica

TITULO: **Unidad, diferencia y repetición en el ámbito rural**

AUTOR: *Murilo Kuschick* [*]

SECCION: Artículos

RESUMEN:

En este artículo se consideran los principales paradigmas de la sociología rural, aunados a los planteamientos de los procesos de evolución de la sociedad (de las simples a las complejas) y a los conceptos que esta disciplina ha importado de la economía y de otras ciencias sociales, con objeto de entablar la diferencia del desarrollo de la sociedad rural con respecto al mundo urbano y delimitar la peculiaridad de sus procesos. Se considera asimismo que una de las posibles formas de comprender la sociología rural es a partir de las metáforas relativas a la unidad, la diferencia y la repetición de sus objetos de estudio y de sus modalidades teóricas.

ABSTRACT:

Unity, Difference and Repetition within the Rural Environment

In this article the main paradigms of rural sociology are taken into consideration, joined to the introduction of the process of evolution of society (simple or complex) and to the concepts that rural sociology has basically taken from economics and from other social sciences in order to establish the difference of this discipline development in relation to the urban world and to define the characteristics of its process. In the same way, it is considered that one of the possibilities to understand rural sociology starts with the relative metaphores of unity, difference and repetition of the purpose of study and its theoretical form.

TEXTO

¿De qué manera se hacen y se deshacen los discursos, los objetos y los programas de investigación? En una palabra, ¿los paradigmas? Thomas Kuhn (1978) propuso que los cambios en los paradigmas dominantes de las comunidades científicas no obedecen a constataciones racionales, en el sentido en que tanto Popper (1980) como Lakatos (1986) lo plantearan. Aun cuando en este ensayo no pondremos en funcionamiento la totalidad de ideas de estos teóricos, nos hemos remitido al primero para recordar uno de sus postulados con el objeto de incursionar en este campo de la investigación social, que hoy podemos denominar con el título de sociología rural y, principalmente, en lo que se ha realizado en México en torno a este epíteto durante las últimas décadas. Se analizarán algunos de los planteamientos que sobre este objeto de estudio se han realizado aunque no para falsearlos, como requerirá la propuesta popperiana, ni para descubrir su irracional modificación en los paradigmas y programas de investigación científica, conforme a la propuesta kuhniana, sino antes bien para aproximarnos a este inequívoco campo interno de la investigación social, el cual se encuentra bordado por algunas constantes.

El objeto de estudio de la investigación social se ha relacionado con planteamientos que remiten a la posible realización de la utopía propia de la sociedad occidental: la búsqueda que emprende un Estado con miras a mejorar niveles generales de vida a partir del aumento en los ámbitos técnicos y tecnológicos. El papel de la sociedad rural en esta utopía estriba en proporcionar medios de vida, alimentos suficientes y necesarios, que le permitan reproducirse y participar en la reproducción de la sociedad en su conjunto. A pesar de su lugar en el mundo, definido como urbano y que por lo tanto coloca a la sociedad rural en el lugar de la otredad, ésta última también funciona como espacio único o depósito de la idea de nacionalidad (Bonfil, 1991); en otras palabras, como el de la comunidad originaria.

Sin embargo, además de la visión utópica del campo como la otredad, de la sociedad urbana y de su función mítica, existe otro concepto que asociaremos al estudio de lo rural, la idea de diferencia que retomaremos a partir de algunos desarrollos de Giovanni Vattimo:

El nuevo pensamiento al que apunta Nietzsche con la predicción del superhombre es también legible como 'aventura de la diferencia': sobre todo en el sentido de que es un pensamiento capaz de abandonarse (sin medios metafísicos ni actitudes de defensa que se expresen en la reducción de todo a un único principio poseído, según el cual nada puede ocurrirnos) a la multiplicidad de las apariencias, liberadas de la condena platónica que las convierte en copias de un original trascendente, lo cual impone inmediatamente jerarquías y exaltaciones (Vattimo, 1986:45).

Al hablar de diferencia resulta necesario considerar algunos planteamientos de Vattimo, inspirados en Nietzsche y Heidegger, como una posibilidad de pensar la realidad de un ámbito, en este caso el rural, el cual puede interpretarse mediante la categoría de "la diferencia" o la posibilidad de lo múltiple en lo diverso y no la necesaria repetición de lo único: la férrea continuidad empírica de lo urbano en lo rural o de la industria en la agricultura. Mediante esta batería de conceptos y a partir de los distintos discursos que se han desarrollado sobre este objeto, intentaremos explicar los conceptos que constituyen el corpus de la disciplina denominada sociología rural.

Aspiramos a la utopía por nuestra imperfección. Nuestra vida transcurre entre el reconocimiento y la aspiración. Aspiramos a lo perfecto, a lo absoluto, a lo ideal, porque reconocemos nuestra perennidad, nuestra insuficiencia. No somos una unidad, sino seres bipolares y por ello inconformes con la naturaleza, deseando siempre aquello que carecemos. Pero la misma realidad es bipolar, la vida está inmersa en el tiempo; la ausencia hace lo real, lo contingente es producto de lo necesario, lo finito sólo es posible por la infinitud. Es con esta contraposición como se construye la existencia. Si existe lo opaco, debe haber lo transparente; a la obscuridad debe contraponerse la luz. Si el mundo es un devenir, una multiplicidad de formas, debe existir su contrapartida en la forma pura, perecedora, eterna. ¿Cómo explicar de otra manera las cosas? Esto lo comprendió la metafísica platónica. En las religiones semíticas monoteístas se personificó a lo absoluto y de él se dependió para realizar toda esperanza; de ahí el milenio, la restauración escatológica, el Mesías. El hombre aparece aquí limitado, impotente para realizar por sí mismo el anhelo de perfección. Durante mucho tiempo la esperanza mesiánica y el milenarismo colmaron este deseo humano. Fuera de su contexto religioso es imposible entenderlos. En ellos la aspiración sólo puede cumplirse con alguien, a través de algo, venido de un más allá. La respuesta utópica es, en el fondo, un milenarismo mesiánico secularizado. Surge con la modernidad, a partir del siglo XVI. Con una aspiración también a lo ideal, la utopía se presenta como la intención de proyectar una posibilidad de perfección puramente humana y terrena. Tal vez no ha habido un

tiempo en la historia sin inconformidad, sin aspiración a lo perfecto, sin esperanza. Es imposible que no lo haya. La satisfacción completa en esta vida es ficticia, o factura de sublimidad mística o de realización metafísica. Pero estas últimas ya no son, en sus máximas dimensiones, de este mundo. Aquí sólo se puede vivir con un pie en cada orilla, o en una sola, la de este lado, y aspirando a la otra. Cruzar el río es traspasar esta vida terrestre, es abandonar la existencia, sea a la muerte, a la locura, o a la tierra prometida. Cuando las cosas van mal, cuando se ignora la imperfección natural, el hombre tiende a la evasión. Por ello, la esencia del milenarismo y la utopía son su incumplimiento, su eterna aspiración, porque de realizarse, se acabaría con la esperanza, con la imperfección, se dejaría de ser. Son en realidad un motor, un instrumento de perfeccionamiento, de acercamiento al ideal. Por eso también, en ocasiones, constituyen movimientos que consideramos revolucionarios, pero que no acaban de implantar la perfección aquí en la tierra; acaso se acercan porque la persiguen (Rodríguez Plaza, 1987:7 8).

Aun cuando estas palabras no aluden precisamente a nuestro tema, resultan suficientemente ilustrativas. Gran parte de la literatura referente a lo rural se vincula con estas dos corrientes que alimentan el mundo contemporáneo. La utopía, por un lado, y el progreso, por el otro, sin duda alguna constituyen una única tendencia: la búsqueda de un mundo feliz a través de una tecnología que a su vez podrá conducirnos a un mañana exento de los tormentos del trabajo y con una cantidad ilimitada de alimentos, dicha y placer.

Las ideas que entraña la relación entre un mundo rural y uno urbano, y el paso entre uno y otro, pueden ser posibles de rastrear en la obra de Robert Redfield (1967), donde encontramos una teoría de la historia que pregona el cambio a través de tres revoluciones: la de la producción de alimentos, la urbana y la industrial; todas ellas fundamentalmente productos de la tecnología. De este modo, las sociedades que hoy son civilizadas han ido desarrollándose inexorablemente mediante estos tres procedimientos hasta acceder a un plano de civilización. Redfield denomina "sociedades folk" a las sociedades primitivas contemporáneas que anteceden al advenimiento de las ciudades. Por otra parte, además de la conceptualización de tipo tecnológico como uno de los motores de las transformaciones, Redfield plantea la existencia de otro orden: el moral. Sin embargo, estos conceptos carecen de un desenvolvimiento análogo en virtud de que la sociedad moderna ha logrado un gran adelanto a nivel técnico pese a que su avance moral no ha sido equivalente mientras que, por el contrario, la sociedad folk o sociedad primitiva no urbanizada cuenta con un bajo nivel técnico, pero con un alto nivel ético.

Entonces, podemos decir que una sociedad es civilizada en la medida en que la comunidad ya no es pequeña, aislada, homogénea y autosuficiente; cuando la división del trabajo ya no es sencilla, cuando las relaciones impersonales pasan a ocupar el lugar de las relaciones personales; cuando las conexiones familiares son modificadas o suplantadas por las de afiliación política o el contrato; y cuando el pensamiento se ha tornado reflexivo y sistemático (Redfield, 1967:67).

Según Redfield, las sociedades folk corresponden a la diferencia existente entre comunidad y sociedad en los términos de Tönnies o a nivel de lo que Weber plantea en torno a la "comunidad" y "sociedad":

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción -en el caso particular, por término medio o en el tipo de puro- se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo.

Llamamos sociedad a una relación social que se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una unión de intereses con igual motivación. La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o pacto racional, por declaración recíproca. Entonces la acción, cuando es racional, está orientada a) racionalmente con arreglo a valores; en méritos de la creencia en la propia vinculación; b) racionalmente con arreglo a fines: por la expectativa de lealtad de la otra parte (Weber, 1984:33).

La concepción de Weber guarda estrecha relación con la de Redfield; la comunidad, al igual que la sociedad folk, se basa en las relaciones personales y en la afectividad, es decir, en lazos de sangre o, finalmente, en principios irracionales, mientras que en la sociedad los lazos que conforman los individuos ya no se sustentan en elementos irracionales sino en valores de corte racional, en el sentido de arreglo a fines o valores.

En el mismo orden de ideas encontramos en Durkheim (1983) los conceptos de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, con los cuales el sociólogo francés distingue dos tipos de sociedad: la primera basada en los lazos afectivos y en la semejanza de funciones, y la segunda asentada en la interdependencia de las funciones y la racionalidad, aunque con mínimos lazos afectivos, lo que ocasiona problemas de anomia, o lo que los sociólogos modernos han denominado alienación.

La conceptualización del continuum folk-urbano o la continuidad y la unidad entre la cultura rural y su posible asimilación al ámbito urbano y, por lo tanto, la capacidad de progreso de los indios y campesinos, proporcionó a la antropología social, al indigenismo y a la naciente sociología rural en México la concepción que permitió unir lo indio a lo urbano a través de los planteamientos de Lucio Mendieta y Núñez, primer director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y discípulo de Manuel Gamio (1960), este último uno de los primeros intelectuales mexicanos que, aun cuando no procedió estrictamente en términos de Redfield, puso en práctica ideas muy semejantes acerca de las posibilidades de llevar a cabo un cambio cultural y de adaptar y transformar las sociedades indias y campesinas.

La obra de Redfield cuenta tanto con críticos como con seguidores, encontrándose entre estos últimos antropólogos como Manuel Gamio y Alfonso Villa Rojas, que la llevaron a la práctica. Por otra parte, entre los críticos de Redfield está Oscar Lewis (1971) quien, al poner el dedo en la llaga de la Revolución Mexicana con su obra acerca de la cultura de la pobreza, *Los hijos de Sánchez* (1968) sería también piedra de escándalo en el México de los cincuenta. Sin embargo, los señalamientos de Redfield acerca de la transición de una sociedad folk hacia una sociedad urbana pueden en la actualidad observarse en el propio Censo, en rubros como los de la existencia de pisos de cemento, el acceso a agua entubada o el uso o no de zapatos, datos que funcionan a modo de indicadores del paso de una comunidad rural hacia una de índole urbana.

La crítica que hace Lewis a los planteamientos de Redfield puede asumirse de dos formas. La primera pregona que la transformación de la sociedad campesina, sin negar que ello sucede, no implica cambios que se encaminen en el sentido de sustituir a la cultura folk por la urbana, pues, de acuerdo con Lewis, la sociedad campesina o folk en realidad incorpora aspectos del mundo moderno cuyo cambio no conlleva una sustitución y sí una cancelación de antiguos valores. El segundo sentido de la crítica es de corte diferente, ya que el hecho de que ciertas corrientes adopten las ideas del neoevolucionismo, como es el caso de Sol Tax y de Angel Palerm en México, significa suponer la existencia de una multiplicidad de alternativas para el desarrollo aunque ellas no necesariamente conduzcan hacia la sociedad occidental capitalista.

El modelo de Redfield, para el caso de grupos campesinos, sociedades retrasadas en el ámbito del capitalismo mundial, recurre a un cambio a nivel cultural mediante la incorporación de tecnología moderna y de la racionalidad propia de las sociedades avanzadas.

Sin embargo, a juicio de Lewis, este modelo fracasa en su visión monista de la realidad al suponer el desarrollo como la sustitución de un tipo de cultura por otra, dado que la realidad se ha dirigido antes bien por el rumbo de la adaptación de elementos culturales ajenos que por el de la progresión. Por este motivo la crítica a los argumentos de Redfield no radica en la necesidad de un cambio cultural que requiera de la incorporación de los elementos de una cultura moderna en un ámbito tradicional sino, más bien, en la tesis del colonialismo interno, propuesta por Pablo González Casanova (1974) y en la existencia de dos sectores en la economía, uno moderno y otro tradicional, de acuerdo con Rodolfo Stavenhagen (1972) en las críticas realizadas por ambos autores a los postulados de las corrientes evolucionistas y desarrollistas.

¿En qué medida modifican las ideas de González Casanova y Stavenhagen lo antes planteado? Aun cuando ambos cuestionan directamente los modelos formulados por los antropólogos, consideramos que ofrecen una posible opción. Recuérdese que las ideas de Redfield acerca del cambio y de la naturaleza de la sociedad rural proponían la existencia de dos formas sociales distintas, aunadas en un solo proceso, el desarrollo de la humanidad mediante la sociedad técnica y tecnológica, así como una diferencia, las sociedades con alto nivel técnico y bajo nivel moral, y aquéllas que poseen un bajo nivel técnico y un alto nivel moral. Las ideas del monismo del mundo van acompañadas por la noción de dualidad; por ello el cambio se genera cuando se inyectan ideas modernas y tecnología a la sociedad tradicional.

En el caso de González Casanova y de Stavenhagen también partimos de una sociedad, más lo fundamental de su análisis radica en que ésta debe analizarse en función de su distinción, concepto mediante el cual González Casanova constituye la noción de colonialismo interno, que implica la aparición de dos sociedades en una sola, la ladina y la indígena, en la cual los primeros no sólo someten a la sociedad indígena; también la explotan. Cabe mencionar que los conceptos de este autor son una aplicación de algunas de las ideas de la CEPAL desarrolladas por el economista Raúl Prebisch (1949).

Por su parte, Rodolfo Stavenhagen, aunque también Gonzalo Aguirre Beltrán (1973), no sólo denota el problema del colonialismo interno de forma análoga al planteamiento de González Casanova, sino que lo acentúa a partir del momento en que realiza una amplia estratificación de las sociedades rurales que, además de implicar la existencia de una sociedad tradicional, en términos de Redfield, ante una sociedad urbana, entraña la imposibilidad de utilizar un esquema de clases sociales en el sentido propuesto por Marx para el caso de la sociedad occidental. Como se mencionó con anterioridad, Stavenhagen (1972:96) postula la existencia de una agricultura moderna y de una tradicional; en otras palabras, la existencia de un modo de producción capitalista y de modos de producción precapitalistas.

En este sentido se manifiesta una modificación en el tipo de caracterización teórica realizado con respecto al análisis que proponemos para comprender la sociedad rural en el campo latinoamericano, constituido por un solo mundo con dos partes diametralmente opuestas, la moderna y la tradicional. Si bien el ámbito rural se transporta al esquema de un mundo también único, la evolución de ambos segmentos le ha permitido desarrollar los mismos principios, los cuales han producido un efecto contrario al subdesarrollo cuando ha entrado en contacto con la otra parte.

Entre los diversos criterios que los especialistas han utilizado para decidir si un país debe ser considerado o no como subdesarrollado, el del predominio del sector agrícola es tomado por todos como un factor de primer orden. En efecto, junto con criterios tales como la alta natalidad, la subalimentación, la debilidad del ingreso nacional promedio, la hipertrofia del sector comercial, la reducida industrialización y el subempleo, para no citar más que los aspectos que se mencionan con mayor frecuencia, es evidente que en los países del Tercer Mundo la mayoría de la población vive de la agricultura y generalmente la mayor parte del ingreso nacional proviene de las actividades agrícolas... Lo que se llama el estado de subdesarrollo... se trata principalmente del colonialismo, que ha establecido entre los países colonizadores y los colonizados un conjunto de relaciones de desigualdad (el establecimiento de relaciones entre sociedades desiguales ha producido una desigualdad creciente); de relaciones de dependencia (tanto política como económica); y de relaciones de explotación económica (enriquecimiento de los países colonizadores, agotamiento de las riquezas colonizados, corrientes de capitales de los países subdesarrollados a los países desarrollados, etcétera). El subdesarrollo tal como lo conocemos actualmente, es el resultado del implantamiento del capitalismo en las sociedades no industrializadas (Stavenhagen, 1972: 10).

La mónada del mundo produce una multiplicidad de mundos; desde el Primero hasta el Tercero. En éste último encontramos a su vez una repetición quizá caricaturesca del Primer Mundo, que domina y explota un hinterland. Sin embargo, además de la reproducción existe la diferencia, aunque en una esfera que se encuentra de alguna manera unida por sus distinciones. El mundo del subdesarrollo no repite al desarrollo, ya que éste produce el subdesarrollo, de modo que al intentar reproducirlo, se distorsiona. Pero la intención en esta historia era repetir y no producir la diferencia. El subdesarrollo, el "Frankenstein del Dr. Desarrollo", ha ocasionado un resultado inesperado. No obstante, debe remarcarse que no hay un intento de producir diferencias pues la idea entre las corrientes teóricas estriba en producir el concepto de la repetición que, sin embargo y paradójicamente, nos ha conducido a la diferencia y, más que a ella, al estupor de presenciar lo inesperado. (Más adelante observaremos que las conceptualizaciones de las diferencias se presentan de manera distinta a la de un desarrollo malogrado)

Antes de considerar otras de las corrientes que han estudiado el fenómeno de la sociedad agraria, la cual hasta ahora se ha encontrado vinculada al fenómeno urbano y no ofrece un estudio del campo o de los campesinos, sino de una sociedad en la que éstos no son los protagonistas centrales, cabría revisar algunos de los conceptos que proporcionan autores como Aguirre Beltrán sobre la dualidad del mundo de las sociedades.

Para este antropólogo, las sociedades que Rodolfo Stavenhagen diferencia mediante una economía dual donde existe una agricultura moderna y otra atrasada, o desde otra perspectiva, una sociedad dividida, aunque no exclusivamente por un principio de clases, sino por otros como su inserción en la comunidad, ya sea a través de la sangre, color o posición, pueden a su vez subdividirse con base en otros principios, como sucede en el caso de las sociedades de minorías indígenas. Según Aguirre Beltrán, en éstas últimas se ubica la región de refugio, el lugar en el que las poblaciones indígenas se han ido albergando al huir del contacto con el hombre blanco y en las que se observa lo que denomina la sociedad del status, por parte del grupo indio, y la sociedad del contrato que representa a la comunidad ladina.

Pese a que ambos conceptos explican la situación de estas regiones o zonas en el mundo ya dividido, encontramos una nueva subdivisión de modo algo sui generis. Aguirre Beltrán plantea ahora, al interior del propio hinterland, anteriormente el espacio de la agricultura atrasada o los modos de producción precapitalistas, la existencia de dos sociedades: una basada en el status de los individuos dentro de la comunidad, y por consiguiente

dependiente de principios distintos a los del mercado, y otra fundamentada en las ideas propias del mercado.

Las nociones hasta ahora revisadas conciben una conceptualización que no propone el problema agrario sino el problema casi fundamental de las sociedades del Tercer Mundo: su naturaleza esencialmente agraria con poblaciones que además de contar con un atraso respecto al nivel de sus fuerzas productivas, también se conducen a partir de conceptos diferentes, en el sentido de que sus valores culturales corresponden a motivaciones de sociedades previas a la incorporación del capitalismo, implicando por consiguiente la existencia de una sociedad basada en principios diferentes al mercado, como la comunidad.

A ello obedece el sesgo que asumen profesiones como la de antropólogo o sociólogo rural en los países del Tercer Mundo, los cuales devienen en especie de misioneros que tienen a su cargo la reproducción del credo del progreso y la incorporación de los indígenas y campesinos a la sociedad nacional. Esto a su vez conlleva que lo agrario surja como un acontecimiento necesario de agregar a una logicidad; principalmente a la del desarrollo nacional. Son múltiples las vertientes en las que el agro se piensa desde una perspectiva agrícola, como sustrato de una política agrícola que busca el aumento de la producción y de la productividad del medio rural, mientras que desde una perspectiva agraria se percibe desde la óptica de una política que concibe la modalidad más apropiada para lograr la mayor productividad de la tierra en función a una o varias modalidades de reparto de la tierra. Ambos discursos, como encontramos en gran parte de la bibliografía, magnifica uno u otro de los enfoques. Se han vinculado planteamientos como los de Edmundo Flores (1976) a la primera perspectiva, que a su vez podrían relacionarse con un enfoque de tipo tecnocrático. Sin embargo, Roger Bartra (1974) y Armando Bartra (1979), entre otros, se inclinan más por percibir el problema desde un referente "social". En vez de abordar el problema a partir de una simple visión del reparto de la tierra, que fue la técnica desde el siglo pasado en México hasta la Revolución Mexicana, como lo atestigua el libro que escribió Alejandro Schetjman (1982) para la CEPAL, lo analizan con respecto a las relaciones sociales que se dan en una estructura social determinada.

Roger Bartra inició una embestida contra los planteamientos de corte dualista que pretenden mostrar una estructura social diferenciada entre los participantes de una estructura moderna y aquellos que forman parte del mundo-atrasado. Sin embargo, antes de acometer contra estas concepciones que suponen un mundo atravesado por la diferencia, encontramos concepciones de otro sesgo que, sin embargo, podrían abarcar visiones de tipo monista. Pues pese a que parten del principio de que en la agricultura mexicana existen diferentes formas de tenencia (ejidal, pequeña propiedad y comunal), tales hechos no obstan para que estas distintas formas de propiedad parcelada funcionen bajo los mismos principios: los inherentes a una sociedad de mercado. En este caso nos referimos concretamente a la obra que el Centro de Investigaciones Agrarias (CDIA) publicó en 1970, Estructura Agraria y Desarrollo Agrícola en México, la cual llega a una conclusión que hoy se antoja difícil de aceptar:

Distintos indicadores analizados permiten concluir que el desaceleramiento en la tasa de crecimiento del producto agrícola observado en los últimos años (no considerada la actividad pecuaria), encuentra su causa fundamental en las limitaciones de la demanda interna y externa por los productos tradicionales, que no crece con la rapidez requerida, y no en la incapacidad del aparato productivo para incrementar la oferta agrícola de dichos productos en un momento dado (CDIA, 1970:949).

De este modo, el diagnóstico sobre la agricultura mexicana, tratándose de la producción de básicos desde una perspectiva mercantil, resultaba tajante ya que es la demanda y no

el aparato productivo el elemento culpable del bajo nivel de crecimiento del producto agrícola. Esta misma concepción que únicamente diferenciaba a los productores por el tamaño de su predio, tomando como eje conceptual si la producción trasciende o no el consumo familiar, concibe de distinta forma los tipos de predios que se distinguen desde la infrasubsistencia hasta los predios multifamiliares grandes. Sin embargo, el criterio fundamental para estos investigadores radicaba en la eficiencia en el uso de recursos escasos, llegando a la conclusión (que por cierto fue motivo de escándalo y controversia) de que los predios mayores no son los más eficientes, sino, por el contrario, los menores de cinco hectáreas, seguidos por la parcela ejidal y, por último, por los predios mayores de cinco hectáreas, que en este orden son los más productivos cuando se considera la relación insumo/producto. Según el parecer de algunos críticos tal correlación era errónea, ya que el hecho de que las parcelas menores de cinco hectáreas explotan el trabajo familiar, el cual no aparece como costo de producción, era lo que ocasionaba que esta relación fuese positiva. Cualquiera que fuese el motivo, lo importante es que esta concepción no fallaba en su diagnóstico sobre la agricultura. Además, al no existir demanda de productos no había necesidad de incentivar esta producción y al no hacerlo se propiciaron dos alternativas: la disminución y sustitución de los cultivos de básicos o la inmigración de gran número de campesinos hacia las ciudades que así respondieron a la carencia de incentivos a la producción de básicos.

Esta conceptualización ya no distingue a los productores agrícolas más allá de la forma de tenencia a la cual se encuentran asociados. Por otra parte, no diferencia más motivación entre los productores que la relación medios/fines, propia de la racionalidad capitalista, inaugurando por tanto una visión más para el análisis rural: la de la racionalidad capitalista que abarca desde el productor de subsistencia hasta el productor multifamiliar. El tiempo no ha demostrado la veracidad ni la falsedad de este planteamiento, pues algunos productores han optado por el cambio en los tipos de cultivos (maíz por otros más redituables), mientras que otros han adoptado estrategias como la inmigración o la inmigración temporal asociada al cultivo de básicos para la subsistencia familiar. Por lo visto, lo que esta concepción olvidó cuando puso a todos los productores bajo el mismo saco es que, aunque funcionen bajo alguna racionalidad entre varias, éstas no siempre son idénticas, dado que partía del supuesto de que al existir un nivel de remuneración bajo en los cultivos básicos, la acción racional sería la de cambiar cultivos. Sin embargo, lo que sí puede demostrarse es que un problema tal no cuenta con una solución única.

Del mundo de las diferencias se pasó, como ya mencionamos, a una concepción de carácter económico que suponía acciones racionales a partir de la relación medios/fines, que a su vez se distinga de concepciones anteriores al suponer que los habitantes del medio rural, indígenas y campesinos, actúan desde la perspectiva de su comunidad y en relación con su sociedad local a partir de una concepción cultural particular, no universal, con fines locales y en función de la sociedad del status. Por un lado, la labor de las agencias de desarrollo constituía en provocar un cambio de cultura por otra. La visión era más pesimista mientras no terminara el proceso de colonización y de sometimiento de las culturas aborígenes; el subdesarrollo tenía pocas posibilidades de ser derrotado y de lograr que cambiaran los actuales patrones de desarrollo al interior del subdesarrollo.

La reacción a estas ideas puede encontrarse en la obra de Roger Bartra, (1974) entre otros. Este autor se ubica en la perspectiva heredera del análisis marxista y en la lectura que hace Lenin de la agricultura rusa de finales del siglo XIX. Sin embargo, la ubicación del desarrollo de la agricultura mexicana a partir de la vía junker (terrateniente) que propone Bartra fue destruida por la Revolución Mexicana, que frenó el desarrollo del capitalismo en el campo con la construcción del ejido. Dicho sea de paso, Bartra también concede a la burguesía una capacidad de previsión y anticipación:

"La función del ejido y del minifundio sólo puede entenderse simultáneamente en sus niveles económico y político: constituyen el colchón amortiguador que permite controlar la violencia inseparable al proceso de rápida expansión del sector capitalista" (Bartra, 1974: 23).

¿En qué país vivía Bartra? Repentinamente el campesino mexicano se tornó en yeoman, la ciudad de Puebla en Manchester y Bartra en un landlord. Ninguna burguesía fue tan previsoras como la mexicana ya que, aparentemente, al leer el capítulo XXIV de El Capital, intentó evitar esta terrible experiencia a sus peones inventándoles el ejido.

Quizás Bartra pretende matar dos pájaros con la misma piedra. Por un lado, intenta probar el desarrollo del capitalismo en México a la usanza del capitalismo occidental, al igual que Don Quijote tuvo la intención de reivindicar la caballería andante. Por el otro, quiere acabar con la conceptualización dualista, de ahí que:

El problema que planteó (y todavía hoy se le plantea) a la burguesía mexicana en el poder fue el cómo lograr un incremento de la producción agrícola con objeto de abastecer los mercados urbanos e industriales (nacionales y extranjeros); para ello debería canalizar excedentes fuera del sector agrícola, evitando la redistribución de estos excedentes entre las masas rurales empobrecidas, (...) La única solución, (...) la vía mexicana no es más que una versión peculiar adaptada a las condiciones de un país dependiente, de lo que Lenin denominó vía farmer del desarrollo del capitalismo de la agricultura. (...)

Ahora bien, esta situación de acumulación primitiva permanente sólo es un sistema dual en apariencia. En realidad se trata de una sola estructura, cuyas partes constituyentes -el sector capitalista y el no capitalista- constituyen dos modos de producción que juntos conforman una sola formación socioeconómica subcapitalista (Bartra, 1974:9).

Bartra asimismo plantea la solución de los problemas del dualismo que encontramos entre campesinos e indígenas que viven una estructura atrasada y no capitalista. No sólo nos topamos con el capitalismo en sus versiones más clásicas, sino también con la modalidad con la cual se incorpora al subdesarrollo, respetándolo junto con sus propias leyes. Por ello Bartra define a la agricultura campesina y ejidal como un modo de producción capitalista que explota al modo de producción mercantil simple. No sería pertinente retomar en este punto la infinita discusión acerca de los modos de producción en la agricultura; sin embargo, esta concepción de Bartra que media entre la realidad dualizada y diferenciada de Redfield y el colonialismo interno y el subdesarrollo de Stavenhagen, permite que el subdesarrollo funcione respetando las leyes del capitalismo mundial. Bartra, además, logra romper la diferencia, imponiendo finalmente la repetición y la unidad, aunque en esta última se articulen dos modos de producción. En otras palabras, somos parte del mundo del capitalismo, pero no lo somos del todo. Esto acarreará una ofensiva crítica cuya principal contribución será la de, ultimadamente, quebrantar el dualismo y la diferencia.

Pese al apego de Bartra hacia la teoría del desarrollo del capitalismo que Marx construyó, existe un grave problema en las ideas del antropólogo mexicano. El campesinado no se transformó en proletariado distanciándose de la ortodoxia; en consecuencia, fue necesario reconstruir la teoría una vez más.

A partir de esta nueva perspectiva se requería explicar y ubicar a los campesinos, pues no eran simplemente parte de un pasado; tenían un presente y debía ser justificado. Su

análisis al respecto (1974) procedió fundamentalmente de un antiguo problema de la economía clásica: la renta del suelo.

El problema de la renta del suelo, tratado por Adam Smith y posteriormente por David Ricardo, retomado por Marx en su tercer volumen de *El Capital*, quizá carece de una solución satisfactoria en términos marxianos. Sin embargo, esta perspectiva fue nuevamente puesta en escena por K. Vergopoulos (1974), a fin de encontrar una solución para la continuidad de los campesinos en el horizonte del capitalismo contemporáneo. Para este autor, el campesinado, grupo que debió desaparecer del teatro del capitalismo, fue reinventado, o en sus términos, "refuncionalizado". Como ya lo afirmaban Marx y Ricardo, la renta del suelo era un gran enemigo de la burguesía industrial, ya que por las condiciones de funcionamiento de la agricultura, esta rama de la producción percibía una mayor cantidad de plusvalía de la que debía corresponderle al momento de la perecuación de la ganancia; esto es, al dividirla entre las ramas de la economía. Dada su baja composición orgánica de capital, la agricultura produce más plusvalía, motivo por el cual debería percibir menos ganancias al momento de dividirla. Pero dada la escasez relativa de la tierra, es el único bien que no puede producirse en cantidad y calidad diferenciada; por ello, los que la poseen pueden exigir una renta por los productos que de ella se derivan constituyendo así el origen de la renta del suelo. La única modalidad que disminuiría sus mortíferas consecuencias para el capitalismo, según Vergopoulos, radicaría en una reforma agraria, la cual generaría un campesinado que al tener que vivir del producto del suelo se subsumiría formalmente al capital, vendiendo sus productos sin exigir ganancia media ni renta. Esto permitiría a los capitalistas recibir nuevamente parte de la plusvalía que les corresponda y que la agricultura "perversamente" se embolsa. Esta situación tiene como uno de sus resultados el trabajo de Armando Bartra (1979), quien desarrolló una argumentación semejante a la de Vergopoulos, por lo que sería redundante reproducirla.

Vergopoulos llega a la siguiente conclusión acerca de los campesinos:

Los campesinos que trabajan en los campos deben ser considerados como asalariados a destajo o a domicilio, pero no de tal o cual patrón determinado, sino del conjunto impersonal del sistema capitalista en tanto tal. La relación entre agricultura y capitalismo es una relación impersonal, mecánica, que consagra el carácter funcional y no residual de la deformidad del cuerpo social (Vergopoulos, 1974; 235).

Las palabras de Vergopoulos son bastante elocuentes, y a esta idea también llegaron Armando Bartra (1979), Luisa Paré (1977) y otros más. El campesinado ha sido integrado al capitalismo por artes de la funcionalidad del sistema; en consecuencia se ha roto el dualismo, y la repetición de la historia de la industria se lleva a cabo bajo una forma novedosa en la agricultura. En otras palabras, la historia finalmente se ha repetido; finalmente se ha construido la unidad: los campesinos se han convertido en proletarios, mientras que los agricultores que realmente se encuentran sometidos al capital son asalariados que no han perdido su relación con sus medios de producción más directos. Sin embargo, el banco y los agronegocios para quienes producen, someten todo el proceso de producción de éstos.

En este punto cabría finalizar este recorrido por las teorías que de alguna manera constituyen el corpus de los enfoques que se han desarrollado a fin de plantear modalidades teóricas que expliquen el fenómeno agrario y rural. En este último enfoque se llega a la generalización y unanimidad del capitalismo, de que la "jaula de hierro" funciona en todas las regiones del planeta, y de que a partir de los planteamientos dualistas hemos arribado finalmente a una sola totalidad. Desde este esquema que aparentemente daba término a la discusión no ha surgido estrictamente una crítica, sino

antes bien un abandono de estas posturas; quizá porque ya no dejaban posibilidad alguna de movimiento. No obstante, se ha representado un nuevo direccionamiento hacia el problema, que ahora pregunta si el capital es el patrón del campesinado. ¿Cómo se enfrenta entonces el campesinado a este patrón?

Este nuevo curso se ha dirigido a la investigación de un tema que en su tratamiento ya no conduce a la unidad, sino nuevamente a la ruptura y a la diferencia; es decir, a la particularidad de los movimientos sociales. En este nuevo procedimiento podemos encontrar numerosos investigadores del medio rural que, en algunos casos como el de Armando Bartra, apenas intentan articular una lectura, ya no ceñida a ningún corsé teórico, sino con la intención de ubicar al campesinado como sujeto histórico de una lucha heroica que luego ha pasado a ser objeto de un proceso burocrático, mientras que el Estado pasa a ser el sujeto del agrarismo. Esta es la perspectiva que Bartra ha querido revertir: hacer surgir al campesinado como el protagonista de sus luchas y encontrar los elementos de cambio y de continuidad en este quehacer. Bartra afirma que incluso cuando el movimiento campesino hubiese perdido su iniciativa de lucha después de 1920, y admitiendo que la industrialización de las últimas décadas hubiese descampesinado aceleradamente al país, la historia social de los movimientos rurales de cualquier modo habría tenido que forjarse (1985).

En la vertiente de la conceptualización acerca de los problemas agrarios no existe ya, por lo visto, la intención de sopesar los acontecimientos estudiados frente a la problemática urbana en el sentido de que éstos repitan a aquellos.

La actual perspectiva analítica pretende tomar distancia de anteriores conceptualizaciones y problemas específicos de las luchas campesinas, en palabras de Luisa Paré:

Hasta fechas muy recientes parecía existir una contradicción entre el reconocimiento del carácter multifacético de las reivindicaciones del campesino (simultáneamente como jornalero, productor, artesano, solicitante de tierra, etc.), y las opiniones unilaterales que las más de las veces les ofrecían tanto sus organizaciones como sus teóricos. Esto constituía sin duda una limitación importante para la construcción de un proyecto unificador. (...) El reto del movimiento campesino es precisamente la integración de todas las demandas y la lucha simultánea en los diversos frentes (Paré, 1985:85).

Como se observa, la autora rompe lanzas contra los intereses académicos y hace votos por la unificación del mosaico que luego resaltará en la búsqueda de otra quimera casi de las mismas dimensiones de la que denunciaba: la unificación de las luchas campesinas y una investigación al servicio de las causas estudiadas.

Hemos observado cómo la repetición y la diferencia han aparecido y han desaparecido de la escena del análisis del agro, y cómo finalmente en la actualidad, y no sólo en el análisis de Bartra o de Luisa Paré, se presenta la modalidad en la que la sociología se transforma en historia e historiza la sociedad rural sin necesidad de que ésta repita los acontecimientos urbanos, sucediendo a los campesinos aquello que le ocurrió a Gregorio Samsa: un día amaneció metamorfoseado en otro.

CITAS:

[*] Profesor-Investigador del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

BIBLIOGRAFIA:

Aguirre Beltrán, G. (1974), Las regiones de refugio, INI, México.

- Bartra, A. (1976), "La renta capitalista del suelo", Cuadernos Agrarios, México.
- Bartra, A. (1979), La explotación del trabajo campesino por el capital ed. Macehual, México.
- Bartra, A. (1985), Los herederos de Zapata, ed. Era, México.
- Bartra, R. (1974), Estructura agraria y clases sociales en México ed. Era, México.
- Bonfil, G. (1991), México profundo, ed. CIESAS/SEP, México.
- CEPAL (1982), Economía campesina y agricultura empresarial Siglo XXI, México.
- Durkheim, E. (1983), La división social del trabajo, ed. Akal, Madrid
- Flores, E. (1976), Tratado de Economía agrícola, FCE, México.
- Gamio, M. (1960), Forjando patria, ed. Porra, México.
- González Casanova, P. (1974), La democracia en México, ed. Era, México.
- Kuhn, T. (1974), La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México.
- Lakatos, I. (1986), La metodología de los programas de investigación científica, ed. Alianza, Madrid.
- Lewis, O. (1971), Tepoztlán, ed. Joaquín Mortiz, México.
- Paré, L. (1977), El proletariado agrícola en México, Siglo XXI, México.
- Paré, L. (1985), "El movimiento campesino y la política agraria", Revista Mexicana de Sociología, México.
- Popper, K. (1980), La lógica de la investigación científica, ed. Tecnos, Madrid.
- Redfield, R. (1967), El mundo primitivo y sus transformaciones, FCE, México.
- Rodríguez, P. (1987), El año dos mil, UAM, México.
- Stavenhagen, R. (1972), Las clases sociales en las sociedades agrarias, Siglo XXI, México.
- Vattimo, G. (1986), Las aventuras de la diferencia, ed. Península, Barcelona.
- Vergopoulos, K. (1974), Capitalismo disforme, ed. Nuestro Tiempo, México
- Weber, M. (1984), Economía y sociedad, FCE, México.